

IGLESIA Y MODERNIDAD: UNA HISTORIA TODAVÍA NO CONCLUIDA

Antonio Acerbi

El primer término de la relación entre Iglesia y modernidad, indicado en el título, se puede individuar fácilmente: pienso en la Iglesia católica. Pero, ¿qué es la modernidad? O mejor, ¿a qué me refiero cuando uso el término

, citation and similar papers at core.ac.uk

provi

últimos decenios del siglo XVIII, en Europa, afectó a todos los aspectos de la vida humana, colectiva e individual, y que asumió formas diferentes y, tal vez, en conflicto entre sí. La modernidad ha significado un nuevo Estado, ya no fundado en el derecho divino del rey, sino en la soberanía popular; una nueva economía, basada en la libertad económica individual y en la industrialización; un nuevo derecho, centrado en los derechos del hombre; una nueva religión, basada en la libertad de conciencia y en la indagación crítica; una nueva ciencia, fundada en el primado de la razón y garantizada por la libertad de investigación.

Todas estas realidades fueron unificadas por el impulso *antitradicional* a finales del siglo XVIII, la oposición a la tradición adquiere, en el campo político, el rostro de la revolución. Este carácter antitradicional fue también el rasgo dominante del liberalismo de la primera hora, aquel que —para entendernos— hizo sus ensayos en la escena pública entre 1815 y 1830. Pero, en todos los campos, la modernidad significó el rechazo de los equilibrios, económicos, culturales y religiosos, establecidos en la sociedad del *Ancien Régime*.

Una segunda característica unificadora fue la oposición a la Iglesia católica. Ésta, junto a la monarquía, era un pilar de la sociedad del *Ancien Régime*. En los siglos XVI-XVII, el Estado absoluto se constituyó precisamente a través de la incorporación de las estructuras eclesiásticas a la organización estatal. Esto condujo a la constitución de las «iglesias nacionales» —un aspecto al que la Curia romana había tratado de oponerse, porque ponía en peligro la unidad de la Iglesia y limitaba drásticamente la autoridad del Papa, pero sin obtener resultados—; y, por otra parte, dio al Estado un carácter confesional: el Estado era «católico» (o «protestante», si miramos a los países en los que, en el siglo XVI, se había consolidado la Reforma). A diferencia del primero, este se-

gundo aspecto era aceptado por la Iglesia, porque ofrecía una garantía contra el peligro de la división religiosa que podía provenir del protestantismo, y porque daba la posibilidad de controlar la vida cultural y religiosa de la nación. Por eso, en el siglo XVIII, la oposición al *Ancien Régime* fue al mismo tiempo oposición al régimen político y a la Iglesia católica. Quien, como Montesquieu, cultivaba directamente el interés por el cambio político, debía oponerse también, en último término, a la Iglesia; y quien, como Voltaire, quería ante todo atacar a la Iglesia, se veía impulsado también, en último término, a criticar la forma del Estado.

Un tercer aspecto de la modernidad es su *estratificación* interna. Ésta comprende tanto las «técnicas» como las «ideologías». Por técnicas entiendo los procedimientos que servían a la realización de las novedades tanto políticas como jurídicas o científicas. Piénsese, en el campo de la política, en la constitución, en la representación política, en el gobierno parlamentario; en el campo jurídico, en la codificación o en aquellas instituciones, como la limitación de la responsabilidad social, que permitían el desarrollo de la economía capitalista; y en el campo científico, piénsese en las técnicas de experimentación, para las ciencias naturales, o en las del análisis filológico e histórico, para las ciencias humanas. Por ideologías entiendo, en cambio, las teorizaciones de los procesos sociales provocados por la introducción de las nuevas técnicas. Consistían en vastas construcciones mentales, que trataban de ofrecer una imagen nueva del hombre y de la historia humana, remitiéndose a algunos principios filosófico-sociales: por ejemplo, el principio de la autonomía de la razón, el principio de libertad, de la centralidad del individuo, el principio del progreso. Fue en sus dimensiones ideológicas donde la modernidad mostró un rostro contrario a las ideas religiosas tradicionales: la imagen del hombre y de la sociedad que se afirmaba, era sentida, tanto por el que la proponía como por el que la combatía, como incompatible con los dogmas de la Iglesia católica.

En técnicas e ideologías se daba, sin embargo, una relación diferente según los intereses que prevaleciesen en los sujetos. El que estaba interesado sobre todo en la dimensión práctica de la modernidad y, por tanto, daba más importancia a la consideración de las técnicas, veía una relación más bien débil entre estas últimas y las ideologías, y en último término estaba dispuesto a negarla. Pero había quien afirmaba, en cambio, un vínculo muy estrecho entre las dos dimensiones: una no podría existir sin la otra. Las ideologías eran la justificación necesaria de las técnicas y estas últimas servían a la afirmación práctica de aquéllas.

Por fin, un último rasgo característico es que la modernidad reúne en sí misma importantes contradicciones. En ella tenemos el individualismo burgués, pero también los movimientos de masas; la afirmación del principio de libertad, pero también el impulso autoritario; la libertad de conciencia y los totalitarismos ideológicos; el Estado liberal y el Estado ético de cuño hegelia-

no; la libertad económica y el dirigismo estatal; el teísmo humanista y el ateísmo militante. Más aún: el proceso de la modernidad generó en el seno de la sociedad europea un potente impulso contrario, antimoderno, expresado bien sea en el tradicionalismo, es decir, en la exaltación de la tradición política o religiosa; bien sea en el irracionalismo, es decir, en el rechazo de la *raison* iluminista y del progreso como valores guía de la vida social. La antimodernidad se expresó también en el rechazo del modelo industrial y en la exaltación de la «comunidad», entendida como formación social originaria, de sangre y de cultura, y, en consecuencia, en el predominio de las razones del grupo social sobre las del individuo, y de los derechos de la comunidad sobre los del hombre.

La modernidad es, por tanto, un proceso histórico que produce tanto la propia justificación como la propia negación, y está ligada a esta contradicción interna. Vivió de ese contraste ideal y de los reflejos que éste tuvo sobre la forma del Estado, sobre la actividad económica, sobre el derecho, sobre la organización religiosa. Es en este cuadro tan complejo en el que se sitúa la reacción de la Iglesia católica, reacción que a su vez ha sido también diversa y compleja.

LA IGLESIA DESPUÉS DE LA REVOLUCIÓN

Para entender la reacción de los católicos ante las novedades políticas y religiosas producidas por la Revolución Francesa y por las revoluciones liberales de la primera mitad del siglo XIX, es preciso tener en cuenta dos puntos fundamentales.

El primero es que a la modernidad y a sus ideas se les podía mirar desde dos puntos de vista opuestos. Los defensores de la modernidad estaban interesados en el libre ejercicio de la razón, fuese política o científica, es decir, en el desarrollo de la ciencia o de un determinado proyecto político, de tal manera que respondiese sólo a la propia lógica interna, porque veían en esto algo éticamente debido. De ello dependía, en efecto, que a cada hombre se le garantizase una existencia social positiva y pacífica, y que se asegurase la suprema dignidad de cada individuo. El rechazo del cuadro religioso tradicional no era, pues, el interés primario, sino sólo una consecuencia.

En el centro del interés de los católicos estaba, por el contrario, el problema religioso. No rechazaban la idea de que la dignidad de cada hombre debiese estar garantizada; en todo caso se preguntaban si eso podría ser asegurado verdaderamente por las luces de la razón, o si, por el contrario, estaría mejor garantizado por la religión. Pero ellos se planteaban sobre todo una cuestión de principio. La soberanía de Dios, que es universal y, por tanto, abraza también las formas sociales de la existencia, ¿era conciliable con las nuevas realidades políticas? ¿O estas últimas debían ser radicalmente rechazadas, por negar la soberanía de Dios y reducir la verdad divina al rango de una

simple opinión, a merced de las pasiones humanas? Esta pregunta implicaba esta otra: ¿cuál debe ser la relación entre la fe cristiana y la cultura humana?

En efecto, el iluminismo había modificado profundamente el cuadro cultural general. En el Medioevo, la cultura europea, elaborada bajo la guía de la Iglesia, era una cultura homogénea, en la cual la única autoridad era la tradición cristiana, y la legitimidad social tenía un fundamento religioso. A partir del Renacimiento habían ido surgiendo poco a poco realidades sociales —piénsese en el culto a la antigüedad clásica, en el capitalismo financiero, en las ciencias experimentales, en la investigación filológica de la Biblia, en el Estado Moderno— que no se podían reconducir a la unidad orgánica de la cultura medieval y eran autónomas respecto a la visión teológica cristiana. No obstante, en la Edad moderna, la imagen cristiana del hombre y del mundo siguió siendo el punto necesario de referencia. La autonomía de sectores parciales de la realidad social era compatible con la idea de que la fe cristiana debía ofrecer el cuadro ideal general. Pero, a partir del siglo XVIII, la idea de «razón» como principio único de comprensión de la realidad y como principio arquitectónico de toda la realidad social, puso en crisis tal equilibrio. Las actividades humanas, autónomas respecto a la fe, que hasta entonces habían sido reales y parciales, aspectos de una lógica sectorial, fueron ahora unificadas en una nueva concepción global. Es decir, se asignó a la razón la tarea de crear las condiciones sociales para el propio libre ejercicio. La razón debía, pues, ser aplicada a todos los ámbitos de la existencia humana, con el fin de construir una sociedad perfectamente racional.

Todos los católicos, naturalmente, rechazaban esta pretensión, del mismo modo que se oponían a la idea de que todas las opiniones religiosas tuviesen el mismo valor y fuesen todas igualmente verdaderas o igualmente falsas, y que, por tanto, fuese necesario prescindir de ellas en la construcción de la nueva sociedad y del Estado. Pero estaban divididos respecto al juicio sobre las novedades aportadas por las revoluciones de principios del XIX. Los católicos liberales no sólo aceptaban las nuevas técnicas políticas, sino que se adherían también al principio de libertad, que consideraban válido tanto para el Estado como para la Iglesia. Esta última debería hacerlo propio, rompiendo los lazos tradicionales con el Estado y confiando en la fuerza de la verdad, que sólo puede ser transmitida en un clima de libertad.

En cambio, los católicos intransigentes oponían un rechazo total, en todos los planos, a las novedades revolucionarias. A sus ojos, la síntesis entre fe cristiana y cultura, realizada en el Medioevo, era la única aceptable para los cristianos. El ideal, por tanto, era la restauración de una sociedad culturalmente homogénea y fuertemente jerarquizada, que se apoyase en la autoridad de la Iglesia y refutase el principio de libertad. El punto de división entre los dos bandos era, pues, la relación entre fe y cultura. Los católicos liberales pensaban que la fe cristiana podía ser vivida plenamente también en las condiciones culturales creadas por las revoluciones liberales y, en consecuencia, distin-

guían la fe de sus encarnaciones históricas, principalmente de la medieval. Los intransigentes, en cambio, pensaban que la fe sólo podía ser plenamente vivida dentro de una determinada condición cultural, aquella que había triunfado en el Medioevo. No veían otra elección posible: la única realización histórica del cristianismo era la que aceptaba los principios teológicos vigentes en la cristiandad medieval.

La identificación o la distinción entre la fe y sus formas culturales es claramente un problema crucial. La expansión de la Iglesia católica durante los siglos XIX y XX en los países extraeuropeos mostró que la superposición entre el mensaje cristiano y la cultura europea era el verdadero punto crítico, y puso a la orden del día la tarea de la inculturación del cristianismo. Pero el mismo problema acompañó a lo largo de los dos siglos la relación entre la Iglesia y la modernidad. Una de las tareas mayores de la teología católica del XIX fue la de articular la relación entre la cultura y la fe, para evitar tanto su separación como su identificación.

LOS PAPAS DE LA MODERNIDAD

Los papas del siglo XIX no se dejaron encerrar en el debate teórico entre católicos liberales y católicos intransigentes. Insistieron con fuerza en el rechazo de la ideología liberal y no compartieron la convicción de los católicos liberales de que la libertad fuese el principio social fundamental; insistieron, en cambio, en el papel de la autoridad, tanto en la Iglesia como en la sociedad civil. De ese modo asumieron una posición ideal antimoderna. Pero no aceptaron la contraposición rígida y total al mundo moderno de los católicos intransigentes.

Se movieron, en primer lugar, en el plano diplomático, y buscaron acuerdos prácticos con los gobiernos liberales, que permitiesen un «modus vivendi» y evitasen al menos los encuentros violentos. Sin embargo, a partir del pontificado de León XIII, los Papas elaboraron una estrategia de acercamiento a la modernidad, destinada a durar mucho tiempo, hasta la mitad del siglo XX. Manteniendo firmes las reservas de principio, se declararon no contrarios a las nuevas técnicas políticas y sociales. No se trataba, ciertamente, de la plena aceptación de la modernidad: los Papas permanecían firmes en la idea de que los principios filosóficos y jurídicos subyacentes a la modernidad eran erróneos y perniciosos; pero era un paso que comprometía a la Iglesia en una confrontación no con las formulaciones teóricas, sino con los procesos históricos reales, y que consentía a los católicos implicarse en igualdad de condiciones en tales procesos. La diferencia de actitud ante las ideologías y ante las técnicas fue facilitada por su diversa condición en los últimos decenios del siglo XIX: las formas constitucionales y parlamentarias de gobierno obtenían un consenso siempre más vasto, mientras que en el plano ideológico contrastes

profundos oponían el liberalismo, ahora en crisis, el socialismo y el nacionalismo autoritario. Así, León XIII pudo declarar que los católicos eran libres para aceptar con segura conciencia el gobierno constitucional, el sistema representativo, las autonomías locales, y los animó a entrar en las contiendas electorales, si bien formando partidos propios (con excepción de Italia, a causa de la «questione romana»).

La misma actitud asume el Papa respecto de la cuestión obrera y el movimiento socialista. En la encíclica *Rerum novarum*, rechazó claramente las teorías socialistas, pero aceptó las nuevas técnicas sociales, es decir, los sindicatos obreros, la legislación social, la intervención del Estado en la vida económica nacional.

Este acercamiento a la modernidad fue llevado a la vida interna de la Iglesia por el sucesor de León XIII, el Papa Pío X. Éste debió enfrentarse al «modernismo», es decir, a un profundo movimiento intelectual que tendía a adaptar la teología, la historia eclesiástica y las ciencias bíblicas a las condiciones de la ciencia moderna. Para los modernistas se trataba de practicar con plena honestidad intelectual las técnicas de la investigación histórica y bíblica moderna, pero no sólo eso; se trataba también de aceptar sus principios inspiradores: la evolución de las creencias religiosas, la distinción entre contenido de fe y formas históricas, el valor de la subjetividad religiosa, la libertad de investigación.

Pío X reprimió duramente estas aspiraciones, porque las consideraba un peligro mortal para la fe cristiana. Pero admitió el recurso a las técnicas científicas: para defender la fe, los historiadores y los exegetas católicos podían e, incluso, debían conocer bien y practicar los métodos de las ciencias modernas. Por esta razón, en 1909 instituyó en Roma el Pontificio Instituto Bíblico, confiándolo al cuidado científico de los Jesuitas: una decisión destinada a desarrollarlos que el Papa no podía siquiera sospechar.

Pío X quiso que se recurriese a las técnicas científicas incluso para una reforma de gran significado, la de la liturgia. Ésta, en efecto, se basó en los resultados de investigaciones orientadas según un riguroso método histórico, que permitía, por ejemplo, para la vida de los santos, distinguir los elementos biográficos históricamente seguros de los legendarios, acumulados a lo largo de los siglos.

Contra el riesgo doctrinal, Pío X reaccionó también mediante la centralización del gobierno eclesiástico. La Curia romana se convirtió en un órgano de dirección y de control en todos los campos de la vida de la Iglesia, y las diócesis fueron sometidas a los poderes de intervención de los organismos centrales en una medida desconocida hasta entonces. La supremacía papal, sancionada por el Concilio Vaticano I, se expandía sin límites, y el principio de autoridad se convertía en el principio regulador de todas las cuestiones eclesiásticas. No se podría pensar nada más contrario a la imagen de la religión y

de la Iglesia que proponía la modernidad. Y, a pesar de todo, la tendencia a la centralización del gobierno se sirvió de técnicas propias de la modernidad. En efecto, uno de sus aspectos más importantes fue la codificación del derecho canónico, iniciada por impulso de Pío X y terminada —debido sólo a razones externas, relacionadas con la primera Guerra Mundial— después de su muerte, bajo su sucesor, Benedicto XV. A finales del siglo XIX, el derecho de la Iglesia estaba en una situación confusa, pues dependía de muchas fuentes de diversa naturaleza (unas legislativas, otras jurisprudenciales; unas privadas, otras públicas; algunas conciliares, otras papales), que se remontaban en parte al Medioevo y en parte a la Edad moderna, y que contenían normas todavía vigentes y normas abrogadas o caídas en desuso. La codificación pondría orden, unificando el cuerpo legislativo y pondría de relieve la unidad de la Iglesia y la autoridad del Papa. Pero la codificación, como es bien sabido, era una de las ideas del Iluminismo y de la Revolución: el *Código de Napoleón* era, de hecho, un emblema revolucionario. Por eso, cuando en el Concilio Vaticano I se planteó el problema de codificar también el derecho canónico, la respuesta fue negativa: aceptar un código para la Iglesia sería como aceptar un principio de la Revolución. Pero en los decenios que están a caballo entre el siglo XIX y el XX, la codificación perdió su rostro revolucionario: en efecto, aparecieron dos códigos, el prusiano y el suizo, que eran expresión de una tendencia conservadora. La codificación se convirtió, pues, en una pura técnica y eso hizo posible codificar también el derecho de la Iglesia. Así, en 1917, después de dos mil años de vida, la Iglesia tuvo su código de leyes universales, de origen puramente papal, y de este modo salió de una situación que la mantenía en unas condiciones ya superadas por todos los estados europeos continentales gracias al movimiento de modernización del derecho.

Concluyendo, en la medida en la que se admitieron las técnicas pero rechazando las ideologías de la modernidad, los Papas pusieron en marcha un proceso que podríamos llamar de modernización sin modernidad. Pero al final, esto rebasaría los límites impuestos por los Papas: las técnicas no son nunca totalmente neutras, y la confrontación que ellas permitían con las demás tendencias culturales, abriría el camino en los decenios siguientes a nuevas relaciones con la modernidad.

ENTRE LA PRIMERA Y LA SEGUNDA GUERRA MUNDIAL

Los años inmediatamente siguientes a la primera Guerra Mundial vieron un intento de aproximación a la modernidad política particularmente significativo, por situarse en Italia y, por tanto, por su proximidad a la Santa Sede: el nacimiento del Partido Popular Italiano (PPI). El hecho de que un partido político se propusiese como banderín de enganche de los católicos era una novedad para Italia, pero no para otros países europeos; era, por tanto, una nove-

dad relativa. Lo verdaderamente nuevo eran los principios: en primer lugar, la aceptación plena de la lógica política moderna y, por tanto, de la conflictividad política como dato constitutivo del orden político; en segundo lugar, la aconfesionalidad. El PPI no quería ser el brazo político de la Iglesia y se presentaba como el portador de un proyecto de naturaleza política (si bien inspirado en la concepción cristiana de la vida social), en torno al cual pedía el consenso de los católicos y también de los no católicos. La novedad suscitó grandes entusiasmos y fuertes resistencias, pero no encontró obstáculos en el Papa Benedicto XV y sus colaboradores. Pa recía abrirse así un nuevo capítulo en la relación entre la Iglesia y la modernidad, en el que se reconocería la autonomía de la política.

Pero la experiencia tuvo una rápida caída. El PPI fue arrollado por la llegada del fascismo y la Iglesia tuvo que relacionarse con algo que a nosotros se nos muestra también hoy como una forma de la modernidad, la autoritaria. Pero éste es un juicio que en los años veinte y hasta finales de los treinta muy pocos católicos habrían suscrito. Los nacionalismos radicales, que en aquellos dos decenios asomaban a la escena política de varios países europeos, aparecían como el polo opuesto respecto a la modernidad, tal como se había configurado entre el siglo XVIII y el XIX. En efecto, inculcaban el principio de autoridad, el respeto a la tradición, la solidaridad orgánica, el rechazo del individualismo, el culto a la identidad nacional. La Iglesia, por tanto, saludaba en ellos la superación de aquel liberalismo contra el que había combatido a lo largo del siglo XIX, y descubría un clima cultural que podía congeniar con la propia visión teológica: en efecto, el principio de autoridad, que ahora constituía el sello de la concepción católica tanto de la religión como de la sociedad, inspiraba también muchos ambientes laicos y se propagaba como un principio de renovación de toda la sociedad. Esta consonancia entre la teología católica de la época y la cultural del momento daba a ciertos católicos la sensación de que se estaba a las puertas una nueva época para el catolicismo.

El Papa Pío XI, sin embargo, no se hacía muchas ilusiones. Podía aceptar, incluso favorecer, acuerdos prácticos con el régimen fascista: piénsese en los pactos Lateranenses, con los que se resolvió la vieja «*questione romana*»; pero era consciente del fondo anticristiano de la ideología fascista, porque ponía al Estado y no a Dios en el vértice de toda la realidad espiritual, y por eso exigía la obediencia absoluta y casi el culto, como a un nuevo dios. Todavía más claro era, a los ojos de Pío XI, el carácter anticristiano del nazismo. Pero el Papa, para encontrar una alternativa ideal a los totalitarismos, no se dirigió a las democracias liberales, herederas del liberalismo decimonónico: para él también ellas estaban basadas sobre principios contrarios a la fe cristiana. Por el contrario, contra las tendencias totalitarias, levantó a la Iglesia. Así en cierto sentido, entró en pugna con el fascismo. En su persona fuerte y autoritaria, Pío XI representó la antítesis de Benito Mussolini, *il Duce* del fascismo; y no retrocedió ante el uso de las técnicas de movilización de masas, de las que se

servía el fascismo y que, por otra parte, la Iglesia había experimentado ya con éxito durante la primera Guerra Mundial. Así, el Papa retomaba, en una situación profundamente cambiada, la estrategia ya tomada por los Papas en el siglo XIX: adoptar las técnicas de la modernidad y rechazar las ideologías; en este caso, la ideología de aquella nueva forma política que era la política de masa.

A ella, opuso Pío XI la «doctrina social cristiana». Ésta había comenzado con las enseñanzas de León XIII, pero bajo Pío XI alcanzó el culmen de su importancia: se trataba de una propuesta global de reconstrucción social, con la que la Iglesia definía una vía propia, opuesta tanto al liberalismo como al fascismo y al comunismo, basada en el principio de autoridad (por tanto, antiliberal) y en principios de la ética cristiana (justicia, verdad, amor) y, por tanto, antitotalitaria. Con esto la tendencia antimoderna de la Iglesia alcanza el ápice: no era posible avanzar más.

Pero durante el pontificado de Pío XI, apareció un signo de cambio: la obra de un pensador francés, Jacques Maritain, que en un libro de gran éxito, publicado en 1936, *Humanisme intégral*, proyectó una nueva articulación entre fe y cultura. La idea medieval de «cristiandad», basada sobre la fe cristiana y sobre la autoridad de la Iglesia, debería ser sustituida por una «nueva cristiandad», fundada sobre las consecuencias sociales de la fe (por ejemplo, la dignidad de la persona humana), que, siendo perfectamente racionales, pueden ser compartidas por todos, también por los no cristianos, y, por tanto, fundada sobre la libertad.

Esta hipótesis fue fuertemente contestada en el interior de la Iglesia, porque según algunos acrecentaba en una medida intolerable la tasa de secularidad en el pensamiento y en la práctica católica. Pero, por otro lado, era insuficiente para reconstruir la relación entre los católicos y la sociedad moderna, porque conservaba la idea de «cristiandad», es decir, de un régimen orgánico en el que la unidad del saber y la coherencia de la organización social se remontaban en último término a la fe cristiana. Se trataba de una perspectiva inaceptable para el pensamiento político moderno, que asume como principio fundamental la autonomía de la ciencia y de la actividad política. De hecho, el mismo Maritain abandonó en los años cuarenta la hipótesis de una «nueva cristiandad» y se adhirió a la tradición democrática, descubierta por él en los Estados Unidos, que, en su opinión, tenía genuinas y profundas raíces evangélicas. Sin embargo, a pesar de este límite, la hipótesis de una «nueva cristiandad» retomaba, si bien en términos muy distintos, la idea de los católicos liberales del siglo XIX, es decir, que el cristianismo no estaba ligado necesariamente a una cultura antimoderna, sino que podía encontrar en la modernidad un interlocutor con el que mantener fructuosas relaciones para ambos.

Pero otro trágico suceso contribuyó, hacia fines de los años treinta, a resquebrajar la relación entre los católicos y el tradicionalismo social: se trata de las persecuciones raciales desencadenadas por el nazismo en Alemania a partir

de 1938. Ellas mostraron el rostro repugnante de un régimen que se remitía a aquella imagen de sociedad orgánica y tradicional que había sido cultivada también por los católicos. Estos descubrieron que el totalitarismo no era lo opuesto a la modernidad, sino que, al contrario, era una de sus formas, y la peor de ellas. Fue lógico, pues, que su atención se dirigiese a aquella otra forma de la modernidad política que eran las democracias liberales.

DESPUÉS DE LA SEGUNDA GUERRA MUNDIAL

La segunda Guerra Mundial abrió una nueva fase en las relaciones entre la Iglesia y la modernidad. Lo que la caracteriza es una percepción más cuidada de la naturaleza compleja de la modernidad. Esta no aparece ya constituida sólo por las técnicas (aceptables) y por las ideologías (inaceptables), sino que comprende también en sí misma los «valores», es decir, las verdades de orden práctico, que son conciliables con la fe cristiana e, incluso, expresan ciertas de sus potencialidades. Esto impulsó a no identificar ya los movimientos sociales con las ideologías: éstas ofrecen solamente una cierta interpretación de los fenómenos sociales, pero no constituyen su naturaleza profunda; en realidad, son sobre todo una deformación del sentido originario de los movimientos sociales, que son de naturaleza ética. Éstos, en efecto, reciben el impulso y la capacidad de acción de ciertos principios morales, como son el sentido de la libertad y de la autonomía personal, la aspiración a la justicia y a la solidaridad, el deseo de la fraternidad universal.

Esta nueva fase de la relación con la modernidad fue también una consecuencia de la distinción más clara entre fe y cultura. Las dos realidades tienen ciertamente relaciones estrechas entre sí, pero la fe cristiana no se identifica con una cultura, y puede ser propuesta y vivida en el interior de todas las culturas. Si se mira a las grandes culturas extraeuropeas, esto significaba el fin del eurocentrismo. Pero la distinción valía también para las relaciones con la modernidad. Es decir, se abandonaba el proyecto de construir (o reconstruir) una cultura «cristiana», opuesta a la modernidad, y se aceptaba la cultura moderna como el lugar ideal en el que la fe cristiana debía buscar el propio espacio. Con esto cambiaba el papel de la «doctrina social cristiana»: ésta no se presenta ya como un proyecto global de reconstrucción de la sociedad en términos cristianos, sino que se convierte en la proposición de algunos valores fundamentales de la convivencia social, a los cuales se confía un papel crítico en el interior de los procesos sociales en acto, sea en la sociedad nacional, sea en la internacional.

La reacción contra los horrores del totalitarismo y la devastación de la guerra coincide también con el descubrimiento de que las ideas de la historia constitucional moderna respondían a exigencias de verdad y de justicia. La reappropriación de la historia constitucional europea por parte de los católicos se

inició con el reconocimiento del «Estado de Derecho» (*Rechtsstaat*) como una exigencia de orden natural instituida por Dios (Pío XII). El otro viraje decisivo fue la aceptación de la democracia, no entendida como una pura técnica de gobierno, sino como principio constitutivo de la recta relación entre los ciudadanos y el poder político, tal como se deduce del Evangelio (J. Maritain) o como resultado del orden divino fundado sobre la creación (Pío XII). El reconocimiento de las ideas políticas de la modernidad alcanza su cumplimiento con la afirmación de que los «derechos humanos» son una categoría no sólo aceptable, sino absolutamente fundamental para la regulación de toda la vida política (Pío XII, Juan XXIII).

Otro paso hacia la modernidad se llevó a cabo cuando, entre los principios sociales fundamentales, junto a la verdad, a la justicia y al amor, se colocó la libertad (Juan XXIII). El mayor obstáculo en este camino seguía siendo, sin embargo, el derecho a la libertad religiosa, sancionado en las constituciones de los estados democráticos. Los católicos se resistían contra él, porque les parecía que aceptarlo quería decir renunciar a la convicción de que el cristianismo es la verdadera religión. El concilio Vaticano II superó esta oposición: es decir, mantuvo firme el principio de la verdad del cristianismo, pero afirmó que cada hombre tiene el derecho a buscar la verdad y a practicarla, una vez que esté convencido de haberla alcanzado, sin sufrir ninguna restricción por parte de la autoridad civil, porque la relación entre el hombre y Dios supera la competencia del Estado. La tarea del Estado es, en efecto, la de tutelar los derechos de los ciudadanos; por tanto, el único modo en el que puede y debe honrar a Dios y a la religión es garantizando la libertad religiosa. Este fue el paso más grande de la Iglesia hacia la modernidad. El catolicismo no es ya la religión de la autoridad, como había sido presentado durante mucho tiempo, sino la religión de la conciencia, que nace y se desarrolla sólo en un clima de libertad.

Contemporánea a estos desarrollos fue la tendencia a vislumbrar también en la otra vertiente de la modernidad, la de la socialidad, una gran inspiración ideal, en virtud de valores conformes con la visión cristiana del hombre. A partir de Juan XXIII, los Papas manifestaron su aprecio por los valores humanos contenidos en la experiencia histórica del movimiento obrero, en la organización de los sindicatos obreros, en el desarrollo económico, en el proceso de socialización que caracteriza la sociedad moderna.

En el fundamento de los nuevos juicios sobre la actividad política, social y económica, está el principio, reconocido por los Papas del siglo XX y proclamado por el concilio Vaticano II, de la legítima autonomía de las realidades terrenas. No significa independencia de Dios y de su ley moral, sino independencia de la autoridad de la Iglesia. Tanto la política como la economía o la actividad social son regidas por sus propios principios internos y reciben legitimidad de la búsqueda del propio fin según las propias reglas, sin interferencia de la autoridad religiosa. De este modo fue reconocido por la Iglesia aquel

in t e r s del hombre moderno por el ejercicio libre de la razón, que al comienzo de esta relación he presentado como una de las características de la modernidad.

Lógicamente, el principio de autonomía vale también para la investigación científica. En los primeros años del siglo XX, la autonomía de las ciencias religiosas había sido la piedra de toque: su admisión o rechazo dividía a los católicos entre modernistas y antimodernistas. Pero cuanto más nos acercamos al fin del siglo, tanto más pacífico se hace el reconocimiento de que también las ciencias religiosas gozan de una legítima autonomía. Si se exceptúan ciertas pretensiones inspiradas en una filosofía de la religión que hoy no tiene ya seguidores entre los católicos, se puede afirmar que las otras aspiraciones de los modernistas, ligadas a la autonomía de la investigación, son plenamente acogidas hoy en la Iglesia católica.

CONCLUSIONES

Dos siglos de relaciones discrepantes y sin embargo fecundas entre la Iglesia y la modernidad: ¿qué dirección siguieron?

Lo que aparece desde el punto de vista histórico es una dinámica de mutuo reconocimiento y aproximación entre la religión y la modernidad, que ha cerrado el ciclo de conflictos inaugurado por la crítica iluminista de la religión. Por un lado, la Iglesia ha integrado en su visión del hombre y de la sociedad los pilares de la modernidad (la distinción de las competencias políticas respecto de las religiosas, la laicidad del Estado, los derechos humanos, la libertad religiosa, la libertad de la ciencia), ha revalorado la realidad secular y se ha empeñado en afirmar los principios de libertad, de justicia y de solidaridad en el ordenamiento social y político. Así, la crítica iluminista hacia la Iglesia perdió su terreno.

Por otra parte, la modernidad occidental ha perdido una parte de su seguridad y comienza a manifestar dudas sobre la propia capacidad de alcanzar los fines que se ha señalado. Sus fautores han renunciado al carácter cuasi-religioso que tenía, y han abandonado el proyecto de redención laica del hombre y la confianza ingenua en el progreso ilimitado; han descubierto también que en la razón iluminista no estaban presentes sólo los gérmenes de la libertad y de la igualdad, sino también los de la opresión y la violencia. Al mismo tiempo, están más dispuestos que en otro tiempo a reconocer el papel positivo desarrollado por la Iglesia católica respecto al establecimiento de límites a las tendencias absolutistas del Estado moderno y a garantizar las bases éticas de la vida democrática.

Esta percepción positiva de la religión corresponde a la renuncia de la Iglesia a situarse en la esfera estatal como una institución oficial, a la que la autoridad política garantiza una situación de privilegio y de exclusividad religio-

sa, y a la elección de proponerse, por el contrario, como una libre institución religiosa, la cual, aun manteniendo firme las propias convicciones sobre la verdad del cristianismo, acepta la confrontación con la pluralidad de las posiciones ideológicas presentes en la sociedad.

Esto ha comportado una gran ventaja para la Iglesia: desde el momento en que ella no aparece ya como una institución coercitiva, dotada de un poder mundano, se manifiesta sin equívocos el carácter religioso y espiritual de su misión; lo cual es indispensable para el anuncio del Evangelio en la sociedad moderna. Pero la religión no se ha convertido por ello en un puro asunto privado, limitado a la esfera de la vida individual. Al contrario, la Iglesia está presente en el campo de la vida pública, obviamente no del modo que le garantizaba el Estado confesional.

La nueva forma de presencia pública consiste en el hecho de que la Iglesia suscita públicamente cuestiones sobre la pretensión de ciertos ámbitos de la vida social (el mercado, el Estado, la investigación científica y tecnológica) de funcionar sin tener en cuenta las normas morales, sino sólo sobre la base de una pura lógica sistémica, que funda una autoafirmación incontrolada. Frente a la pretensión inhumana de los mercados capitalistas de regular la vida económica según mecanismos impersonales y amorales, la Iglesia recuerda la responsabilidad hacia las necesidades de los individuos y de la colectividad y pone en guardia contra los daños humanos, sociales y ecológicos que puede provocar la pretensión del mercado de autorregularse, excluyendo toda interferencia de las reglas morales. Frente a la pretensión de los Estados de defender a cualquier precio la propia soberanía nacional y la propia supremacía de superpotencia, incluso poniendo en peligro la vida y los bienes de innumerables hombres, la Iglesia recuerda que la política debe ser dirigida por un ideal ético, el «bien común», y por el respeto a los derechos humanos. Frente a la pretensión de la ciencia y de la tecnología de progresar sin tener en cuenta las consecuencias que las investigaciones tienen sobre la persona humana, la Iglesia recuerda la responsabilidad del científico respecto a la vida y la dignidad del hombre. De este modo, la Iglesia ejerce un papel público, en cuanto pone en discusión la normatividad de los datos de hecho presentes en la sociedad contemporánea y estimula un debate público sobre estos temas, contribuyendo a definir las relaciones entre determinados ámbitos de poder (el mercado, el Estado, la ciencia) y el entero cuerpo social.

Pero de este modo, la Iglesia también define de nuevo sus relaciones con la modernidad. De hecho las funciones cuya pretensión de autoregulación incontrolada critica la Iglesia constituyen los ejes de la modernidad. Pero, si bien se mira, la crítica de la Iglesia no es una crítica de la modernidad, sino más bien de formas específicas y contingentes de la misma; es más, una crítica que supone propiamente la aceptación por parte de la Iglesia de los principios fundamentales de la modernidad, es decir, la libertad individual y la diferenciación de las estructuras sociales. Con otras palabras, se trata de una crítica

interna a la modernidad contra formas particulares de esta última desde un punto de vista que no es antimoderno. Se puede decir incluso que con sus críticas, la Iglesia sostiene propiamente los valores de la modernidad —la dignidad del hombre, la vida humana, la libertad—, re velando el carácter incompleto de su realización. La modernidad alcanzó sus metas sólo a la mitad: consiguió extender la racionalidad política y técnica, pero no logró garantizar aquellos valores (la dignidad humana, la libertad de todos los individuos, la convivencia pacífica) que constituían el corazón de su proyecto de transformación de la existencia humana. Hoy se está verificando la alianza entre el humanismo religioso y el humanismo laico: las dos tradiciones espirituales, la del cristianismo y la de la modernidad, se unen en el esfuerzo por salvar al hombre del desarrollo incontrolado de la racionalidad técnica, puesta al servicio de la voluntad de poder, y es casi paradójico que sea precisamente la Iglesia, que tanto combatió la modernidad, la que hoy defiende sus razones morales y le ayuda a salvarse de la lógica inflexible e inhumana de sus mismas creaciones.