

There are no translations available.

Autor: Roberto PERTICI, filósofo

En una reciente intervención intenté señalar, aunque en un modo muy sintético, la modernidad con la que la Iglesia buscó hacer las cuentas en el Concilio Vaticano II. Lo hizo – escribí- con las “grandes narraciones ideológicas de siglo XIX” que resultaron victoriosas en la segunda guerra mundial: la liberal-democrática y la marxista.

Subrayé el gran optimismo que había rodeado los trabajos conciliares y su conclusión. Juan XXIII y Pablo VI, con la mayoría de los obispos, esperaban que la actitud dialogante -la búsqueda del encuentro con el mundo en todas sus articulaciones– habría de reabrir una interlocución que había llegado a faltar. A una Iglesia que se mostraba más “madre” que “maestra”, que exhortaba sin condenar, que no excluía a nadie, el mundo contemporáneo habría de volver a dirigirse hacia él confiado y benévolo.

No han pasado todavía sesenta años y no es difícil constatar que las cosas han llegado a ser muy diferentes. Precisamente desde los años del Concilio comenzó un proceso de descristianización de las sociedades occidentales, especialmente europeas, que las está transformando en sociedades post-cristianas, ¿Por qué? El problema es obviamente enorme: trataré de afrontarlo en modo extremadamente esquemático, tanto para hacer emerger algunas reflexiones.

He escrito conscientemente “desde los años del Concilio” y no “a causa del Concilio”, porque también en este problema se debe evitar el sofismo del “post hoc, ergo propter hoc” [después de esto, por lo tanto debido a esto]. No es que el Concilio – como buscaré mostrar – no haya incidido, ya que ese proceso se habría desarrollado igualmente, si bien con formas y ritmos diferentes que no es fácil suponer, aun cuando el Concilio no se hubiese llevado a cabo o hubiera tomado un carácter diferente. Porque – este es el problema verdaderamente decisivo – justamente en los años en los que el Concilio se estaba desarrollando la modernidad daba un gran salto hacia adelante, lo que creó una situación en muchos aspectos completamente nueva respecto a la que la asamblea de los obispos había examinado y respecto a la cual estaba tomando posición.

En la segunda mitad de los años Sesenta comenzaban a emerger las grandes mutaciones

culturales inducidas por el abrumador desarrollo económico-social hecho realidad desde 1950 y que duraría hasta 1973, con el inicio de la crisis petrolífera. El historiador inglés Eric J. Hobsbawm llama a estos veinticinco años "the golden Age" [la edad dorada], el economista francés Jean Fourastié – lo he recordado – "les trente glorieuses" [los treinta gloriosos] (para él el comienzo era 1945). Para el 80% de la humanidad – afirma Hobsbawm – el Medio Evo terminó de golpe en los años Cincuenta, o mejor se advirtió el final en la década posterior. Se trató de un fenómeno mundial: se tuvo una fase de crecimiento también en el bloque soviético y en el que entonces se llamaba el "tercer mundo", con un aumento espectacular de la población y de las expectativas de vida.

La Constitución "Gaudium et spes" advierte que está ocurriendo algo gigantesco. La parte introductoria, bajo el título "La condición del hombre en el mundo contemporáneo", lo escribe con letras claras: "El género humano se halla en un período nuevo de su historia, caracterizado por cambios profundos y acelerados que progresivamente se extienden al universo entero. Los provoca el hombre con su inteligencia y su dinamismo creador; pero repercuten luego sobre el hombre mismo, sobre sus juicios y deseos individuales y colectivos, sobre sus modos de pensar y sobre su comportamiento para con las realidades y los hombres con quienes convive. Tan es así esto, que se puede ya hablar de una verdadera transformación social y cultural, cuyos reflejos repercuten también en la vida religiosa?"

Hay que releer en esta perspectiva los párrafos: "Cambios profundos"; "Cambios en el orden social"; "Cambios psicológicos, morales y religiosos"; "Los desequilibrios del mundo moderno". Pero ese documento no puede darse cuenta en el fondo – ni el historiador puede exigirlo – de lo que estaba ocurriendo. Señalamos solamente algunos procesos:

- 1) el fin del mundo rural, la extinción de la clase campesina en Occidente y su declinación también en los países atrasados;
- 2) las grandes migraciones internas e internacionales;
- 3) la urbanización extendida y el nacimiento de las megápolis;
- 4) el desarrollo de la instrucción media y superior y la explosión de los inscritos en la universidad;
- 5) el nuevo protagonismo de las mujeres, derivadas del fuerte aumento del componente femenino en la población universitaria y del ingreso de las mujeres casadas en el mercado laboral: en Estados Unidos eran el 14% en 1940, el 50% en 1980.

En síntesis: estaban en vía de disolución toda una serie de situaciones en las que la presencia católica era tradicionalmente hegemónica, aun cuando ya había sido sacudida por la anterior industrialización y por sus efectos socio-culturales.

Son las mujeres y los jóvenes los verdaderos protagonistas de esta revolución cultural. Los "baby-boomers", en el nuevo bienestar que viven sus familias, invaden los colegios y las universidades hasta entonces poblados por los vástagos de la élite y trastornan las estructuras. La instrucción masiva crea una brecha cultural entre padres e hijos: en poco tiempo se forma una enorme distancia histórica que separa las generaciones nacidas antes de 1925 de las nacidas después de 1950. En un mundo que ahora ha dejado atrás el "paradigma conservador", su politización solo puede darse hacia la izquierda, porque no disponen de otro vocabulario y de otra forma de antagonismo, aunque el suyo sea un marxismo espurio respecto al de la vulgata comunista.

En esos mismos años explota un nuevo feminismo, mucho más radical que el típico de la tradición socialista, basado tradicionalmente en la reivindicación de derechos sociales y políticos.

Lo femenino y lo juvenil son dos universos a los que la "Gaudium et spes" dedica sólo señales muy genéricas y descontadas, pero que son precisamente los vectores de transformación. Emergen vastos movimientos de masas, cuyo elemento unificador y caracterizador es el prepotente resurgimiento de la "cultura de la revolución" o de la "pasión revolucionaria" (utilizo una expresión de François Furet): esto es, de la idea que el único modo verdaderamente decisivo y resolutivo de mutación político-social es el que rompe radicalmente con el pasado. Pero muchos historiadores hoy tienden a creer que el efecto más duradero de esos movimientos es otro: una "revolución individualista", que proclama la superioridad absoluta del sujeto respecto a todo vínculo social de cualquier naturaleza: familiar, nacional o de clase.

Hobsbawm observa que el significado más relevante de estas mutaciones fue que, implícita o explícitamente, ellas rechazaban el orden de las relaciones humanas establecido por una larga tradición histórica y sancionado por las convenciones y las prohibiciones sociales. Para la cual la revolución cultural de los años Sesenta y Setenta puede ser entendida como el triunfo del individuo sobre la sociedad o más bien como la ruptura de los hilos que en el pasado habían ligado a los hombres al tejido social. "El viejo vocabulario moral de los derechos y de los deberes", escribe Hobsbawm, "de las obligaciones recíprocas - del pecado y de la virtud, del sacrificio, de la conciencia, de los premios y de las penas -, no podía ser traducido al nuevo lenguaje de la gratificación inmediata de los deseos". Y agrega: "Las instituciones más duramente golpeadas por el nuevo individualismo moral fueron en Occidente la familia tradicional y las Iglesias tradicionales, la cuales conocieron un colapso visible en el último tercio del siglo. El cemento que había mantenido compactas las comunidades de los católicos romanos se desmoronó con una velocidad asombrosa". Y ahora comenzamos a entender por qué.

2. La sociedad radical

Las estadísticas que ya entonces fueron recogidas y estudiadas proporcionan datos impresionantes. Limitémonos a Italia: si en 1956 todavía el 69% de los italianos iban regularmente a Misa los domingos, ya en 1962 el porcentaje se había reducido al 53%, para llegar en 1968 al 40%. A esto se agrega la radical reducción de las tradicionales organizaciones católicas, especialmente de la Acción Católica, que en 1955 contaba con más de 3 millones y medio de adherentes, descendió en 1973 a 816 mil; la crisis de las vocaciones y el abandono difundido del sacerdocio, especialmente en los años posteriores a 1965; la análoga contracción de las vocaciones femeninas; la disminución de los bautismos y la menor participación en los sacramentos. Se asiste, en síntesis, a una emancipación general de la sociedad civil respecto a la sociedad religiosa: también quienes permanecen dentro de un horizonte religioso tienden ahora a privatizar su fe, a vivirla en la intimidad, sin reconocerle ningún rol público.

Emergía la que Gianni Baget Bozzo ha llamado la "sociedad radical": un advenimiento – esto se subraya – no previsto por el Concilio, que plantea una serie de desafíos inéditos.

El nuevo individualismo de masas tenía poco que ver con el del liberalismo tradicional y el del utilitarismo clásico. Se trataba de un individualismo liberado del concepto de racionalidad y del de naturaleza, que se identificaba más bien en una "cultura de la necesidad" al que le costaba reconocerse sujeto a alguna norma. En esta cultura, el sexo, quizás la más compleja de las necesidades humanas, adquirió una centralidad hasta ahora desconocida: la actitud hacia él se convirtió en la vara habitual para juzgar el carácter más o menos "progresista" de los movimientos y las instituciones.

Se asistía al declive del modelo moral cristiano que había sobrevivido a la secularización cultural y filosófica de los siglos XVIII y XIX, cuyos mayores exponentes se habían propuesto, en algunos aspectos, conservarlo y reformularlo en un mundo que ya no conocía la hegemonía del cristianismo. El disciplinamiento de la sexualidad a través de la familia monógama ha sido uno de los componentes fundamentales: había sobrevivido sustancialmente, incluso al final del régimen del "cristianismo", a su posibilidad de influir en la legislación y la vida política, pero ahora entraba inexorablemente en una crisis.

Se comprende el alcance de tal desafío para la Iglesia Católica, que por primera vez vio vacilar sus propios cánones éticos dentro del mismo "pueblo de Dios" y del variado mundo de la

investigación teológica. La sexualidad, la anticoncepción, los problemas del divorcio y del aborto, la condición homosexual, la mujer y la cuestión feminista, la situación del sacerdote y el celibato eclesiástico, fueron los problemas con los que la Iglesia tuvo que confrontar en esos años y posteriormente, hasta el día de hoy, frente a disputas públicas de sectores del mismo episcopado y a una inquietud teológica sin precedentes. Porque la secularización desplegada produjo un agujero negro entre las reglas de vida y moralidad de la Iglesia y la realidad de la conducta pública y privada a fines del siglo XX.

El final del régimen del "cristianismo", que muchos católicos conciliares habían esperado, se produjo de manera disruptiva e imprevista, lo que también planteó interrogantes a quienes lo habían invocado: así un gran historiador católico como Pietro Scoppola, que condensó sus reflexiones en un precioso volumen de 1985, titulado significativamente "La 'nueva cristiandad' perdida".

3. El impacto del Concilio

Estos procesos ocupan buena parte de los años Sesenta y Setenta, aproximadamente el pontificado de Pablo VI. En el mundo católico, sobre el cambio de época que estaba transformando la sociedad también se injertó el cambio eclesial: entre los dos procesos, distintos en origen y dinámica, se produjo como un entrelazamiento que produjo un efecto multiplicador, en el sentido de que el cambio eclesial se convirtió en uno de los factores, podríamos decir de los símbolos, del conjunto. Y viceversa, esto aceleró y de alguna manera magnificó el alcance de eso.

De por sí, el Vaticano II siguió una lógica "reformadora" ampliamente difundida a principios de los Sesenta. Todos saben que si la reconstrucción de la posguerra fue liderada por gobiernos conservadores moderados, a menudo por hombres nacidos todavía en el siglo XIX, los primeros años Sesenta fueron el momento de los "reformistas", a partir de la presidencia de Kennedy, de las socialdemocracias en el poder en los países escandinavos, desde la victoria del laborista Wilson en Gran Bretaña en 1964, hasta el lento crepúsculo de la hegemonía demócrata cristiana en Alemania que llevará a Willy Brandt al poder en 1969. En Grecia termina la era de Karamanlis, un hombre de centro derecha, y en 1963 sube al poder el demócrata Georgios Papandreu. En Italia es la hora del centro-izquierda, al final "liberado" por la Iglesia de Juan XXIII. En resumen, parece abrirse una era general de aperturas políticas y de reformas.

Pero también se sabe que este proceso reformador encalló o al menos no se correspondió con las expectativas generalizadas, que en cambio subieron cada vez más el listón: pensemos en el trágico declive de Kennedy o en las dificultades del primer centroizquierda en Italia. Por lo cual está la paradoja de que en los países donde la apertura política había sido mayor -pensemos en Estados Unidos, Alemania, pero también en Italia- la radicalización de los años posteriores a 1965 también fue mayor. El primer anuncio de la mutación es, quizás, la revuelta estudiantil de Berkeley a finales de 1964.

Ahora bien, con la prudencia necesaria, cuando se trata de una institución tan particular como la Iglesia católica, no es impropio intentar una comparación entre estas dinámicas "mundanas" y las de la Iglesia entre el Concilio y el posconcilio. El injerto de un proceso reformador en una "sociedad cerrada" (definición técnica, no un juicio de valor), que ha hecho de su inmutabilidad y de su "perfección" ("societas perfecta") sus rasgos distintivos, que se basa en una serie de creencias orgánicamente cohesionadas e impone comportamientos consistentes con ellas, puede tener diferentes efectos.

Por un lado, puede inducir a desplazar siempre hacia adelante el nivel de la reforma, afirmando que nunca está completa, de hecho, debe ser relanzada continuamente, porque los tiempos cambian continuamente y, a la larga, las inevitables lentitudes de la historia pueden empujar a los partidarios de este continuo cambio primero a la disidencia y luego a la fuga. Podemos llamar a esta posición, muy bien conocida por los estudiosos de los movimientos revolucionarios, como una revolución permanente: en esta perspectiva, siempre se debe apoyar el "resbalón" del cambio, relanzando continuamente el nivel.

Pero se puede presentar también otra reacción, que podríamos llamar del desencanto. No se puede llevar a cabo una "desmentida" formal de la fe creída y vivida por generaciones y generaciones, redimensionar creencias y prácticas hasta hace poco presentadas como vinculantes, sin introducir un "vulnus" irreparable en la auto-representación y en la percepción difundida de una institución. Es verdad: quedan las creencias de fondo, se trata de cambios presentados como accesorios, pero para muchos la fe vivida se nutría precisamente de esos aspectos que ahora son mandados al depósito, No quiero hacer un parangón irrespetuoso: pero si se mira bien, el comunismo europeo no se recuperó nunca después del final del mito de Stalin, porque para muchos el comunismo era precisamente eso: "¡Y ahora nos vienen a decir -pensaban y decían muchos militantes comunistas de los años Cincuenta- que tenían razón aquéllos contra los cuales hemos luchado durante décadas!".

Para estas instituciones "cerradas" en proceso de cambio -y el cambio es a menudo necesario y no puede posponerse- el verdadero problema es en cierto punto "poner fin a la revolución", si

no quieren desnaturalizarse completamente o terminar. Ya lo advirtieron Benjamin Constant y su amiga Madame de Staël entre 1795 y 1796, sobre la necesidad de preservar los resultados de la Revolución Francesa, sin ceder a reacciones imposibles, pero sin continuar ni siquiera en mutaciones continuas ni en nuevas fracturas. Una empresa que no es nada fácil, porque la lógica y la fuerza de las cosas a menudo prevalecen: basta pensar en el resultado del reformismo de Gorbachov en la URSS en los años Ochenta del siglo XX.

No se alarmen los lectores por estas referencias "mundanas" mientras reflexionamos sobre la Iglesia de la segunda mitad del siglo XX: porque —si se usan con prudencia— quizás puedan ayudar a entender algunas de las dinámicas del post-Concilio.

4. La revolución permanente

Para una parte del mundo católico, más allá de sus relevantes decisiones, el Vaticano II se convirtió en un gran mito colectivo, cargado de optimismo contra los "profetas de desventuras" que siempre habían condenado al mundo moderno, de contestación "desde abajo" de la jerarquía y de aspiraciones a una renovación difundida. La crítica de la Iglesia "constantiniana", la oposición a toda contaminación mundana del fenómeno religioso y de todo compromiso con el poder, fueron temas constantes: este nuevo catolicismo post-conciliar fue entonces desmarcándose de la jerarquía, dilatando con fuerza algunos temas presentes en los textos conciliares.

A ellos les importaba poco que esos textos no permitieran resultados tan radicales. El Concilio contaba como un "evento", cuyo "espíritu" autorizaba los desarrollos más audaces. Este fue el denominador común de la protesta católica que se desarrolló en la segunda mitad de la década de 1960, cuyos acontecimientos, en Italia y en el extranjero, son demasiado conocidos para que hablemos de ellos aquí. ¿Cuántos de esos jóvenes y menos jóvenes, clérigos y laicos, hombres y mujeres, decepcionados por el "punto de inflexión" de Pablo VI después de los primeros cinco años de pontificado, abandonaron las organizaciones católicas, abandonaron las parroquias, en fin, tomaron otros caminos, a menudo de naturaleza esencialmente política? ¿Cuántos se transformaron en católicos "dormidos", tal vez dispuestos a volver a la comunión eclesial cuando se presentara la oportunidad para el éxito de sus cargos?

Una parte de la diáspora católica de esos años tiene esta raíz. Pero conviene mirar también desde otra parte.

5. La lógica del desencanto

Un libro del sociólogo Guillaume Cuchet publicado en Francia en 2018, que tiene un título elocuente, nos da muchos elementos al respecto: "Cómo nuestro mundo dejó de ser cristiano. Anatomía de un derrame". Sobre la base de una gran cantidad de datos y encuestas ya publicados, Cuchet pone de manifiesto el colapso de la práctica religiosa y el declive del "sentimiento católico" incluso en la Francia profunda desde la década de 1960, con una tendencia precipitada desde 1965, el año en el que concluye el Concilio. En el trasfondo de su análisis está la mutación sociocultural de esa década, a la que también mencioné antes: pero en el mundo católico hay un elemento desencadenante específico, que es precisamente el Concilio. La pregunta que surge entonces es precisar lo que en el evento conciliar pudo provocar esta ruptura de la práctica religiosa después de 1965. A este nivel, evidentemente, los enunciados teológicos más o menos innovadores tienen poco impacto. Es sobre otros aspectos a los que se debe dirigir la atención.

Para comprender algo, Guchet recurren a un importante texto de 1976 del canónigo Ferdinand Boulard, uno de los principales sociólogos de la religión de mediados del siglo XX, que había participado en el Concilio como experto. Boulard explicaba que después del Concilio Vaticano II se había creado una brecha entre las "nuevas normas religiosas" que habían surgido y las del "pueblo cristiano tradicional": esta brecha podría explicar, al menos parcialmente, la crisis que se había abierto en la práctica religiosa, en las creencias y en la imagen generalizada de la Iglesia y el clero. En la religión cotidiana jugaron un rol importante algunos aspectos de la reforma litúrgica que podía parecer también secundarios, pero que no lo eran del todo en el plano psicológico y antropológico: el abandono del latín, el decirle tú a Dios, la comunión en la mano, el declive de una serie de prácticas obligatorias. En el ámbito de los artículos de fe, toda una serie de verdades antiguas terminaron brutalmente en el olvido – comenzando por los "novísimos": muerte, juicio, infierno, paraíso –, como si los mismos sacerdotes hubiesen dejado de creer en ellos o ya no supieran como hablar de ellos, después de haberlo hecho durante siglos en forma dramática y concluyente.

Otro campo en el que la coyuntura de los años Sesenta pudo desestabilizar a los fieles es el de la imagen de la Iglesia, de su estructura jerárquica y del sacerdocio. No se debe olvidar que la crisis católica de los años 1965-1978 fue en primer lugar una crisis del clero y de las organizaciones católicas. El abandono de la sotana y del hábito religioso, el creciente silencio de los sacerdotes sobre los "fines últimos", su politización generalmente de izquierda, el abandono del estado eclesiástico de un gran número de sacerdotes, religiosos y religiosas, a veces seguido de matrimonio, pareció a muchos fieles como una verdadera "trahison des clerics" (aquí Guchet retoma y adapta la conocida expresión de Julien Benda), comparable sólo

a las "déprêtrisations" efectuadas por la Revolución francesa (que también hubo en Italia, especialmente en el trienio jacobino 1796-1799, aunque en menor medida), con los efectos desestabilizadores sobre la vida religiosa que todos conocen.

Guchet recuerda oportunamente un escrito de Théodore Jouffroy, otro de esos geniales pensadores del siglo XIX -como Alexis de Tocqueville, de quien era un poco más mayor- que se interrogaron sobre las dinámicas y sobre el destino de las religiones. En una conferencia titulada "Du scepticisme actuel" (estamos en la década de 1830) afirmó que el cambio en la enseñanza oficial difunde el escepticismo entre los humildes, porque deducen que, si la institución fue "engañada" ayer, dando por inmodificable lo que por el contrario ha dejado de serlo, no se puede estar seguro de que la cosa no se repita también en el futuro.

Para Guchet, el Concilio Vaticano II abrió sobre todo el camino para lo que llama un "alejamiento colectivo de la cultura de la práctica obligatoria, cuya infracción implicaba un pecado mortal", una práctica obligatoria que ocupó un lugar central en el antiguo catolicismo. Esta cultura, que ha dejado vívidos recuerdos en quienes la hemos vivido, fue aún más rígida en el siglo XIX y en la primera mitad del siglo XX que anteriormente: se encarnaba en los preceptos de la Iglesia - la santificación de los domingos y de las fiestas, justamente, "de precepto"; la confesión y la comunión al menos en Pascua; el ayuno y la abstinencia de carne los viernes... -que fueron visualizados como los principales "deberes religiosos" del cristiano. En los años del posconcilio estas obligaciones canónicas se mantuvieron en parte, pero se hicieron menos vinculantes y tal vez seriamente relativizadas en la práctica. Ahora bien, la hipótesis de Guchet es que el final de la insistencia pastoral sobre el carácter obligatorio de esos preceptos y el declive del discurso sobre los "fines últimos", que se presentaron imprevistamente al fin del Concilio, han jugado en el plano colectivo un rol fundamental en la ruptura de la práctica religiosa, sobre todo en los niños y en los jóvenes, a quienes estas obligaciones les habían sido presentadas como los fundamentos de la vida cristiana.

Porque es precisamente el abandono de la práctica religiosa por parte de los jóvenes el elemento que desencadena la crisis, entre 1965 y mayo de 1968. Se puede agregar que era difícil que una generación que estaba viviendo la revolución individualista, de la que hemos hablado antes, pudiera entender todavía el lenguaje de las obligaciones y de las prescripciones y no los visualizara como residuos de una religión formal y represiva. Lo demuestra el impresionante derrumbe del sacramento de la confesión, cuya amplitud estadística es subrayada por Guchet: en 1983, sólo uno de cada cien franceses se confesaba al menos una vez al mes (en 1952 eran 15) y 69 no se habían confesado jamás (en 1952 eran 37). Esta caída libre de la confesión en el giro de pocos años constituye de por sí un hecho sociológico y espiritual del que quizás historiadores y sociólogos todavía no han evaluado bien la gama completa: porque se trataba de una práctica que había modelado profundamente la mentalidad de los católicos desde hace tiempo, así como también las formas culturales de la culpa

personal y colectiva.

La *Gaudium et spes* (n. 49) exhortaba a instruir adecuadamente a los jóvenes, y esto preferentemente en el seno de la misma familia, Educados en el culto de la castidad, podrían pasar, a la edad conveniente, de un honesto noviazgo al matrimonio. El joven y la joven de finales de la década de 1960, en la plenitud de la "revolución sexual", también podían confesar que habían tenido relaciones sexuales antes del matrimonio y quizás usar anticonceptivos, pero no podían proponerse solemnemente no volver a cometer esos "pecados", como lo requería el catecismo que habían memorizado. Porque sabían perfectamente bien que no iba a ser así. A la larga ya no los confesarían más o, más a menudo, se alejarían del confesionario."

He simplificado la compleja y documentada argumentación de Guchet. Ella está seguramente conectada a la situación francesa, en la que gran parte de las masas católicas había formado parte tradicionalmente del "bloque de orden", desde los tiempos de la Restauración en adelante. Pero esto puede dar algún indicio y muchas observaciones interesantes para otros contextos nacionales y, en consecuencia, tener un alcance más general.

6. "Terminar la Revolución"

Todo este "viejo catolicismo" que ahora estaba siendo dejado de lado era un último residuo del "paradigma conservador", que perdió su última batalla precisamente dentro de la Iglesia, provocó sin embargo un descontento generalizado en una parte del mundo católico. Al mismo tiempo, el estilo y las actitudes de este "viejo catolicismo" eran ahora totalmente extraños a los tiempos que estaban cambiando y al estilo de vida de las generaciones más jóvenes, incluidos los sacerdotes, hasta el punto de que difícilmente habría sobrevivido aunque tantos sacerdotes hubieran mantenido mayormente la posición.

Para salir de la crisis que llegaba a desarticular a la Iglesia, era necesario –usando las palabras de Madame de Staël– "terminar la Revolución", poner fin a la revolución. Esta fue la tarea histórica de los pontificados de Juan Pablo II y de su inmediato sucesor, Benedicto XVI: lo cual no significaba operar una "restauración" –como se ha dicho y repetido por parte de críticos internos y externos a la Iglesia–, sino preservar y administrar los frutos fundamentales del Vaticano II sin fugas hacia adelante y posteriores trastornos. Significa entonces que Wojtyła y Ratzinger han sido Papas "conciliares", pero comprendieron que para consolidar y dar paz a la Iglesia nacida del Vaticano II era necesario, de alguna manera, mitigar definitivamente los desórdenes del post-Concilio.

7. El advenimiento de la post-modernidad

Sin embargo, sus pontificados pueden leerse también en otra perspectiva: como un intento de responder al nuevo salto que estaba dando la modernidad desde finales de los Setenta. Parecía una autocrítica, en realidad era un desarrollo: se habla con frecuencia de posmodernidad (del exitoso volumen de Jean-François Lyotard, "La condición postmoderna. Informe sobre el saber", publicado en 1979), pero se podría hablar también de "hiper-modernidad". Los principales componentes de la cultura del siglo XIX, precisamente aquellos con los que el Vaticano II acababa de confrontarse, quedaron reducidos al rango de "grandes narrativas", que ya habían perdido consistencia y capacidad de incidir en un mundo radicalmente cambiado.

Podemos retomar los rasgos esenciales de esta nueva cultura con la provocadora caracterización que ha proporcionado un crítico suyo, el filósofo neo-iluminista italiano Maurizio Ferraris:

1) la "puesta entre comillas" del mundo, para el cual no existen más la verdad, la realidad, la objetividad, sino solamente la "verdad", la "realidad", la "objetividad". Los intelectuales, que por naturaleza son "deconstructores", lo saben bien: Quitar esas comillas sería un acto de violencia inaceptable o de ingenuidad infantil. Estamos inmersos en los fenómenos, no tenemos contacto con las cosas: por eso debemos mirar con recelo a quien se considere poseedor de una verdad.

2) la revolución deseante: el deseo constituye en sí mismo un elemento emancipador. Por eso se subraya el rol político del cuerpo, elaborando una crítica de la moral como estructura represiva.

3) la desobjetivización: la idea de que las que habitualmente se llaman la objetividad, la realidad y la verdad son una ilusión o un arma ideológica de un poder sutilmente violento. La vanalización del aforismo nietzscheano: "no existen hechos, sino solamente interpretaciones" se repite desde entonces en cada aula universitaria.

Se ha llegado entonces a la paradoja de que la Razón con R mayúscula, en nombre de la cual la civilización moderna había dirigido y ganado tantas batallas contra la Iglesia, había sido de

algún modo dejada de lado y redimensionada por los últimos exponentes de la modernidad. El mismo método filológico-histórico, que había revolucionado la crítica bíblica y la historia de los orígenes cristianos –también en esto poniendo en graves dificultades a la cultura eclesial– ya no parecía asegurar ninguna objetividad a la historiografía, que corría el riesgo de ser reducida a una forma narrativa sin pretensión de “cientificidad”.

Es evidente el desafío de nuevo tipo que esta cultura emergente trajo a la Iglesia, ya no en nombre de la razón y la historia, sino de la crítica del principio de verdad: porque a la existencia de una “verdad objetiva” de la que el cristianismo es portador, incluso Pablo VI, en su momento más dialógico, no renunció: “Para los que aman la verdad, la discusión siempre es posible. Pero los obstáculos de índole moral aumentan enormemente las dificultades, debido a la falta de suficiente libertad de juicio y acción y por el abuso dialéctico de la palabra, no ya orientada a la búsqueda y expresión de la verdad objetiva, pero puesta al servicio de metas utilitarias preestablecidas” (“Ecclesiam suam”, n.106).

La confrontación con la posmodernidad y sus resultados nihilistas fue, repito, peculiar de los pontificados de Juan Pablo II y Benedicto XVI. Y aquí también se asiste a otra paradoja: que su magisterio acabó por reiterar el carácter absoluto de los principios morales y la centralidad de la razón, refiriéndose a una actitud por así decir “kantiana” y también a un cierto iluminismo. En un importante discurso en marzo de 2005, por lo tanto, unas semanas antes de su elección al pontificado, el cardenal Ratzinger afirmó:

“El cristianismo [...] definió siempre a los hombres, a todos los hombres sin distinción, criaturas de Dios e imagen de Dios, proclamando en términos de principio, si bien en los límites imprescindibles de los ordenamientos sociales, la misma dignidad. [...] En este sentido, el iluminismo es de origen cristiano, nacido no por casualidad propia y exclusivamente en el ámbito de la fe cristiana. Allí donde el cristianismo, contra su naturaleza, se ha convertido lamentablemente en tradición y religión de Estado. [...] Ha sido mérito del Iluminismo haber vuelto a proponer estos valores originales del cristianismo y haber vuelto a dar a la razón su propia voz. El Concilio Vaticano II, en la Constitución sobre la Iglesia en el mundo contemporáneo, ha vuelto a poner en evidencia la correspondencia entre cristianismo e Iluminismo, buscando llegar a una verdadera reconciliación entre la Iglesia y la modernidad. [...] Con todo esto es necesario que las dos partes [Cristianismo e Iluminismo] reflexionen sobre sí mismos y estén dispuestos a corregirse. El cristianismo debe recordar siempre que es la religión del ‘logos’. Esto es fe en el ‘creator spiritus’, en el espíritu creador del cual proviene todo lo real. Precisamente ésta debería ser hoy su fuerza filosófica, en cuanto el problema es si el mundo proviene de lo irracional, y la razón no es otra cosa que un ‘subproducto’, quizás también dañino, de su desarrollo, o si el mundo proviene de la razón, y ésta es en consecuencia su criterio y su meta. La fe cristiana se inclina por esta segunda tesis, teniendo así, desde el punto de vista puramente filosófico, muy buenas cartas para jugar, a pesar de que

es la primera tesis que muchos consideran hoy como la única 'racional' y moderna. Pero una razón que surge de lo irracional, y que es, en definitiva, irracional en sí misma, no constituye una solución a nuestros problemas".

Esta batalla anti-relativista ha resultado un fracaso sustancial, también porque rompió actitudes y mentalidades ya mayoritarias en el mundo de la cultura y de los medios de comunicación, produciendo una larga serie de manifestaciones de rechazo, que empañaron la imagen de Benedicto XVI. A esto se agrega una amplia resistencia también en la institución eclesiástica, que dejó solo a ese Papa en algunos momentos decisivos: el proyecto de buscar un diálogo crítico con la posmodernidad, que era al mismo tiempo un desafío en los temas de la vida, la racionalidad del hombre y la libertad religiosa, se cerró con su renuncia al pontificado.

8. Para concluir

En algunas intervenciones anteriores, traté de esbozar mis impresiones como observador sobre el momento actual de la Iglesia. Con Francisco y su séquito, ella ha reanudado para apoyar la "precipitación" de la posmodernidad, corriendo conscientemente el riesgo, que para algunos es también una oportunidad, de superar al "catolicismo romano" tal como se había estructurado en los últimos siglos, con la esperanza de realizar una inculturación cristiana del nuevo "Zeitgeist":

Por esto hoy la Iglesia de Francisco ha puesto posteriormente en sordina el discurso sobre los "fines últimos", insistiendo por el contrario sobre temas más políticos como la ecología, las migraciones, las nuevas pobrezas, que la post-modernidad delega voluntariamente en la Iglesia, vista por ella como una agencia ética entre tantas:

Por otra parte, asistimos al intento de relanzar en formas nuevas el "paradigma conservador" (como, por ejemplo, hace el estadounidense Rod Dreher), con el riesgo calculado de convertirse durante mucho tiempo –para decirlo con Tocqueville– en "una hueste de fervientes fanáticos en medio de una multitud de incrédulos":

Pero si se mira bien se trata de la confrontación entre dos minorías. Es difícil entender cuánto de estos debates y de estos problemas llega al enrarecido y cada vez más anciano "pueblo cristiano", que provisto de una mascarilla, higienizado y distanciado socialmente, ha tenido el

permiso de volver a las iglesias los domingos.