

EL PROBLEMA DEL MODERNISMO SOCIAL: APUNTES PARA UNA "LECTURA" DE LA EXPERIENCIA POLÍTICA ITALIANA CONTEMPORÁNEA

POR

DANILO CASTELLANO (*)

1. La encíclica *Pascendi* (8 septiembre 1907) afirma que, desde el punto de vista teológico, el Modernismo es "la síntesis de todas las herejías" (n. 76). Pero llama la atención sobre el hecho de que no es una mera doctrina, sino "un único cuerpo bien compacto, donde el que admite una cosa debe aceptar necesariamente el resto" (n. 76). Por consiguiente, el Modernismo es una teoría que, en cuanto tal, no tiene relevancia sólo desde el punto de vista teológico: pretende tener (y en cierta medida tiene) relevancia filosófica, ética, política y social. Incluso se podría decir que el Modernismo tiene relevancia desde el punto de vista teológico precisamente por ser, en primer lugar, una doctrina "filosófica". La misma encíclica *Pascendi* empieza exponiendo la denominada "filosofía" del Modernismo, que estaría caracterizada por: a) el *agnosticismo*, es decir, la teoría que afirma que el hombre no puede acceder al conocimiento de la realidad y, por tanto, tiene que conformarse con el conocimiento de los fenómenos; b) la *inmanencia vital*: verdad y vida serían equivalentes; la vida, por tanto, se convierte en mera experiencia subjetiva no como vía para la búsqueda del principio, sino como principio ella misma de la verdad; c) el consiguiente *subjetivismo*, que eleva el denominado "juicio privado" (es decir, la con-

(*) Trad. del italiano de C. García.

ciencia individual) a expresión de la razón libre o autoconsciente de la propia divinidad inmanente (como señala, por ejemplo, Giovanni Gentile) (1), con lo cual el subjetivismo representa también la premisa del ateísmo, disfrazado, en un primer momento, de panteísmo.

2. Se debe tener en cuenta que la encíclica *Pascendi* es un documento del magisterio pontificio que toma en consideración (y por tanto condena) errores que ya se habían asentado precedentemente. En otros términos, el Modernismo no es una doctrina y un acontecimiento exclusivo de principios del siglo pasado; no se puede limitar a pocos decenios, aunque se presente como un virulento fenómeno cultural, eclesial y social típico de dicho período. Posee raíces antiguas que se remontan a León XIII, que tuvo que afrontarlo a finales del siglo XIX (en concreto, el 8 de septiembre de 1899), cuando se sintió obligado a publicar una encíclica dirigida al clero francés con la cual, de hecho, condenaba la filosofía kantiana. La misma *Pascendi* afirma que el Modernismo tiene sus raíces doctrinales en el Protestantismo; en efecto, es un desarrollo de dicha doctrina. Pero quizá el Modernismo tenga raíces aún más lejanas. Y esto es así no sólo porque el Luteranismo esté impregnado de gnosticismo, sino sobre todo porque, al ser una aberración del intelecto, tiene su último origen en el rechazo del orden natural, es decir, del orden de la creación. Es por eso que no sólo no ha sido "derrotado" históricamente, sino que "emerge" continuamente como intento del hombre de sustituir a Dios. Como veremos más adelante, se trata de una cuestión realmente actual, no sólo desde el punto de vista teológico dogmático, teológico moral y eclesial, sino también filosófico, ético y político.

3. Antes de seguir adelante, intentemos identificar la esencia del Modernismo. Tal vez el autor que mejor lo ha hecho sea

(1) Cfr. G. GENTILE, *Il Modernismo e l'enciclica Pascendi*, ahora en *Il Modernismo e i suoi rapporti fra religione e filosofia*, Opere, vol. XXXV, Florencia, Sansoni, 1962, pág. 45.

Giovanni Gentile, el cual considera que el Modernismo está caracterizado por la *inmanencia como filosofía*, es decir, por la absoluta inmanencia divina de la historia. En la historia se manifestaría lo divino, pero lo divino es el hombre, mejor dicho, el pensamiento del hombre. Con lo cual también se podría afirmar que el Modernismo se caracteriza por cinco (pseudo)principios: a) el *principio del subjetivismo* (que marcaría el final de la vieja metafísica, la cual, a juicio de los modernistas, creía conocer lo real fuera del hombre y del pensamiento); b) el *principio de la razón inmanente y, por tanto, libre* (que conduce al primado absoluto de la conciencia, tal y como la entiende el Protestantismo y su secularización, es decir, el naturalismo); c) el *principio de la religión como necesidad inmanente satisfecha con la elaboración racional del objeto que se ha encontrado en el espíritu* (lo cual significa que la filosofía sería creadora de Dios o, mejor, de su imagen); d) el *principio de la verdad como identidad del espíritu* (como observa la encíclica *Pascendi*, la verdad coincidiría con la vida, con el hacerse, con el autodeterminarse); e) el *principio (político) de la democracia* (entendida como auténtico autodeterminarse de la identidad histórico-sociológica de los pueblos y/o de los individuos).

Estos (pseudo)principios constituyen la premisa en la que se basan (o creen poder fundarse) las tesis del Modernismo social. Pío X, en la encíclica *Pascendi*, se centra en cinco cuestiones políticas de extrema actualidad a principios del siglo pasado.

a) La primera cuestión se refiere al *origen de la autoridad y la legitimidad del poder*, respecto de la cual los modernistas cometen dos errores. El primero surge de la tesis que afirma que, en la Iglesia y en la sociedad política, la autoridad no debe proceder "de fuera, es decir, inmediatamente de Dios", sino que debe ser "emanación" de la colectividad de las conciencias; el segundo nace de la justificación de la legitimidad con referencia exclusiva a su origen (que, además, se asocia erróneamente al "juicio privado" mencionado, *rectus*: a la voluntad del sujeto); en otros términos, los modernistas no consideran en absoluto la legitimidad del poder desde el punto de vista del ejercicio. No lo

pueden hacer, porque la autoridad, para ellos, es estrechamente dependiente de la voluntad de los consocios; no estaría guiada por un criterio racional (entendiendo la racionalidad en el sentido clásico), sino por orientaciones contingentes de los gobernados. Su fundamento sería el *consenso*, entendido modernamente, es decir, como adhesión voluntarista (una adhesión sin argumentos) a un proyecto cualquiera. De ahí deriva la tesis según la cual hay que dar la vuelta a la jerarquía, no sólo dentro de la Iglesia [“que el Papa derive de la Iglesia, y no viceversa”, afirmó, por ejemplo Tyrell, propuesta heredada y defendida por Giovanni Gentile] (2), sino también en la sociedad familiar (que los padres ejerzan la autoridad por mandato de los hijos), en la sociedad civil y política (que los gobernantes sean gobernados por los gobernados: técnica de los sondeos, etc.).

b) La segunda cuestión está estrechamente ligada a la primera, y tiene que ver con el *problema de la democracia* no como simple forma de gobierno, sino como fundamento del gobierno.

No se trata de la democracia entendida como confrontación dialéctica y por consiguiente como *vía* para llegar a la verdad (*per plures melius veritas inquiritur*, había afirmado rotundamente Sinibaldo de Fieschi), sino de la democracia que se presenta ella misma como verdad, aunque sea como verdad histórica, es decir, mudable, porque depende de la voluntad contingente del Estado o de sus asociados. La verdad de la democracia (moderna), entonces, sería histórica porque es necesariamente evolutiva, perennemente cambiante. Sólo así la verdad podría identificarse —como quiere el Modernismo— con la vida, ser “verdad viviente”.

Por tanto, ni siquiera se trata de la democracia como gobierno de muchos, aunque la extensión de la participación activa en la vida política a la mayoría es una condición necesaria para que la razón pueda denominarse libre e liberadora: libre, porque no está vinculada a verdades metahistóricas, y liberadora porque sólo extendiendo a todos la posibilidad del acuerdo consigo mismos, el poder no sería heterónimo ni un mal.

(2) Cfr. *Ibid.*, pág. 69.

c) La tercera cuestión está representada por la *separación del Estado de la Iglesia*. Dicha separación, que no es —es importante subrayarlo— *distinción*, supone la reivindicación de la absoluta autonomía de lo temporal, mejor aún, de su independencia. Independencia, ¿de quién y de qué? Independencia de Dios y de sus leyes. También de la ley natural, es decir, de la ley inscrita en el orden de la creación; orden que —no lo olvidemos— no es susceptible de ser conocido por el denominado principio del *agnosticismo*, y que es inaceptable por el citado postulado de la *democracia moderna*. Un autor contemporáneo ha hablado de la apostasía del Estado respecto de la Fe, y ha recordado que la autonomía (tal y como la entiende el Modernismo y tal y como la reivindica el Estado moderno) ha conducido al mismo Estado a sustituir en todo y por todo a la Iglesia (3). La separación, entonces, no cabe duda de que comporta la primacía del Estado respecto de la Iglesia. Pero el Estado, al tener que expresar en su propio ordenamiento jurídico un orden sociológico determinado, por coherencia con el postulado de la *democracia moderna* tiene que tener un orden ético evolutivo, es decir, ningún orden o, si se prefiere, cualquier orden considerado ético según la costumbre. En otras palabras, estamos ante la ética sin verdad (4). Así, el orden social coincide con el orden público, con cualquier orden público.

d) La cuarta cuestión deriva de la tercera: la separación del Estado respecto de la Iglesia comporta el *sometimiento de la Iglesia al Estado*. Así, bajo la aparente exaltación de la libertad, se instaura la esclavitud. La fórmula de Cavour “la Iglesia libre en el Estado libre”, lejos de reconocer a la Iglesia la libertad que le es debida, afirma que es libre de la libertad del Estado. En otros términos, sólo el Estado sería libre, y libre según la *libertad negati-*

(3) Cfr. C. F. d'AGOSTINO, *Per un'Italia da ricostruire: Savoia ed il Re!*, Roma, Editrice L'Alleanza Italiana, 1947, reed. 1996, pág. 38.

(4) A este respecto, es significativo, por ejemplo, el título de una antología de ensayos de Uberto Scarpelli, que, positivamente, tiene que acabar afirmando que ética y costumbre son equivalentes (cfr. U. SCARPELLI, *L'etica senza verità*, Bologna, Il Mulino, 1982).

va; por tanto, sólo él tendría el poder (que para el Estado sería libertad) de reglamentar (y, según algunos, incluso de instituir, reglamentando) la vida social, en la cual se incluye también la Iglesia, o mejor, las Iglesias, los cultos, las creencias. El ordenamiento jurídico (positivo) del Estado sería la última y suprema referencia; y no olvidemos que, para los modernistas, el Estado es el producto (en perenne evolución) de la *democracia moderna*, tanto cuando se expresa en la soberanía del Estado como cuando lo hace mediante la soberanía popular. La Iglesia, en última instancia, dependería del hombre, de su denominado "pensamiento", más aún, de su opinión. Por tanto, la Iglesia se reduce a una de las numerosas asociaciones "reconocidas" por el Estado, lo cual desembocaría en la coherente conclusión laica, desde el punto de vista político-jurídico, del Modernismo "religioso" o, mejor dicho, de su modo de entender la Iglesia.

e) La quinta y última cuestión está relacionada con la instancia modernista de la *Inestabilidad Institucional y del ordenamiento*. Pío X denunció la tesis modernista, ya condenada sustancialmente por Pío IX con la encíclica *Qui pluribus* (9 noviembre 1846), según la cual "en la Iglesia no debe existir nada estable, nada inmutable" (n. 54). Obviamente, al papa Sarto le preocupaba, sobre todo, la Revelación. Pero esta tesis modernista también tiene relevancia social y política, porque desemboca en el coherente rechazo de la institución y del derecho en sí. Todo lo que es institucional es, como lo dice la palabra misma, estable. Ahora bien, los modernistas consideran la estabilidad como la "enyesadura" de la vida, la jaula del espíritu, la tumba del devenir. En suma: la institución sería enemiga de la *democracia moderna*, que considera necesaria la evolución permanente y radical, también en lo que respecta al derecho: la justicia, en lugar de ser el fundamento del derecho, se convierte en el producto del derecho positivo, a su vez hijo de la ley, entendida como acto de voluntad del Estado (o de la colectividad de las conciencias). Que quede bien claro: los modernistas no llegan a defender la supresión de la institución, ni de la Iglesia ni del Estado, pero de hecho limitan su papel, haciendo de la institu-

ción el instrumento para imponer la voluntad de las denominadas fuerzas políticas prevalentes. Por consiguiente, la institución se convierte en el medio para hacer posible la *democracia moderna*, siempre totalitaria tanto en su expresión "fuerte" como en su expresión "débil". En otros términos, la institución es, en el plano político, un instrumento para la realización del arbitrio.

4. Estas cuestiones eran ya de gran actualidad a principios del siglo xx, y lo siguen siendo, a pesar de tres acontecimientos significativos que al menos aparentemente intentaron ofrecer nuevas (aunque contrastantes) soluciones. Dichos acontecimientos son: a) el Concordato de 1929 entre la Iglesia y el Reino de Italia, con el cual formalmente (pero sólo formalmente) algunas fuerzas políticas laicas restauraron el Estado católico; b) la Constitución de 1947/48, que marcó un cambio de tendencia respecto a 1929, al introducir el Estado agnóstico y laico (aunque fuese según un principio de laicismo un tanto especial, como veremos más adelante), con la participación determinante de los católicos; c) el Concilio Ecuménico Vaticano II, que sólo aparentemente supuso un "cambio de rumbo" doctrinal en materia de relaciones entre el Estado y la Iglesia.

Pero se debe observar previamente que a Pío X se le dejó solo. Es cierto que a veces se llevaron a cabo, incluso con excesivo celo, las disposiciones disciplinares de la encíclica *Pascendi*, pero dicha ejecución respondía más a las exigencias de una pasiva obediencia que a una auténtica comprensión de la gravedad del asunto. Faltó un auténtico compromiso en la refutación del error, y el necesario espíritu de oposición constructiva respecto del Modernismo social y político. Como es sabido, Pío XI se vio obligado a denunciar dicha situación en la encíclica *Ubi arcano* (23 diciembre 1922). Efectivamente, el Papa Ratti afirmó que "son muchos los que creen o dicen que toman en consideración las doctrinas católicas sobre la autoridad social, el derecho de propiedad, las relaciones entre capital y trabajo, los derechos de los obreros, las relaciones entre Iglesia y Estado, entre Religión y Patria, entre clase y clase, entre Nación y Nación, sobre los derechos de la Santa Sede y las prerrogativas del Pontífice romano y del Episcopado, sobre los derechos sociales del mismo Jesucristo, Creador, Redentor y

Señor de los individuos y los pueblos". Pero después —continuaba la denuncia del Papa Ratti— "hablan, escriben y, lo que es peor, actúan como si no tuvieran que seguir [...] las doctrinas y las prescripciones solemne e invariablemente citadas e inculcadas en numerosos Documentos pontificios, en concreto de León XIII, Pío X y Benito XV". Pío XI no vaciló en afirmar que "esta especie de Modernismo moral, jurídico, social no [es] menos condenable que el Modernismo dogmático".

La dolorosa constatación y la severa admonición de Pío XI confirman que los católicos, incluso el clero y en ocasiones los Obispos, carecían de una auténtica formación católica sobre estas importantes cuestiones, que, en alguna ocasión, creyeron erróneamente que se podían resolver por medio de compromisos más o menos maquiavélicos.

A finales de la segunda guerra mundial, el Modernismo social y político vuelve a "resurgir". Fue incluso recibido como una "conquista". Y todo ello fue favorecido por diversas causas. Aquí recordaremos solamente dos. A las fuerzas políticas liberales y democráticas occidentales, les resultó fácil presentar al Estado católico como sinónimo de Estado fascista. Sobre todo porque el fascismo, hijo del liberalismo (entendido en *lato sensu*) y del Modernismo político, había resuelto la "cuestión romana" dando, en el caso que aquí nos interesa, renovado vigor al artículo 1 del Estatuto "albertino" (de Carlos Alberto). El segundo factor procede de la doble victoria americana, militar y cultural, que contribuyó al renacimiento del Modernismo político, mediante la imposición del mito del Americanismo puesto al día, contrapuesto al comunismo como modelo de sociedad bárbara.

La trampa del anticomunismo, ya utilizada en la primera posguerra de Occidente (entendiendo por Occidente el liberalismo), fue usada nuevamente para combatir al comunismo y, sobre todo, para instaurar la sociedad liberal en esas sociedades católicas que todavía no habían cedido del todo al asalto del laicismo (basta recordar la resistencia al *Risorgimento** por parte de Italia).

* El *Risorgimento* fue un movimiento histórico italiano del siglo XIX que tenía como objetivo la consecución de la unidad italiana y la instauración de un ordenamiento jurídico liberal (N. d. T.).

No es casualidad que se hablara de la Resistencia como de un nuevo *Risorgimento*, ni que se aprobara, con la contribución determinante de los católicos (lo que a primera vista podría parecer realmente paradójico), una Constitución que plantea como base la soberanía popular o, lo que es lo mismo, la anti-realeza de Cristo. En un primer momento, Pío XII intentó, en vano, orientar a los católicos, que emprendieron desde la constituyente el camino del liberalismo político, es decir, del Modernismo social, anteponiendo —como escribieron y declararon abiertamente desde los años cuarenta (5)— la libertad al bien. En otras palabras, y como reconocen incluso algunos estudiosos de orientación laica (6), De Gasperi “borró de un plumazo” la doctrina social católica, optando por el Estado moderno, y oponiéndose, por tanto, a la instauración del Estado católico. Pío XII, vencido, creyó ilusoriamente que habría podido controlar la derrota, es decir, intentó condicionar el Modernismo social desde dentro, con un partido de católicos unidos, con el más “clerical” de los partidos, aunque fuese un partido anticatólico. Ciriaco De Mita,

(5) Giorgio Tupini, en una edición clandestina de *La punta*, periódico romano juvenil de la DC, cuando aún no se había terminado la segunda guerra mundial, afirmó que el fin del hombre es la libertad, no el bien. Dicha afirmación iba en contra del Centro Político Italiano que, basándose en los principios de la ética social católica, sostenía exactamente lo contrario. Es significativo que el artículo se titule: “¡Molho!”. No se trata de una posición personal. De Gasperi también estaba de acuerdo. En el discurso pronunciado en ocasión del inicio de la campaña electoral sobre el referéndum institucional y la Constituyente, en la Basílica de Massenzio en Roma, el 11 de mayo de 1946 (cfr. texto en *Il Popolo*, Roma, n. 111, 12 mayo 1946, después en A. DE GASPERI, *Discorsi politici*, vol. I, Roma, Edizioni Cinque Lune, 1956, pág. 100), afirmó que “la libertad es el bien supremo”. Además, Giuseppe Spataro explica que De Gasperi, en 1943, había adoptado una posición que iba contra el mismo Centro Político Italiano. En *Il Popolo* publicó un artículo. Pero también confió en una carta su opinión sobre el argumento al mismo Spataro: “para nosotros [democristianos] —escribió De Gasperi— no existe nada más que una libertad” (G. SPATARO, *I democristiani cristiani dalla Dittatura alla Repubblica*, Verona, 1968, pág. 338), es decir, la libertad moderna, es decir, la libertad liberal o modernista.

(6) D. SETTEMBRINI, *Storia dell'idea antiborghese in Italia 1860-1989*, Roma-Bari, Laterza, 1991, pág. 422. Recientemente esta tesis ha sido propuesta de nuevo por Giuseppe Bedeschi (cfr. G. BEDESCHI, *Le ideologie politiche in Italia dalla Costituente al centrismo*, Turín, CIDAS, 2003, pág. 27).

como secretario de la DC (Democracia Cristiana), calificó de intolerante al Estado católico (7): en 1986 se certificaba oficialmente, mejor dicho, se autocertificaba, que la teoría y la práctica seguidas por el partido "oficial" de los católicos italianos compartían los postulados del Modernismo social y político.

Haber ofrecido apoyo desde el punto de vista político al Modernismo no fue en absoluto un hecho indiferente, sino que impuso el planteamiento de estrategias complejas, destinadas de todas formas a fracasar, porque eran exclusivamente "defensivas". Y lo que es peor, obligó a intentar defensas absurdas, empezando por la Constitución republicana, forzosa y arbitrariamente interpretada como Constitución católica. Sobre todo impidió "denunciar" el Modernismo político y sus consecuencias. Por tanto, el hecho no fue en absoluto "neutral"; sino que más bien representó el camino para el renacimiento del mismo Modernismo dogmático en el sentido de la Iglesia. Es verdad que todo ello fue propiciado por un contexto cultural que, aunque fuese con significativas y diferentes prácticas, presentaba una común matriz que sobre todo algunos "clericales" (8) erróneamente consideran que es fruto del Cristianismo: así, se afirma con el candor de la ignorancia (y esto es especialmente significativo, sobre todo porque revela un dogmatismo ideológico), que la "modernidad" es hija del Cristianismo. En efecto, según esta tesis, el Cristianismo habría dado lugar a la Ilustración. Bastaría pensar en lo que escriben incluso los teólogos de provincia, repetidores convencidos y acérrimos de la tesis que afirma que las "ideas de libertad y de justicia y de igualdad vehiculadas por este pensamiento están en perfecta sintonía con el Evangelio" (9).

(7) Cfr. C. DE MITA, *Intervista sulla DC*, a cargo de A. Levi, Bari, Laterza, 1986, págs. 199-200. Sobre este argumento, en sentido crítico respecto del Modernismo político, véase AA.VV., *Questione cattolica e questione democristiana*, Padua, Cedam, 1987.

(8) Uso aquí el término "clerical" en la acepción de Del Noce, que define el "clericalismo" como la búsqueda del acuerdo con la presunta "ala más activa" de la historia, con el objetivo de insertarse en ella (cfr. A. DEL NOCE, *Tramonto o eclissi dei valori tradizionali?*, en U. SPURTO - A. DEL NOCE, *Tramonto o eclissi dei valori tradizionali?*, Milán, Rusconi, 1971, pág. 201).

(9) Cfr. M. QUALIZZA, *Il cristianesimo ha fatto fiorire l'Europa*, en *La vita cattolica*, Udine, a. LXXX, n. 30, 2002, pág. 8.

La cultura dominante, sobre todo la que se imparte en las Universidades pontificias y católicas, así como, consiguientemente, en los Seminarios, repite desde hace tiempo *eslóganes* similares que, por una parte, son la prueba de que Pío XI tenía razón, y, por la otra, demuestran que no tiene en consideración ni siquiera lo que escriben diversos pensadores contemporáneos de orientación liberal sobre las dificultades intrínsecas de las denominadas ideas ilustradas ni sobre el carácter sustancialmente irreconciliable de Cristianismo e Ilustración (10).

Por tanto, era "natural" que la mayoría de los padres conciliares (no sólo los italianos, sino también los europeos y norteamericanos) entrasen en el Concilio con una personal "sensibilidad" modernista, al menos desde el punto de vista político, como lo demuestra el mismo dificultoso proceso de los trabajos del Concilio; y sobre todo lo demuestran las dificultades encontradas en la elaboración del texto de la Declaración sobre la libertad religiosa. Los trece esquemas necesarios para llegar al texto de la *Dignitatis Humanae*, los controvertidos debates a que dieron lugar, los desacuerdos y polémicas son la prueba de que el Modernismo político (que un partido del Concilio intentaba legitimar oficialmente) es contrario a la doctrina católica, tal y como había sido enseñada constantemente desde la cátedra de Pedro, es decir, por el magisterio pontificio. Los documentos del Vaticano II son, además, la prueba de que, aunque fuese con incertidumbres y dificultades, la Iglesia ha confirmado su doctrina tradicional.

Por supuesto, ha habido también novedades, que de todas formas no "reniegan" de las verdades precedentes; no son "superaciones" (por usar un término progresista) del magisterio anterior, que siempre ha promovido "el desarrollo de nuestras cogniciones, también respecto a la fe" —siguiendo las palabras de

(10) El "liberal" francés Ph. Bénétou, por ejemplo, ha explicado cuál es la diferencia sustancial existente entre la igualdad iluminista y la igualdad cristiana: el derecho iluminista a la igualdad "es el derecho a no tener nada en común que no sea este derecho"; la igualdad cristiana, por el contrario, acomuna a los hombres en el fin y en la dignidad (cfr. Ph. BÉNÉTOU, *Les langages des droits de l'homme*, en AA.VV., *Le christianisme ferment d'unité*, Bar le Duc, Editions Universitaires - ACCE, 1992, pág. 240).

Pío X—, “pero sólo en su género, es decir, en el mismo dogma, en el mismo sentido y en la misma sentencia” (n. 55).

Entonces, ¿dónde están los intentos de soluciones nuevas a las cinco cuestiones políticas abordadas en la encíclica *Pascendi* de las que hemos hablado antes?

El primer intento, como se recordará, lo encontramos en el Concordato de 1929. Considerado por algunos como un regreso de Italia a Dios (y, desde un cierto punto de vista, era un dato objetivo), no se tuvo en cuenta adecuadamente que todo Concordato es en sí y de por sí un *vulnus* para la Iglesia, y que, por tanto, el de 1929 entre la Iglesia y el Reino de Italia tampoco representaba la solución de la cuestión relativa a la separación del Estado respecto de la Iglesia. Es verdad que obstaculizaba su evolución natural, ya que impedía el sometimiento de la Iglesia al Estado, pero el Estado reivindicaba su propia independencia. Hasta el punto de que Mussolini (hegeliana y coherentemente con el postulado de la democracia moderna) justificó el acuerdo en base al argumento mayoritario: siendo católica la mayoría del pueblo italiano, el Estado se da como religión la religión católica. No se trató, como se escribió erróneamente, de una vuelta a un régimen de cristiandad. El Estado adoptó uno de los argumentos del Modernismo político para superar la “cuestión romana”, que incluía el asunto de la relación entre el Estado y la Iglesia. Así, contradictoriamente respecto al Concordato, se consideró que el inmanentismo constituía la vía para llegar a la solución definitiva.

El segundo intento se inscribe todavía más claramente en el ámbito del Modernismo político. Por una parte, mantiene el enfoque “concordatario” en lo que se refiere a la independencia de la Iglesia respecto del Estado y viceversa (a ambos se les reconoce como independientes y soberanos, artículo 7 de la Constitución) y, en una primera fase, en lo que se refiere al denominado principio de la mayoría religiosa (lo cual significa que la religión tiene relevancia para el Estado y en el Estado, si, y en la medida en que, cuenta sociológicamente y, sobre todo, cuenta limitadamente en lo que se refiere a las cuestiones de “orden público”). Pero, por otra parte, en oposición al Concordato, innovó radicalmente:

se constitucionalizaron los denominados principios de laicismo y de absoluta autodeterminación de la persona, los cuales, desde un punto de vista jurídico, son la coherente aplicación de la *Weltanschauung* del personalismo contemporáneo, cuya génesis hay que buscarla en el individualismo liberal. El primer principio, el del laicismo, implica —como escribe por ejemplo Francesco Paolo Casavola, redactor de la sentencia n. 203/1989 de la Corte constitucional italiana— que el ordenamiento jurídico garantiza la libertad de religión, no como adhesión a la verdad trascendente, sino como derecho de autodeterminación del ciudadano. El segundo principio, el de la autodeterminación absoluta, implica —como afirma la sentencia n. 13/1991 de la misma Corte constitucional (el redactor fue de nuevo Casavola)— en primer lugar la tutela de la “no-obligación”, es decir, el reconocimiento de la libertad *de* conciencia (que no es la libertad *de la* conciencia) (11) como poder de decisión de la persona, en una condición de absoluto “no condicionamiento” heterónimo (por tanto, en ausencia de prescripciones positivas del ordenamiento jurídico, pero se tendría que decir, extendiendo el ámbito de aplicación del principio, que también en ausencia de la ley de Dios y de la Iglesia) (12).

Por consiguiente, nos hallamos ante la aceptación del denominado *principio de immanencia* que, como hemos señalado, caracteriza al Modernismo, sea según la encíclica *Pascendi* sea según la interpretación del “modernista” Giovanni Gentile.

Bastará un ejemplo actual para demostrar la tesis y para probar que no es el resultado de un personal y discutible punto de vista, ya que es ofrecida *desde el punto de vista del adversario*, es decir, por los que “militan” en el Modernismo social. Recientemente (el 18 de marzo 2002) el gobierno de Berlusconi ha presentado en la Cámara de los Diputados de la República italiana un proyecto de ley en materia de libertad de conciencia, religión

(11) Para la distinción entre libertad *de* conciencia y libertad *de la* conciencia, véase D. CASTELLANO, *La razionalità della politica*, Nápoles, Edizioni Scientifiche Italiane, 1993, págs. 25-44.

(12) Sobre estas cuestiones, cfr. P. G. GRASSO, *Costituzione e secolarizzazione*, Padua, Cedam, 2002.

y creencia. El proyecto de ley gubernativo n. 2531/2002 presenta nuevamente, en sustancia, el precedente proyecto de ley n. 3947 del Gobierno de Prodi (no es, entonces, una cuestión de color político, ya que la *Weltanschauung* es compartida universalmente). Dicho proyecto pretende aplicar en su totalidad la Constitución de 1947/48, para lo cual es necesario "superar" el concepto mismo de "religión" y de "confesión religiosa", y acoger el de "creencia". Sólo así, por una parte, se podrían poner en práctica los dos principios de laicismo y de absoluta autodeterminación propios del ordenamiento jurídico y, por la otra, estarían reconocidos los "derechos humanos" fundamentales entre los que hay que incluir el de la libertad de creencia y de cambio *ad nutum* de religión por parte del sujeto (el denominado derecho a "desbautizarse").

El tercer intento, las consiguientes indicaciones del Vaticano II, supone una novedad meramente *metodológica*, no *doctrinal*. En otros términos, a pesar de la adopción del método propio del "personalismo", el Concilio Ecuménico Vaticano II no acogió (a causa de la contradicción intrínseca que se lo impedía), las tesis políticas del "personalismo contemporáneo", aunque habría podido esperarse que así fuera, teniendo en cuenta la formación personal de la mayoría de los padres conciliares. Basta recordar el documento más discutido, la *Dignitatis humanae*, para demostrar que la Iglesia ha confirmado la doctrina tradicional acerca de las cuestiones políticas mencionadas en la encíclica *Pascendi* (13). Algo difícil de comprender a causa del lenguaje y método utilizados, pero sobre todo a causa del "condicionamiento" de la cultura hegemónica que indujo, e induce todavía hoy, a caer en numerosos errores hermenéuticos incluso a los que, en la Iglesia, tendrían que haber sido (y ser) maestros.

5. No debe sorprender la "disociación" existente en ocasiones entre teoría y práctica, y que Pío XI, como hemos visto, tuvo

(13) Para profundizar la cuestión, y para una amplia documentación, cfr. D. CASTELLANO, *La verità della politica*, Nápoles, Edizioni Scientifiche Italiane, 2002, págs. 201 sigs.

que denunciar solemnemente y condenar al inicio de su pontificado. Mucho menos debe sorprender desde el momento en que dicha disociación, en Italia, fue debida a una discutible obediencia a directivas disciplinarias impuestas de hecho, con la intención de "dirigir" la derrota sufrida por Pío XII, por parte de los mismos católicos en la época de la Asamblea constituyente mencionada con anterioridad.

A este respecto, es significativo el hecho de que el abogado romano Carlo Francesco D'Agostino (que después de una efímera experiencia en 1943 en la DC clandestina, se ha opuesto al Modernismo social defendido y propugnado por dicho partido político) haya dirigido, en 1962, dos documentos a todos los padres conciliares: *De Christiana Republica* y *De Modernismo sociali*, en los cuales les pedía que se encargaran urgentemente de: 1) imponer el respeto del "sano" laicismo en campo político, es decir, el respeto de la distinción de tareas; 2) dar a conocer la Doctrina político-social de los Vicarios de Cristo, no conocida adecuadamente (y a veces incluso ignorada) por quienes deberían enseñarla y divulgarla; 3) señalar, desenmascarar y denunciar los errores de enfoque programático y de método de acción de todos los que operan en campo político-social; 4) establecer que las minorías católicas en los Estados de mayoría no católica rechacen su apoyo y nieguen su aportación electoral a los movimientos y partidos que no propugnen la necesidad de que los Estados y sus presidentes reconozcan y acepten plenamente la autoridad de los Vicarios de Cristo.

Es difícil decir si, en los hechos, esto es, en los documentos, el Concilio ha respondido a estas instancias que, sustancialmente, se refieren a cuestiones pastorales y disciplinares.

Lo que sí es cierto es que, desde el punto de vista doctrinal, ni siquiera D'Agostino nutría dudas acerca de la coherente continuidad del magisterio pontificio en materia político-social, ni sobre su anti-modernismo, a veces afirmado con perifrasis o con un lenguaje "procedente" del "mundo", es decir, tomado del "laicismo".

Por otra parte, esta instancia es significativa porque es fruto de un análisis de la experiencia política de los católicos italianos en la segunda mitad del siglo XX; experiencia que demuestra lo

contrario de lo que sostienen, *seni pruebas*, algunos (como Pietro Scoppola) (14), a saber: que tanto la DC de De Gasperi como la de Romolo Murri han sido extrañas al Modernismo social.

6. El Modernismo político (y, más en general, el Modernismo en sí mismo), lejos de haber sido y ser un movimiento *reformador*, ha sido y es un movimiento *disgregador* que, en el siglo xx, ha representado un papel importante en el seno del Catolicismo.

La interpretación del Modernismo presente en la encíclica *Pascendi* ha sido reconocida como sustancialmente correcta por los mismos modernistas de principios de siglo (15), que, en respuesta al documento de Pío X, publicaron —como es sabido— de forma anónima *El programa de los Modernistas*. La encíclica ya había sido reconocida como “una magistral exposición y una magnífica crítica de los principios filosóficos de todo el modernismo [...]. El autor de la encíclica —había escrito textualmente Giovanni Gentile en 1908— ha comprendido perfectamente y ha interpretado con exactitud [...] la doctrina subyacente en las exigencias filosóficas, teológicas, apologéticas, históricas, críticas y sociales del enfoque modernista” (16).

Por tanto, se equivocan los que niegan al Modernismo un valor “filosófico”, aunque sea erróneo, considerándolo por el contrario un genérico movimiento profético, una “escuela” de espíritus clarividentes. Se equivocan aún más los que, como por ejemplo Bedeschi, se obstinan en negar su matriz y sus contactos liberales en lo que se refiere a la cuestión política (17), a pesar de mencionar la acogida favorable que le reserva Gobetti, a pesar del juicio positivo de Gramsci y, lo que es más importante, afirmando que en su opinión —y la opinión es correcta— el Modernismo social supone la acogida de los principios del 89, es decir, de la Revolución francesa (18).

(14) Cfr. P. SCOPPOLA, voz “Modernismo/II, Il modernismo politico-sociale”, en *Enciclopedia filosofica*, vol. IV, Florencia, Sansoni, 1967, c. 701.

(15) Cfr. *Il programma dei Modernisti*, Turín, Bocca, 1907, 1911², págs. 99 y 112.

(16) G. GENTILE, *op. cit.*, págs. 49-50.

(17) Cfr. L. BDESCHI, *Il Modernismo Italiano. Voci e volti*, Cinisello Balsamo (Milán), Edizioni San Paolo, 1995, pág. 24.

(18) Cfr. *Ibid.*, pág. 33.

El modernismo es *disgregador* porque es antinatural. Su racionalismo lo lleva al irracionalismo, lo cual es especialmente evidente desde el punto de vista social y político. Para demostrarlo, será suficiente con reflexionar sobre las cuestiones políticas mencionadas en la encíclica *Pascendi*, en las cuales se ha detenido posteriormente y en diversas ocasiones el magisterio pontificio, para confirmar, aunque sea de distintas maneras, la doctrina social de la Iglesia. Nadie puede ignorar, a este respecto, las palabras sobre el liberalismo político de la *Veritatis splendor* (19) de Juan Pablo II.

En primer lugar, el Modernismo político acoge (sin ser original, ya que va a remolque del laicismo) la tesis que afirma que el consenso moderno reside en la legitimidad de la autoridad (es decir, entendido como adhesión puramente voluntaria, o sin argumentos, a un proyecto cualquiera). De ahí la consecuencia de que el único régimen legítimo sea la *democracia moderna*, en la cual —escriben los modernistas [pero la tesis ha sido, aunque con cautela, sustancialmente adoptada y propuesta recientemente por el cardenal Martini (20)]— la Iglesia misma debería “lealmente reconocer [...] [la] afirmación más alta de su catolicidad” (21).

Ahora bien, la *democracia moderna* es intrínsecamente totalitaria, ya que le falta el criterio para juzgar cuándo un proyecto es racionalmente aceptable y cuándo no lo es; y ya que incluso rechaza el reconocimiento del fin intrínseco (o esencial) de la comunidad política que es el mismo fin del hombre en la historia, “abierto” a la metatemporalidad. En otras palabras, el *consenso* que la *democracia moderna* establece como fundamento revela su irracionalismo precisamente por no precisar argumentos, sino sólo adhesiones. Y ahí reside el origen de todos los totalitarismos (modernos), no sólo de los que se definen “fuertes” (fascismo, nazismo, etc.), sino también de los “debiles” (por ejemplo, las democracias relativistas o agnósticas): no es suficiente

(19) Cfr. especialmente los núms. 32, 35, 46, 64, 99, 101.

(20) Cfr. C. M. MARTINI, *C'è un tempo per tacere e un tempo per parlare*, Milán, Centro Ambrosiano, 1995, págs. 13-16.

(21) *Il programma dei Modernisti*, cit., pág. 126.

con que la mayoría opte a favor de algo (por ejemplo, el aborto) para hacerlo legítimo; la opción de la mayoría (e incluso de la totalidad) en sí no es suficiente para constreñir a quien no se adhiere o disiente a "seguir" las decisiones o las órdenes de los demás. Es más, la opción por sí misma no es suficiente ni siquiera para justificar la propia actuación, ni siquiera la de la totalidad que la comparte. La dificultad de los Estados modernos en los momentos difíciles reside precisamente aquí: por ejemplo, ¿a partir de qué bases se puede combatir el terrorismo o se puede impedir la afirmación de algunas ideologías, si el *consenso moderno* es el fundamento de la legitimidad? A la *democracia moderna* le falta el *criterio de la verdad*, que sustituye por el de la *legalidad*. Pero la *legalidad* necesita la *legitimidad*, ya que no puede legitimarse a sí misma.

El hecho es que la *democracia moderna* —esta es la segunda cuestión planteada por el Modernismo, sobre la cual es necesario llamar la atención— aspira, sin conseguirlo, a afirmar un régimen de absoluta libertad, entendida como poder de afirmar la voluntad, cualquier voluntad. En otros términos, la *democracia moderna* debe optar por la *libertad negativa*, es decir, por la libertad del querer como puro autoquerer. Por eso está obligada a identificar el bien con la libertad, y aún más radicalmente, con la *libertad negativa*, de la que no goza ni siquiera Dios (Dios, en efecto, aun siendo omnipotente, no puede suicidarse; el hombre, sin embargo, considera que el suicidio es un acto de libertad).

La consecuencia es que el fin de la comunidad política sería exclusivamente la libertad. De ahí el rechazo del Estado católico: si hubiese una ley superior a la voluntad del hombre (y/o del Estado), no existiría un régimen de libertad; si se reconociera (lo cual contrasta con el postulado del agnosticismo) la existencia de un orden, se contradiría el denominado *principio de la inmanencia vital*, es decir, el nihilismo del subjetivismo.

Resulta superfluo afirmar que la doctrina social católica (incluido el Vaticano II) "rechaza" esta tesis (22), que, como hemos

(22) Para el Vaticano II, sería suficiente considerar lo que afirma la Const. *Gaudium et spes* (núms. 17 y 41). Para la doctrina social católica sobre la cuestión de la libertad, cfr. (al menos) las encíclicas *Libertas*, de León XIII (20 junio 1888), y *Veritatis splendor*, de Juan Pablo II (6 agosto 1993).

recordado, sí que ha sido acogida, defendida y propugnada por el partido que en la Primera República ha contado con el sufragio mayoritario de los católicos.

De esta manera de entender la libertad derivan al menos dos consecuencias relevantes desde el punto de vista político, que precisamente han sido tomadas en cuenta en la encíclica *Pascendi* (aunque no las desarrolle), y que en esta sede sólo mencionaremos superficialmente.

La primera consecuencia se refiere a la finalidad del ordenamiento jurídico. El Modernismo político, tal y como hemos mencionado antes, postula la *inestabilidad del ordenamiento*. Esto significa que el ordenamiento jurídico, en lugar de ser "regulado" por la justicia, depende de la opinión contingente que de ella tengan los consocios y/o el cuerpo social: la justicia en sí, aunque fuese susceptible de ser conocida (y el Modernismo lo niega), representa un límite para la *democracia moderna*, es decir, su negación. Por tanto, el ordenamiento jurídico debe instaurar no el orden, sino un orden meramente funcional; y funcional respecto a las premisas y a las finalidades de los "proyectos" definidos como políticos, que se elaboran y comparten en cada ocasión. Por tanto, el ordenamiento jurídico está expuesto *necesariamente* al criterio de la opinión, y debe cambiar continuamente. En la segunda mitad del siglo XX se han afirmado algunas tesis, cuyos frutos hoy están llegando a la madurez, aún más radicales: el ordenamiento jurídico existiría en función de la realización del subjetivismo.

La segunda consecuencia está relacionada con el papel de las instituciones en presencia de la considerada naturalidad del conflicto. La "modernidad" está esencialmente caracterizada por el conflicto. Lo afirman en nuestro tiempo, confirmando así "lecturas" ya conocidas, autores como Dahrendorf, Taylor y Habermas (por citar sólo a algunos de orientación parcialmente diversa), que consideran —con razón— que la modernidad es conflicto. En efecto, la convivencia que exige el sacrificio (al menos en parte) de la *libertad negativa*, es un mal, aunque sea un mal necesario, como afirma por ejemplo Arendt.

El conflicto de la "modernidad" tiende a conquistar (o reconquistar) espacios cada vez más amplios para la *libertad negativa*

del individuo y de los grupos de identidad. Pero no *contra* las instituciones, sino *dentro* y *por medio* de las instituciones. Por tanto, las instituciones están al servicio del que ostenta el poder de turno. Lo público está al servicio de lo privado. Es obvio que, desde esta perspectiva, se le niega al bien y al bien común la posibilidad misma de la existencia. El bien coincide con el interés, y lo humano se reduce a lo económico o al egoísmo.

Estamos ante la disolución de la comunidad política a la que nos ha llevado la "modernidad", que pone de manifiesto, en el Modernismo político, la punta del iceberg de su *Weltanschauung*. La encíclica *Pascendi* así lo ha entendido, aunque el problema ha sido considerado (como era obvio) con referencia a la Iglesia y no al Estado.

En definitiva, si tenemos en cuenta las afirmaciones anteriores, queda claro que el Modernismo no es un problema del pasado. Al contrario; es un problema actual que debe ser tomado en consideración por cualquier ser humano cuando surgen nuevamente viejas cuestiones, que siguen siendo contemporáneas, de cuya solución depende con frecuencia y en parte no sólo el destino subjetivo, sino también el destino de las comunidades.