

ACTITUD DE LA MODERNIDAD ANTE LA IGLESIA Y LA RESPUESTA DE LA IGLESIA

POR

THOMAS MOLNAR

La dificultad de mi tema surge de las muchas posibles —y todas ellas adecuadas— descripciones de la modernidad, incluso si estamos de acuerdo en que son como una multitud de ríos que alimentan el mismo océano. De acuerdo con esta visión, modernidad es el individualismo de Guillermo de Occam; es Lutero, Galileo, Darwin y Freud, es la negación kantiana de la metafísica, la sociedad de consumo e industrial, la robotización tecnológica del hombre con propósitos totalitarios; la figura distorsionada del hombre en el arte, la desacralización de la Religión y su consecuente privatización, la proyección de una utopía para un tipo de hombre autosuficiente, etc.

El vínculo que relaciona estos perfiles de la modernidad es cierto concepto de *conciencia individual*. El resultado es una inconstante, mudable y siempre subjetiva imagen, lo opuesto a lo que la sabiduría clásica enseña, cuando empieza filosofando con la pregunta: ¿qué es? Las filosofías modernas, al menos desde Descartes, han estado preguntando: ¿cómo responde el hombre al malestar de su propio Yo, a sus propias debilidades, miedos, impulsos sexuales, soledad, desánimo, miseria? Entonces, se interroga aun más: ¿cómo puedo construir un mundo en el que este malestar se atenúe hasta desaparecer finalmente? En otras palabras, ¿cómo debería manipular la naturaleza, la sociedad, la máquina, la pobreza y la abundancia, con el fin de superar mi soledad, mis defectos, mi angustia, mi incompleta condición humana.

Estamos, desde luego, ante una crónica encapsulada de la modernidad, que muestra cómo cada una de sus etapas ha sido

considerada por sus representantes como la solución al enigma del Yo, con leyes universalmente idénticas. A medida que los sistemas se sucedieron unos a otros, y su prestigio intelectual iba aumentando cada vez más, cada uno trascendió sus estrechas premisas teóricas y adaptó su discurso a las problemáticas prácticas dominantes: políticas, artísticas, éticas, pedagógicas.

Consecuentemente, teorías frágiles empezaron a competir con instituciones antiguas y sólidas, volviendo hacia las últimas el poder de su artillería ideológica. Lo que inicialmente fue una indagación de la conciencia individual, se convirtió en un bien armado aparato de partido con etiquetas como conciencia de clase, política de partido, república de los mejores o grupos de presión filosófica. La modernidad puede ahora ser definida de una forma nueva: es un vasto proyecto de reemplazar las viejas instituciones, imágenes, liturgias y élites con variedades mudables de conciencia individual y de grupo.

La Iglesia ha sido el objetivo primario. No principalmente por causa de su edad, paciencia ante los acontecimientos, doctrina inmutable, idénticos gestos y, hasta el último concilio, idéntico e inalterable lenguaje; sino más bien porque deja relativamente poco espacio a la conciencia individual y a sus formas colectivizadoras tales como conciencia de clase, conciencia feminista, etc. Todos se dan cuenta de que sería estúpido hablar de la conciencia de la Iglesia, que no es lo mismo que el "sensus ecclesiae", una realidad corporativa incluso cuando es expresada por un solo hombre, el Papa. No es su conciencia la que habla *ex cathedra*, sino su conformidad con la Verdad.

La modernidad tiene entonces dos actitudes frente a la Iglesia. Una de ellas es actualizar la Iglesia, para que finalmente la totalidad de la historia pueda marchar al mismo ritmo que el progreso y llegen juntos al Punto Omega. Este tipo de modernización, desde Spinoza, Lessing y Kant a Teilhard de Chardin y Hans Küng, eliminaría los elementos irracionales de la doctrina y del ceremonial, la doble lealtad a las dos ciudades de San Agustín, y la cadencia con la que la Iglesia participa en la historia y sus acontecimientos. El resultado de dicha puesta al día, tal como esperaron Maquiavelo o Hegel, sería el giro del dinamismo

religioso inútilmente gastado hacia los asuntos terrenales en ciencia, educación, derechos humanos y mejoras generales. Una humanidad reconstruida según estas líneas no tendría conflictos ni guerras en la medida en que todas las convicciones no racionales tienen su origen, según los modernistas, en asociaciones religiosas.

La otra actitud de la modernidad con respecto a la Iglesia es la más popular: el desarraigo y la eliminación de la religión, su lado místico, sus cuentos inventados y sus símbolos baratos. Spinoza intentó desacreditar los milagros y las profecías; Voltaire trató de mantener solamente la fe ciega para la liquidación de la obediencia popular; Freud y Feuerbach hicieron todo el recorrido: Freud planeó eliminar toda "ilusión", Feuerbach reclamó a "Dios" como la proyección temporal de un "superman" en un paraíso imaginario.

Ambos proyectos modernistas han sido propagados sin cesar a través de aulas y congresos filosóficos, medios de comunicación y votaciones parlamentarias. Sus innumerables vástagos conciben el discurso público y penetran en los estudios teológicos. Estos proyectos contribuyen poderosamente a la imagen que la gente tiene de la Iglesia de hoy y de mañana: un modesto grupo de presión entre una multitud de ellos, que pronuncia discursos acerca de la cooperación social y racial, que se somete a los llamados "valores" que hacen la vida de la sociedad civil psicológicamente confortable extendiendo un velo de clichés sobre el pecado. El pecado en sí mismo y el mal son absorbidos por la jerga sociológica, y son observados como algo solventable por medios tecnológicos. Cuando Bernanos, exactamente hace setenta años, puso a la luz al demonio en sus novelas, los periodistas se mofaban de él en sus entrevistas. Pronto las guerras, los "goulags" y los genocidios empezaron a imitar la literatura.

¿Reacciona la Iglesia ante estos asaltos encubiertos o abiertos, modos o agresivos de la modernidad? Hacerlo es una operación muy difícil, máxime desde que el Concilio se reunió bajo el signo de abrir ventanas y salir al encuentro del mundo moderno. La Iglesia es siempre "moderna", vive en el *ahora*; ésto no significa, sin embargo, que abrace la modernidad —y cada una de las suce-

sivas “modernidades”—, que no es un punto en el tiempo sino algo permanente, y una actitud constantemente transmitida, esta o aquella ideología o moda. La prueba es que a lo largo de los siglos los críticos han argumentado siempre lo mismo, apenas usan estilos o énfasis diferentes en la misma lista de críticas. Celso (180 d. C.) encontró escandalosa la Encarnación, y lo mismo pensó R. Bultman, nuestro contemporáneo. Los opositores de Belarmino le criticaron por no actualizar las enseñanzas de la Iglesia sobre astronomía, y el padre Teilhard encontró que una buena dosis de evolucionismo impulsaría a la Iglesia hacia el siglo xx y más allá.

Al afrontar esta situación, actualmente grave y radicalizada, la actitud de la Iglesia es de vacilación a caballo entre la condena y la apología. Esto mina su posición y hace creer a la gente que Roma está insegura de sí misma, que intenta liquidar el pasado, y que ha adoptado una postura de “ver y esperar” con respecto a lo que la ciencia y el progreso de la mentalidad pública propondrán a continuación. En otras palabras, la duda en este caso no sólo concierne a antiguas tomas de posición, sino que también proyecta indecisión hacia el futuro. Siguiendo por este camino, la Iglesia parece justificar su propia condición de grupo de presión, su propia tímida temporalidad. Tal actitud es totalmente inaceptable, ya que en dos mil años Roma ha aprendido ampliamente los motivos y naturaleza de las críticas dirigidas contra ella, por tanto su habilidad para responder no ha sido dañada. Si no se utiliza esta habilidad para reaccionar, se crea la impresión de que ya no habrá una impecable continuidad, de que se aceptan las visiones adversarias del mundo, según las cuales la historia es una serie de proyecciones de la conciencia individual en cambio perpetuo y novedad: abolición del pasado e invención del futuro. El concepto mismo de tiempo se vuelve controvertido, listo para una constante reinterpretación.

El resultado sería una paradoja. La Modernidad, que se enorgullece de sí misma estando siempre cambiante y ofreciendo nuevas alternativas, tiene en realidad una *imagen fija* de una utopía atemporal hacia la que se precipita. Todas las utopías modernas, partes de una vasta literatura, creen que el tiempo está des-

tinado a ser secuestrado, que las relaciones humanas y sociales alcanzarán, así, la inmovilidad y la perfección. Los adeptos a la utopía están aterrorizados por el tiempo, proclaman que la historia se ha parado, por supuesto en su estación preferida. Filosóficamente, esta posición es consecuencia de la concepción de que el tiempo es eterno, y, por tanto, aterrador en su espesor. En contraste, el tiempo creado por Dios no está amenazado, los seres humanos lo llenan gracias a la divina providencia. Así la Iglesia coexiste con el tiempo, su tradición expresa su amor a todas las épocas. (Nótese que el protestantismo favorece la abolición del tiempo proponiendo “un nuevo comenzar” un retorno “a los orígenes”).

Estos son temas filosóficos y el Catolicismo está bien preparado para enfrentarse a ellos. En el día a día, la Iglesia encuentra sus manifestaciones concretas. En los últimos tres o cuatro siglos, el informe muestra los esfuerzos de Roma para responder a las posiciones modernas sucesivamente dominantes. Las respuestas varían, y también lo hacen sus estilos y éxitos. En el siglo xvii, la explosión de ciencia (Kepler, Galileo, Newton, Harvey) encontró en la Iglesia un inteligente pero desde luego prudente espectador, a menudo un colaborador; en el siglo xviii la Iglesia estuvo implicada en varias batallas contra el deísmo iluminista y los propios filósofos. La censura eclesiástica en Francia era mucho más minuciosa que instituciones similares del Estado, lo que demuestra que Roma comprendió mucho mejor la ideología pura del iluminismo y sus devastaciones espirituales. En el siglo xix Roma tuvo cierto éxito con la alianza *burguesa*, pero los temas centrales del proceso de industrialización escaparon a la comprensión de la Iglesia, ya que era principalmente germánico y anglosajón. El papado de León XIII refleja muy bien la situación hacia 1900, aferrándose a la doctrina y acercándose a la sociedad abrumadoramente seglar.

En el siglo xx, la modernidad apareció primero como lucha de clases, después como la hegemonía de los medios de comunicación. Ninguno de estos asuntos decisivos toleró la participación romana, y mucho menos su liderazgo. La respuesta de la Iglesia vino a través de las organizaciones juveniles —yo conocí

muchas de ellas en Hungría—, de la literatura, y de las variedades de Acción Católica. Algunas de estas asociaciones fueron más tarde eliminadas (a menudo por la ocupación soviética) o fueron controladas por intelectuales y eclesiásticos de izquierdas. La segunda mitad del siglo ha acelerado este proceso y prácticamente paralizado cualquier respuesta vigorosa de Roma. Todavía, si consideramos los cinco casos brevemente examinados, comprobamos que el balance, aunque es desigual, no es necesariamente negativo desde el punto de vista de Roma. El tremendo impulso hacia la secularización aparece planetario e irresistible porque ha reconfigurado la mentalidad de muchos teólogos y hombres de iglesia. Sin embargo, en cada uno de los cinco casos la Iglesia como institución entendió la cuestión —y el peligro— en toda su profundidad, y adoptó una prudente posición como si estuviera esperando que la tormenta escampara. Nosotros estamos demasiado cerca del último capítulo del proceso histórico —hablo de los medios de comunicación, todavía un fenómeno hegemónico— para juzgar si la Iglesia es capaz de elaborar un “modus vivendi” con él. Pero si nosotros tomamos la noción de medios de comunicación en su sentido más amplio, debemos estar prudentemente esperanzados sobre las concesiones que tendrán que hacer. La pregunta, sin embargo, está justificada: ¿es este optimismo un mero acto de fe?

(Traducción de M. A.)