

LA "LECTURA NORMALIZANTE" DEL CONCILIO VATICANO II: EL DIÁLOGO TRADICIÓN-MODERNIDAD EN LA IGLESIA POST-CONCILIAR

Vicente Jesús Díaz Burillo*

*Universidad Autónoma de Madrid, España. E-mail: vicente.diaz@uam.es

Recibido: 28 marzo 2017 /Revisado: 15 abril 2017 /Aceptado: 17 mayo 2017 /Publicado: 15 junio 2017

Resumen: La celebración del Concilio Vaticano II se entendió como una puesta al día de la institución eclesial en relación a la modernidad. Sin embargo, no tardaron mucho en frustrarse las aspiraciones de los católicos más "aperturistas" imponiéndose desde la jerarquía lo que se entendió como una "lectura normalizante" del concilio. Con el objetivo de esbozar someramente las relaciones del catolicismo con la modernidad, dividiré el texto en tres partes con las que pretendo, primero, ofrecer un concepto fuerte de modernidad; segundo, y teniendo en cuenta el anterior concepto, explicar brevemente las relaciones del catolicismo con la modernidad en el periodo preconciliar; y, tercero, mostrar cómo también en el periodo postconciliar la relación entre catolicismo y modernidad siguió siendo conflictiva.

Palabras clave: modernidad, catolicismo, Concilio Vaticano II, lectura normalizante, Nueva evangelización.

Abstracts: The celebration of the Second Vatican Council was understood as an update in the ecclesial institution with relation to modernity. Nevertheless, it was not long before the aspirations of the more "open-minded" Catholics were frustrated, when the hierarchy imposed what was understood as a "normalizing reading" of the council. With the aim of outlining Catholicism relations with modernity, I will divide the text into three parts where it is my intention, first, to offer a strong concept of

modernity. Secondly, taking into account the previous concept, I will briefly explain the relations of Catholicism with modernity during the pre-conciliar period; and third, I would like to show how the relationship between Catholicism and modernity remained problematic in the post-conciliar period.

Keywords: modernity, Catholicism, Second Vatican Council, Normalizing reading, new evangelization.

1. EN TORNO A LA MODERNIDAD

Posiblemente una de las mayores dificultades que la historiografía encuentra a la hora de enfrentar el estudio de la religión en la época contemporánea sea la de las relaciones entre religión y modernidad. Casi siempre en términos conflictivos, la historia del catolicismo en los últimos cuatrocientos años podría entenderse como un ejercicio de oposición a lo que la modernidad representaba. En España este conflicto era quizás más agudo, en tanto la Iglesia católica había sabido mantener en posesión cierta prevalencia política y cultural, y la modernidad, si es que en España la hubo, no tuvo capacidad de implantarse en ninguno de aquellos dos ámbitos. Las disputas historiográficas en torno a la capacidad modernizadora de la Iglesia católica en España están presentes desde el estudio del siglo XIX entroncando con los debates en torno a la consoli-

ción de España como nación moderna, en tanto el papel del catolicismo español en este proceso es muy importante¹, hasta la misma transición española y la recepción del Concilio Vaticano II². Catolicismo y modernidad, por tanto, constituyen un par conceptual de cuyo estudio pueden derivarse importantes conclusiones historiográficas.

Qué es, por tanto, la modernidad. Evidentemente es un concepto complejo, polisémico, muy amplio en su significado, lo cual, sin embargo, no puede ser excusa para no enfrentarlo. Y más teniendo en cuenta que los estudios historiográficos hacen uso del mismo, quizás en muchos casos de una forma un tanto precrítica, lo que puede ayudar a establecer cierta confusión. Atendiendo al uso historiográfico, he encontrado que la modernidad se entiende principalmente de tres maneras, a saber: - modernidad como espacio ideológico; - modernidad como un conjunto de técnicas con la eficiencia como característica principal (no solo en su aspecto científicista, sino también político y cultural); y modernidad en términos filosóficos y antropológicos. Dependiendo de la acepción que prevalezca en un estudio concreto, las conclusiones en torno a la dialéctica catolicismo-modernidad pueden ser muy diferentes.

La modernidad la podemos entender, por tanto, relacionada con una serie de elementos ideológicos: en este sentido, la modernidad sería algo así como una "promesa" secularizada según la cual, y por medio del progreso, el hombre sería capaz de construir un paraíso en la tierra, desterrando la ignorancia, de la cual la religión es un buen ejemplo. Esta forma de entender la modernidad asume como sinónimos modernidad y progreso, o modernidad y secularización. La modernidad en este sentido queda

* Miembro del proyecto de investigación HAR2015-65957-P del Plan Nacional de I+D+I del gobierno de España.

¹ Alonso, Gregorio, *La Nación en capilla: ciudadanía católica y cuestión religiosa en España (1793-1874)*. Granada, Comares, 2014.

² Piñol, Josep Maria, *La transición democrática de la Iglesia católica española*. Madrid, Trotta 1999; Raguier, Hilari, *Requiem por la cristiandad: el Concilio Vaticano II y su impacto en España*. Barcelona, Península, 2006.

rápida y deslegitimada. Por un lado, ya se ha desenmascarado aquel ideal del progreso quedando este en una mera transformación de la concepción del tiempo lineal cristiano³. El marxismo no solo es hegelianismo del revés, sino que es una traducción filosófica de la escatología católica. Por otro lado, la secularización también ha fracasado, en tanto que es evidente que la modernidad no ha arrancado a la religión de su preeminencia pública. Hoy hay una vuelta a lo religioso, ya sea entendida como repolitización de la religión o como una sacralización de la política. El clásico paradigma de la secularización, equiparado al paradigma de la modernidad, hoy se muestra inoperante: "Por todo esto, no nos parece exagerado afirmar que la secularización como concepto explicativo resulta inoperante para el estudio de la religiosidad en perspectiva histórica"⁴. Y lo es porque no ha cumplido su promesa: si la secularización implicaba pérdida de influencia de lo religioso en la esfera pública, incluso la desaparición de las prácticas y creencias religiosas, no se ha producido; si la secularización implicaba el retroceso hacia lo privado de lo religioso, este no se ha producido; si la secularización implicaba la desacralización y el desencantamiento del mundo, esto no se ha producido. Conclusión: si "modernidad y religión entraban por tanto en inevitable contradicción"⁵, y aquella narrativa de la secularización ha fallado en sus pronósticos, cabría entender que la religión no es incompatible con la modernidad.

Sin embargo, lo que a mi modo de ver opera en este tipo de posicionamientos es una confusión importante: la que consiste en reducir la modernidad a una serie de marcas ideológicas como pudiera ser cierta concepción del progreso y cierta concepción de secularización. Evidentemente, si reducimos la modernidad a ciertas filosofías de la historia como la que representa Comte o ciertas lecturas marxistas del

³ Löwith, Karl, *Historia del mundo y salvación: los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*. Buenos Aires, Katz, 2006.

⁴ Louzao, Joseba, "La recomposición religiosa de la modernidad: un marco conceptual para comprender el enfrentamiento entre laicidad y confesionalidad en la España contemporánea", *Hispania Sacra*, LX, 121, enero-junio 2008, p. 334.

⁵ *Ibid.*, p. 336.

progreso, la modernidad quedará deslegitimada automáticamente, y la religión, incluso el catolicismo, será compatible con una modernidad que, en este sentido, pasa a entenderse meramente como un eje de coordenadas ideológico e incluso cronológico. La concepción de secularización que opera en la mayoría de estos posicionamientos es la que Monod⁶, refiriéndose a la misma como *teorema de la secularización*, relaciona con la obra de Löwith o Schmitt, para quienes la secularización o las teorías seculares no serían más que *teología secularizada*. Para Blumenberg, sin embargo, esta concepción de secularización llevaría a deslegitimar la modernidad, lo que, sin embargo, no le lleva a negar la secularización en sí, como señala Louzao⁷, sino una concepción determinada de la misma.

La segunda acepción a la que hacía referencia es la que reduce la modernidad a un conjunto de técnicas que tienen en la eficiencia su característica principal. Quizás un buen ejemplo de esta forma de entender la modernidad sea Gellner⁸. En su estudio sobre el nacionalismo propone una definición de modernidad fuertemente influenciada por una concepción de la técnica moderna entendida en términos de eficiencia científica y tecnológica. Hume y Descartes son, para él, los modelos a partir de los cuales se construye toda la ciencia moderna: método y eficiencia, como los elementos principales de un tipo de racionalidad que define a la modernidad y que para el autor definen también a la sociedad industrial.

La equiparación, en este caso, se da entre modernidad y racionalidad, y esta racionalidad se entiende en términos de eficiencia, sobre todo eficiencia técnica y tecnológica. La racionalidad, de esta forma, se reduce a racionalidad instrumental. Y si la tecnología es el mejor ejemplo de materialización de este tipo de racionalidad, también lo son cierto tipo de comportamientos que van de lo económico a lo político. Se podría

decir, siguiendo este modelo, que ciertas técnicas publicitarias o de mercadotecnia, son específicamente modernas; y se entiende también que ciertas técnicas políticas, que persiguen la eficiencia en relación a sus objetivos, son también propiamente modernas. En este sentido, la afición de Juan Pablo II a los eventos multitudinarios se pueden entender como una forma de *modernizar* la religión. Así, podría decirse que, si la Iglesia utiliza técnicas propiamente modernas, la Iglesia es moderna. Quizás en este sentido habría que entender las afirmaciones de Diotallevi, cuando señala que la religión sucumbe a la modernidad solamente si no se moderniza ella misma⁹, o las del propio Louzao cuando habla de *recomposición religiosa de la modernidad*¹⁰. Por su parte, partiendo de esta noción de modernidad, se podría afirmar que ciertas congregaciones religiosas desempeñaron una función *modernizadora*, como lo ha hecho Maitane Ostolaza en su estudio sobre los colegios de las congregaciones religiosas en zona guipuzcoana¹¹.

Al tercer tipo de modernidad lo caracterizaba como filosófico y antropológico, y quizás también habría que añadir teológico. Y creo que es precisamente en este sentido como el concepto de modernidad puede ser más productivo a la hora de explicar las relaciones entre el catolicismo y la modernidad, sobre todo en el caso español. Grosso modo, se puede afirmar que la modernidad si por algo se caracteriza en relación a lo religioso es por proporcionar una comprensión del hombre no sujeto ya a la mediación religiosa, sino tomando conciencia de su propia autonomía. El origen de esta concepción autónoma del hombre podríamos encontrarlo en la teología nominalista, como hace Blumenberg¹², para quien la modernidad surgiría como

⁶ Monod, Jean-Cloud., *La querelle de la sécularisation. Théologie politique et philosophies de l'histoire de Hegel à Blumenberg*. París, Vrin, 2002.

⁷ Louzao, Joseba, "La recomposición religiosa...", op. cit., p.334.

⁸ Gellner, Ernest, *El arado, la espada y el libro: la estructura de la historia humana*. Barcelona, Península, 1994.

⁹ Diotallevi, Luca, *Il rompimento della secolarizzazione italiana. Caso italiano, teorie americane e revisione del paradigma della secolarizzazione*. Soveria Mannelli, Rubbetino Editore, 2001.

¹⁰ Louzao, Joseba, "La recomposición religiosa...", op. cit. p. 341.

¹¹ Ostolaza, Maitane, *Entre religión y modernidad. Los colegios de las congregaciones religiosas en la construcción de la sociedad guipuzcoana contemporánea, 1876-1931*. Bilbao, Servicio Editorial de la Universidad del País Vasco, 2000.

¹² Blumenberg, Hans, *La legitimación de la edad moderna*. Valencia, Pre-Textos, 2008.

consecuencia del absolutismo teológico derivado de las concepciones teológicas de Occam o Escoto. Estos, según este autor, elevaban hasta tal punto la *potentia absoluta Dei*, que acababan con el papel mediador que la escolástica atribuía al saber cristiano y a la Iglesia. En contraste con la visión consoladora de la creación ofrecida por el tomismo y el racionalismo escolástico medieval, que concebía el mundo como un todo ordenado, pirámide en cuyo vértice se encontraba el hombre hecho a semejanza de su creador, el nominalismo convertía el cosmos en algo incomprensible para la criatura, concibiendo a Dios de tal forma que incluso podría engañar a los hombres. Y una divinidad tal ya no era fiable en tanto perfectamente podría ser reemplazada por el azar. Ante esa teología de la omnipotencia divina y de la impotencia de la criatura, concluye Blumenberg, la única respuesta viable era la *moderna autoafirmación del hombre*. Podríamos decir que al absoluto trascendente medieval opuso la modernidad un absoluto inmanente antropológico.

Esta autoafirmación del hombre en la modernidad, aun siendo expresión de un único núcleo antropológico específicamente moderno, cabe esquematizarla en tres bloques diferenciados: el primero, el relativo al *orden de los saberes*. Entre los rasgos más genuinos de los tiempos modernos se encuentra la preocupación por los fundamentos del saber, en contraste con el desorden y la acumulación de autoridades que caracteriza a la escolástica. Descartes, al contrario que sus predecesores, presentaba su filosofía como un comienzo absoluto. Su discurso proveía de un método con el que aferrarse de forma segura a la realidad, y lo hacía con el solo uso de la razón. Hasta tal punto es así, que Dios se veía reducido en el pensamiento cartesiano a un mero elemento gnoseológico puesto por la misma conciencia del hombre. En este sentido, de garantizar ontológicamente todo el orden de los saberes desde la perspectiva escolástica y medieval, Dios aparecía en la modernidad como un mero recurso gnoseológico, como una pieza más del engranaje de la conciencia humana que podía valerse por sí sola para fundamentar desde abajo todo el orden del conocimiento.

En un segundo sentido, podemos hablar de una *autoafirmación antropológica en términos morales*. Immanuel Kant (1724-1804) nos puede

servir aquí de ejemplo. En su *Metafísica de las costumbres*¹³, y sobre todo en su *Crítica de la razón práctica*¹⁴, Kant proporcionaba un método racional que garantizaba la moralidad de las acciones del hombre. En este sentido, y para confrontarlo a la visión católica y medieval, Kant ofrecía una ética formal y procedimental frente a la materialidad de la moral tradicional, esto es, no ofrecía Kant unos principios morales a los que aferrarse, sino que proporcionaba unas reglas formales que garantizaban universalmente la moralidad de las acciones que se atenían a las mismas. Con el mero uso de la razón, el hombre, solo, sin recurrir a la autoridad divina, podía actuar moralmente. Así, frente a la heteronomía moral tradicional, Kant proporcionaba una moral completamente autónoma. Dios, cuya existencia había quedado demostrada imposible en la *Crítica de la razón pura teórica*, quedaba reducido a un objeto de la conciencia al que habría que postular, al que habría que entender *como si* existiera, pero cuya autoridad moral no podía fundamentarse en ningún sentido mínimamente racional.

Un tercer sentido de esta autoafirmación antropológica característica de la modernidad viene dada por el *ateísmo hipotético* de Hugo Grocio (1583-1645) y, como consecuencia del mismo, por la posibilidad de fundamentar autónoma y racionalmente la ciudad, el *orden de lo político*. Para Grocio, los principios humanos por sí solos tenían validez, aun suponiendo la no existencia de Dios. Escribe: "Ciertamente, lo que hemos dicho tendría lugar, aunque admitiésemos algo que no se puede hacer sin cometer el mayor delito, como es el aceptar que Dios no existe o que Éste no se preocupa de lo humano"¹⁵. Esto es, aunque Dios no existiera, los principios expuestos seguirían siendo válidos. Ya no era necesario recurrir a Dios para establecer los fundamentos del orden social y político. Las posteriores teorías contractualistas también son un buen ejemplo de la autoafirmación antropológica en el campo de la política.

¹³ Kant, Immanuel, *La metafísica de las costumbres*. Madrid, Tecnos, 2005 (primera edición en 1797).

¹⁴ Id, *Crítica de la razón práctica*. Madrid, Alianza Editorial, 2009 (primera edición en 1788).

¹⁵ Grocio, Hugo, *Del derecho de la guerra y la paz, Proleg.*, V, 11, Madrid, CEC, 1987, p.36 (primera edición en 1625).

Así, la caracterización de la modernidad en términos filosóficos nos proporciona una serie de categorías que para el tema que nos ocupa pueden ser muy productivas. En este sentido, propongo que no cabe reducir la modernidad a un determinado concepto de secularización con el objetivo de deslegitimarla, ni cabe entenderla meramente como un conjunto de prácticas que, con la marca de la eficiencia técnica, permita entender cualquier institución como moderna. La modernidad es un concepto con una importante carga semántica, compleja, y es esto lo que, a mi entender, la convierte en una categoría esencial para comprender desde la historia el desarrollo del catolicismo en la contemporaneidad.

2. LA IGLESIA FRENTE A LA MODERNIDAD

La religión, o la reducción de la misma al catolicismo o a la Iglesia católica, según lo anterior, no sería incompatible en muchos casos con la modernidad. Como ya he señalado, determinadas prácticas llevadas a cabo por instituciones católicas permitirían hacerla compatible con la misma: determinadas prácticas en los colegios de las órdenes religiosas; el intento de construir como referencia nacional el catolicismo, sobre todo en el caso de la construcción nacional en España; la misma estructuración eclesial, su centralización, con el desarrollo, a su vez, de un derecho canónico que la ordenaba y la legitimaba, durante todo el siglo XIX y XX; la pervivencia de lo religioso en la esfera pública, frente a las predicciones cientificistas que auguraban su pronta desaparición; o la misma compatibilidad entre determinados comportamientos económicos propiamente modernos dentro de unas coordenadas católicas, o el intento durante el siglo XIX en España, y también fuera, de hacer compatible el liberalismo con el catolicismo¹⁶.

Sin embargo, las anteriores conclusiones se derivan de la utilización de un concepto de modernidad que cabría llamar *débil* (y que englobaría los dos primeros conceptos de modernidad que analicé en el anterior apartado), frente a un concepto *fuerte* de modernidad. Este concepto *fuerte* de modernidad, sin despreciar ni

negar el uso débil, se referiría al concepto filosófico y antropológico que desarrollé en tercer lugar en el apartado anterior. Según este concepto, difícilmente podría defenderse un atisbo de modernidad en el catolicismo no ya solamente en el periodo preconiliar, sino también, y esto es lo importante, tras la celebración del Concilio Vaticano II.

Que la Iglesia se opona a la modernidad en el periodo preconiliar es casi un lugar común. No es casualidad que fracasaran aquellos proyectos modernizadores que, partiendo del catolicismo, se pretendieron en la España del XIX desde sectores liberales. Y tampoco es casualidad que Pío IX en el *Syllabus Errorum*, anatimizara el liberalismo y la modernidad. Allí donde el catolicismo había conseguido mantener una preeminencia cultural y política, la modernidad y lo que representaba era señalada con la marca de lo demoníaco¹⁷. Desde Suárez, en diálogo con la teología nominalista, pasando por aquellos autores que integraron la ilustración española, hasta el siglo XIX con los representantes del pensamiento reaccionario, el catolicismo había sido incapaz de asumir aquel *absoluto inmanente* al que me refería en el anterior apartado.

La segunda escolástica, y Suárez como su mejor representante, se oponía frontalmente al *absolutismo teológico* nominalista. Para el jesuita, la tesis nominalista se basaba "en que todas las cosas que caen bajo la ley natural no son malas más que porque Dios las prohíbe, y Dios las prohíbe porque es señor y gobernante supremo"¹⁸ y no porque sean malas en sí mismas. Para la teología nominalista y su concepción de la *absoluta potentia Dei*, Dios podría cambiar las tablas del decálogo, engañar a los hombres, etc. Frente a estos, la teología católica no reformada, partiendo de la concepción de *potentia ordenata Dei* desarrollada por Suárez frente al nominalismo, era consciente de la necesidad de suavizar el absolutismo teológico para man-

¹⁶ Alonso, Gregorio, *La Nación en capilla...* op. cit.

¹⁷ López Alós, Javier, *Entre el trono y el escaño. El pensamiento reaccionario español frente a la revolución liberal (1808-1823)*. Madrid, Congreso de los Diputados, 2011.

¹⁸ Suárez, Francisco.: *Las Leyes*. Madrid, I.E.P., 1967, II, XV, 3, p.163. Cit. en Rivera García, Antonio, "La secularización después de Blumenberg". Res Pública: *Revista de filosofía política*, N. 11-12. 2003, p. 133.

tener la estabilidad de nuestro mundo y la suerte de la misma religión. Un Dios tan absoluto como el de los nominalistas, cuya voluntad resultaba incompatible para los hombres, eliminaba toda garantía y seguridad metafísicas, convirtiendo el mundo en algo contingente y a Dios en algo arbitrario e innecesario. La *potentia ordinata Dei*, de esta forma, soslayaba aquella aporía nominalista sometiendo al Creador a sus propios principios, los cuales, además, podían ser conocidos por el hombre. Las instituciones humanas se hacían así más estables y seguras. Frente a la precariedad en la que quedaba el hombre siguiendo la teología nominalista, precariedad que se convertirá, como señalé en el anterior apartado, en respuesta al absolutismo teológico, en absolutismo antropológico, para la tradición católica se hará innecesario la recurrencia a una autonomía antropológica en tanto seguía siendo válido el providencialismo, y la Iglesia podía seguir ejerciendo de mediadora entre la naturaleza y la divinidad ordenadora. Desde el catolicismo, por tanto, las instituciones podrían ofrecer una mayor seguridad, su fundamentación se creería más estable, pero, eso sí, serían menos *modernas*.

La recepción del iusnaturalismo racional en España también puede ser ejemplo de aquella incompatibilidad entre catolicismo y modernidad, y quizás también ejemplo de las tensiones a las que se vieron sujetos los autores ilustrados españoles a la hora de intentar compatibilizar la modernidad ilustrada europea con un catolicismo del que difícilmente se podrían haber desprendido. Así lo ejemplifica Gregorio Mayans: "Grocio, Selden y Pufendorf, a quienes los modernos veneran como maestros del Derecho de Gentes, erraron en no establecer el Derecho Natural en las leyes de la divina providencia"¹⁹. José Torres Flórez es otro ejemplo de cómo los tópicos antimodernos del catolicismo impedían hacer compatible este con la ilustración europea. Torres Flórez fracasó en su intento de realizar un manual que fuera síntesis de la tradición católica y la modernidad filosófica

europea, pues, como ha señalado Rus Rufino²⁰, el Derecho Natural y los preceptos que emanaban del mismo, estaban en profunda contradicción con los planteamientos católicos de la España del siglo XVIII. No cabía, por tanto, una fundamentación racional del Derecho desde las premisas del catolicismo, en tanto que el hombre, desde su precariedad natural y su dependencia respecto a la divinidad, era incapaz de ordenar su mundo sin recurrir a lo religioso, como se pretendía desde la modernidad e ilustración europea.

Para el catolicismo y los autores católicos era soberbia pretender hacer depender del hombre de manera autónoma la ordenación de los saberes, la fundamentación de la moral, y la construcción de la ciudad. Los reaccionarios españoles son otro buen ejemplo de cómo trabajaba esta lógica católica antimoderna. Porque para la ortodoxia católica, toda secularización era signo de la soberbia de los "nuevos filósofos", y la revolución, una consecuencia necesaria, casi diabólica, de la asunción de aquellos principios: "Creed, oh españoles, que la frase 'derechos del hombre' es el más diabólico pretexto de los malvados para envolveros en perdición temporal y eterna" escribía el padre Cerezo²¹ en 1811. En este sentido, la teología de la historia reaccionaria sancionaba el pasado, convirtiéndolo en prueba legitimadora para su presente haciendo de la tradición la autoridad, frente a las novedades que desde Europa no podían más que resultar en la revolución. Y, en el fondo, tenían razón, en tanto la revolución era consecuencia de la apuesta por unos principios modernos que no se podían aceptar desde las coordenadas del catolicismo. Así, se oponía el "progreso" a la "salvación", la "falsa filosofía" a la "sana filosofía católica", se hablaba de "pecado", de "caída", de "redención", de "apocalipsis"... categorías que marcaban la específica comprensión del tiempo histórico de la reacción

¹⁹ Mayans, Gregorio.: Carta de 24 de septiembre de 1740. Cit. en López Alós, Javier, *Entre el trono y el escaño...* op. cit. p. 149.

²⁰ Rus Rufino, Salvador, "Evolución de la noción de Derecho Natural en la Ilustración en España", *Cuadernos dieciochistas*, 2, 2001.

²¹ Cerezo, Luis.: El ateísmo bajo el nombre de pacto social propuesto como idea para la Constitución española. Impugnación escrita por Fr. Luis Cerezo, Agustino Calzado, Valencia, Imprenta de Francisco Brusola, 1811. Cit. en López Alós, Javier, *Entre el trono y el escaño...* op. cit. p. 88.

y que la situaban en un antagonismo irreductible frente a la modernidad ilustrada.

Este antagonismo, evidentemente, no surgía desde lo específico español, como se pretendía hacer creer por parte de aquellos que querían, y quieren, sintetizar lo español con lo católico. Ese antagonismo surgía de la profunda incompatibilidad de lo católico con lo moderno. En el siglo XVIII, el 10 de marzo de 1791 para ser exactos, Pío VI escribe la *Carta al Cardenal Rochefoucauld y a los obispos de la Asamblea Nacional*:

"...que el efecto obligado de la constitución decretada por la Asamblea (nacional francesa) es el de destruir la religión católica y con ella, la obediencia debida a los reyes. Es desde este punto de vista que se establece, como un derecho del hombre en la sociedad, esa libertad absoluta que asegura no solamente el derecho de no ser molestado por sus opiniones religiosas. sino también la licencia de pensar, decir, escribir, y aun hacer imprimir impunemente en materia de religión todo lo que pueda sugerir la imaginación más inmoral; derecho monstruoso que parece a pesar de todo agrandar a la asamblea de la igualdad y la libertad natural para todos los hombres. Pero, ¿es que podría haber algo más insensato que establecer entre los hombres esa igualdad y esa libertad desenfrenadas que parecen ahogar la razón, que es el don más precioso que la naturaleza haya dado al hombre, y el único que lo distingue de los animales? (...) Pues tal es la debilidad de la naturaleza humana, que, para conservarse, los hombres necesitan socorrerse mutuamente; y por eso es que han recibido de Dios la razón y el uso de la palabra, para poder pedir ayuda al prójimo y socorrer a su vez a quienes implorasen su apoyo. Es entonces la naturaleza misma quien ha aproximado a los hombres y los ha reunido en sociedad: además, como el uso que el hombre debe hacer de su razón consiste esencialmente en reconocer a su soberano autor, honrarlo, admirarlo, entregarle su persona y su ser"²².

²² Pío VI, *Quod Aliquantum*, Sobre la libertad, Carta al Cardenal Rochefoucauld y a los obispos de la Asamblea Nacional, 10 de marzo de 1791. Disponible desde internet: <http://www.geocities.ws/magisteri>

El texto es sintomático porque en él no solo se hace evidente el ataque que desde el catolicismo se hacía a los Derechos Universales representados en este caso en las aspiraciones de la Asamblea Nacional francesa, sino que se alude también a la incompatibilidad que subyace en el fondo, la que hace referencia a la autonomía que el hombre se había arrogado arrebatando a Dios la función de legitimador del orden social. En este sentido, la defensa del derecho natural que hace el catolicismo, se hace tiendo en cuenta su orden secundario en relación al derecho divino sobre el cual, evidentemente, solo la Iglesia católica tiene la autoridad interpretativa. La crítica que a los *folletos* y *libelos* de los *novadores* y *falacísimos* autores modernos e ilustrados se hacía por parte del catolicismo será prácticamente generalizada durante todo el siglo XIX y primera mitad del XX. Así, en 1864, Pío IX en la encíclica *Quanta Cura* y en el *Syllabus Errorum*, condenará los "errores" y "monstruosidades", las "monstruosas opiniones" derivadas de aquellos principios. E igual que Pío VI, más allá de la crítica a una serie de principios erróneos, lo interesante a destacar es que estos errores se achacaban, como vengo señalando durante las páginas anteriores, a la aceptación de la autonomía humana, a la creencia de que el hombre, de forma autónoma, era capaz, sin referencia a Dios, de construir un sistema justo.

3. CATALICISMO Y MODERNIDAD EN EL PERIODO POSTCONCILIAR

El Concilio Vaticano II constituye un punto de inflexión en esta dinámica antimoderna de la Iglesia católica. Al menos así lo parece atendiendo a las impresiones que en su momento se derivaron del mismo. Desde el anuncio de su convocatoria, pasando por su desarrollo y clausura, y, sobre todo, hasta la recepción del mismo, el Concilio se entendió como la oportunidad de que la Iglesia se pusiera al día con la modernidad, con el liberalismo, y con la democracia. El Concilio Vaticano II se convirtió en sinónimo de apertura. Juan María Laboa escribe:

www.iglesia/quod_aliquantum.html (con acceso el 2-3-2017).

"No es malo comenzar este estudio comparando la Iglesia española de 1898 con la actual, un siglo más tarde. La formidable transformación ocurrida en estos cien años en nuestro país manifiesta una sociedad bien distinta, una teología centrada en otros intereses y marcada por otros métodos y una institución eclesial bastante menos política, menos pesimista y, probablemente, más creativa y cercana los intereses reales de sus miembros. El punto de inflexión decisivo fue indudablemente el Concilio Vaticano II".²³

La Iglesia había cambiado, y el Concilio Vaticano II era el mejor ejemplo. También en el panorama nacional el Concilio supuso un vuelco en la forma de entender las relaciones entre la religión y la política:

"Dentro del catolicismo español se sigue debatiendo, en algunos casos con extrema virulencia, en torno a dos interpretaciones contradictorias sobre el alcance y el desarrollo del Concilio Vaticano II. Pero los cambios conciliares siguen estando vigentes e impiden una vuelta a planteamientos integristas que aspiren al modelo nacionalcatólico"²⁴.

La última afirmación es categórica, y posiblemente también cierta en lo que se refiere a la vuelta a un modelo como aquel al que se alude con la expresión *nacionalcatólico*. Lo que quizás haya que poner en duda es la imposibilidad de que el catolicismo tras la celebración del Concilio no aspire a posiciones integristas. Aunque más allá de este debate, lo interesante, lo que estos estudios ejemplifican, es la importancia que al Concilio Vaticano II se le otorga, entendiéndolo como un hito histórico, un "acontecimiento" que marca y divide en dos la historia de la Iglesia. Con anterioridad al Concilio, la Iglesia era antimoderna, antiliberal, antidemocrática, integrista, etc.; tras el Concilio, la Iglesia se abrió al mundo, dialogaba con la modernidad, aceptaba la libertad religiosa, se convertía

en aladid de las libertades en un mundo dominado por los totalitarismos... la Iglesia aparecía cuanto menos como la salvaguardia de la democracia.

Desde el más mínimo criterio historiográfico la anterior visión se torna sospechosa. La historia no da saltos, y la Iglesia menos aún. Los supuestos avances que cristalizan en los documentos conciliares son el resultado de dinámicas en las que se imbrican lo social, lo político, lo teológico, y que habría que buscar en unos momentos que parten bastantes años atrás del Concilio. En este sentido, cabe entender como un precedente de la *Lumen Gentium* la encíclica *Mystici Corporis* que en 1943 publicara Pío XII; la *Divino Afflante Spiritu*, también de 1943, en relación a la Constitución Dogmática sobre la Divina Revelación *Dei Verbum*, promulgada en el Concilio; o las referencias a lo social de León XIII con los supuestos avances en este sentido que el Concilio supo sacar adelante.

El Concilio Vaticano, por otro lado, sí supuso un cambio en lo superficial: se supo lanzar la imagen de una Iglesia que se abrió al mundo, que apostaba por el ecumenismo, que defendía la libertad religiosa; el lenguaje utilizado en los documentos pasó del imperativo magisterial y condenatorio que era tradicional en la institución, a un lenguaje abierto, difuso, demasiado impreciso, indeterminado. Las circunstancias en las que se desarrollaron los debates conciliares quizás expliquen esto: las posiciones en algunos casos eran tan enfrentadas, que solo renunciando a posiciones claramente impositivas fue posible sacar adelante los documentos. Se renunció a la claridad y a la contundencia, y se apostó por desarrollar la retórica con la esperanza de que en el futuro las posiciones se fueran aclarando. Las disputas en torno a su interpretación son prueba de ello. Otro ejemplo de aquella indeterminación, más importante para el tema que nos ocupa, es la falta de posicionamiento que en el Concilio se dio en torno a las relaciones que la Iglesia católica debía mantener con los estados seculares. El Concilio Vaticano II no se posicionó claramente sobre las relaciones Iglesia-Estado. Y, sin embargo, sí que tuvo un enorme impacto sobre la vieja comprensión católica de estas relaciones. La teología posterior renunció en cierto modo a las referencias a lo institucional (contra lo que al-

²³ Laboa, Juan María, "Los hechos fundamentales ocurridos en la vida de la Iglesia española en los últimos treinta años (1966-1988)", en González de Cardenal, Olegario (ed.), *La Iglesia en España (1950-2000)*. Madrid, PPC, 1999.

²⁴ Louzao, Joseba, "Nación y catolicismo en la España contemporánea", *Ayer*, N. 90, 2013(2), pp. 65-89.

gunos canonistas pretendían señalando la necesidad de sistematización de estas relaciones), apostando más por las reflexiones en torno a la Iglesia y el mundo, o a la Iglesia y lo temporal, o sobre la fe y la política. Los teólogos, en este sentido, manifestaron una tendencia a poner de relieve un carácter más misterioso que institucional de las relaciones Iglesia-mundo. Así, pasaron a un primer plano los temas escatología-historia, fe-sociedad, fe-política, comunidad cristiana-sociedad civil, etc.²⁵

Quizás, la indeterminación, más allá de que caracterice los textos conciliares, sea en general la característica principal de la literatura mística y religiosa, siendo precisamente esa indeterminación la que posibilita lecturas tan diversas de los mismos. Los textos del Concilio, así, sirvieron para legitimar las decisiones de la oficialidad de la Iglesia posterior, pero también las de sus críticos. El papado de Juan Pablo II es un buen ejemplo de esto: desde el mismo momento de su elección como Papa se refirió al Concilio, a la necesidad de ponerlo en práctica. En su primer mensaje al mundo, el 17 de octubre de 1978, dijo:

“Ante todo queremos insistir en la permanente importancia del Concilio Ecuménico Vaticano II, y aceptamos el deber ineludible de llevarlo cuidadosamente a la práctica.

¿No es acaso este Concilio universal como una piedra miliar, o un acontecimiento del máximo peso, en la historia bimilenaria de la Iglesia, y consiguientemente, en la historia religiosa del mundo y del desarrollo humano?

Ahora bien, el Concilio, igual que no termina en sus documentos, tampoco se concluye en las aplicaciones que se han realizado en estos años. Por eso juzgamos que nuestro primer deber es promover, con la mayor diligencia, la ejecución de los decretos y normas directivas del mismo (...) Este propósito general de fidelidad al Concilio Vaticano II y esta expresa voluntad, por parte nuestra, de aplicarlo, puede comprender varios sectores: el campo misional y ecuménico, la disciplina y organización; pero hay un sector

²⁵ Soler, Carlos, *Iglesia y Estado: la incidencia del Concilio Vaticano II sobre el Derecho Público Externo*. Pamplona, Euns, 1993.

en el que habrán de volcarse los mejores cuidados, a saber, el de la eclesiología.”²⁶

Las tres últimas líneas del texto nos proporcionan un esquema muy aproximado de lo que será el pontificado de Juan Pablo II y también el de Benedicto XVI: importancia de la misión evangelizadora, hasta el punto de llegar a hablarse de *Nueva evangelización*, sin olvidar la jerarquía de la institución, partiendo de una concepción eclesiológica concreta, la expuesta en la *Lumen Gentium*.

Las referencias al Concilio, como decía, fueron constantes durante el tiempo de estos dos papados. Frente a las lecturas del mismo en las que se reproducía la disputa entre unos supuestos aperturistas y otros más conservadores, desde la dirección de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, el cardenal J. Ratzinger proponía una *lectura normalizante del Concilio*:

“Frente a estas dos posiciones contrapuestas hay que dejar bien claro, ante todo, que el Vaticano II se apoya en la misma autoridad que el Vaticano I y que el concilio Tridentino: es decir, el Papa y el colegio de los obispos en comunión con él. En cuanto a los contenidos, es preciso recordar que el Vaticano II se sitúa en rigurosa continuidad con los dos concilios anteriores y recoge literalmente su doctrina en puntos decisivos.”²⁷

La Iglesia, como exigía la perspectiva escatológica de los tiempos, era la misma en todos los Concilios, y solo lecturas demasiado influidas por las modas intelectuales del momento explicaban los errores cometidos tanto por los progresistas como por los tradicionalistas. De lo anterior, Ratzinger deducía dos conclusiones:

²⁶ Primer mensaje de su santidad Juan Pablo II a la Iglesia y al mundo, Capilla Sixtina, 18 de octubre de 1978. Disponible desde internet: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/1978/documents/hf_jp-ii_spe_19781017_primo-radiomessaggio_sp.html (con acceso el 2-3-2017).

²⁷ Messori, Vittorio, Informe sobre la Fe: entrevista al Card. Joseph Ratzinger. Madrid, BAC, 1985. Disponible desde internet: http://www.mercaba.org/ARTICULOS/I/informe_sobre_la_fe_card_joseph.htm (con acceso el 2-3-2017).

"Primera: Es imposible para un católico tomar posiciones en favor del Vaticano II y en contra de Trento o del Vaticano I. Quien acepta el Vaticano II, en la expresión clara de su letra y en la clara intencionalidad de su espíritu, afirma al mismo tiempo la ininterrumpida tradición de la Iglesia, en particular los dos concilios precedentes. Valga esto para el así llamado "progresismo", al menos en sus formas extremas. Segunda: Del mismo modo, es imposible decidirse en favor de Trento y del Vaticano I y en contra del Vaticano II. Quien niega el Vaticano II, niega la autoridad que sostiene a los otros dos concilios y los arranca así de su fundamento. Valga esto para el así llamado "tradicionalismo", también éste en sus formas extremas. Ante el Vaticano II, toda opción partidista destruye un todo, la historia misma de la Iglesia, que sólo puede existir como unidad indivisible."²⁸

La Iglesia, por tanto, es la misma en todos los Concilios. A partir de esta lectura, se desarrollará el pontificado de Juan Pablo II y en continuidad con este el de Benedicto XVI. Y desde esta lectura del Concilio, fundándose precisamente en sus textos y en la interpretación de los mismos, la Iglesia, o más concretamente, el grupo intraeclesial que hegemonizó el aparato institucional católico sobre todo a partir de finales de los 70's²⁹, desarrolló una posición que se oponía, al igual que lo hacía en los tiempos preconciliares, a la modernidad.

Es evidente que en el tiempo que va de la publicación del *Syllabus* hasta el Concilio se produjeron cambios importantes: de la actitud intransigente y hostil frente a la modernidad, de considerar que la misma era un sistema creado para debilitar o destruir a la Iglesia de Cristo, como creía Pío IX, se empezó a considerar como una etapa ineludible del desarrollo económico y social de la humanidad. En realidad, como señalaba anteriormente, no se puede afirmar que antes del Concilio la Iglesia viviera en la Edad Media, y después del mismo aceptara plenamente la modernidad. Quizá esa transición em-

²⁸ Ibid.

²⁹ Díaz Burillo, Vicente Jesús, "Integralismo católico posconciliar: un análisis del imaginario político de la Iglesia en democracia", en Romerales, Enrique, y Zazo, Eduardo (eds.), *Religiones en el espacio público*. Barcelona, Gedisa, 2016, pp. 137-156.

pezó cuando las últimas propiedades feudales de la Iglesia se transformaron en capital principalmente financiero al tiempo que se formulaba una doctrina social católica específica, proceso que culminaría en el Concilio Vaticano II, como señala John Pollard³⁰, y que fue acompañado por una elaboración teórica progresiva en la que participaron la mayoría de los papas, pero sobre todo León XIII.

¿Qué relación, por tanto, se da entre la modernidad y el catolicismo en el periodo postconciliar? La Iglesia ha sabido adaptar sus estructuras a un modo específicamente moderno. La centralización de la misma, por ejemplo, se ha acentuado en los dos últimos siglos. Un ejemplo de esto es la homogeneización de las estructuras que supuso la promulgación del Código de Derecho Canónico en 1917, el que posiblemente sea uno de los mejores instrumentos de centralización y racionalización de la Iglesia católica³¹. La Iglesia, en este sentido, se ha sabido adaptar muy bien a las condiciones que impone la modernidad. Pero adaptación no implica aquiescencia, y, ni mucho menos, renuncia a adaptar nuestras sociedades al evangelio. Y es que el Concilio había especificado claramente que "(el hombre) al negarse a reconocer muchas veces a Dios como su principio, trastocó, además, la debida ordenación a su fin último"³². Unos años antes, Juan XXIII, en la encíclica *Pacem in Terris*, decía lo siguiente:

"El orden vigente en la sociedad es todo él de naturaleza espiritual (...) La convivencia tiene que fundarse en el orden moral establecido por Dios.

38. Sin embargo, este orden espiritual, cuyos principios son universales, absolutos e inmutables, tiene su origen único en un Dios verdadero, personal y que trasciende a la naturaleza humana."³³

³⁰ Pollard, John, *Money and the Rise of the Modern Papacy*. Cambridge, Cambridge University Press, 2005.

³¹ Ibid. p. 12.

³² Constitución Pastoral "Gaudium et Spes" sobre la Iglesia en el mundo actual, 13. En, *Documentos completos del Vaticano II*, Bilbao, Ediciones Mensajero, p. 145.

³³ Carta Encíclica "Pacem in Terris" de su Santidad Juan XXIII, 11 de abril de 1963. Disponible desde

Si bien se aceptaba la formalidad de unos derechos universales, llegando incluso a reivindicarlos como conquistas de la Iglesia³⁴, el núcleo intelectual que los fundamentaba seguía rechazándose, al igual que se hacía en el siglo XIX. En este sentido, y como en el periodo preconiliar, se ahondaba en la incapacidad antropológica del hombre de fundar desde su inmanencia la sociedad. En 2007, el ya papa Benedicto XVI, en un congreso dedicado al derecho natural, insistía en este argumento: "Por tanto, ninguna ley hecha por los hombres puede subvertir la norma escrita por el Creador, sin que la sociedad quede dramáticamente herida en lo que constituye su mismo fundamento basilar". Ley escrita por el Creador que toma cuerpo en la ley natural que "es, en definitiva, el único baluarte válido contra la arbitrariedad del poder o los engaños de la manipulación ideológica"³⁵.

Se entiende, teniendo en cuenta lo anterior, que el Estado vaticano no haya firmado la Declaración Universal de los Derechos Humanos ni el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos ni el Pacto Internacional de Derechos Económicos y Culturales. Y no los puede firmar por la falta de referencia en aquellos a Dios como fuente última del Derecho, mediado por

internet:

http://www.vatican.va/holy_father/john_xxiii/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_11041963_pacem_sp.html (con acceso el 2-3-2017).

³⁴ En 1980, en su primer viaje a Francia, Juan Pablo II señaló que los principios de libertad, igualdad y fraternidad, son *en el fondo, ideas cristianas*. Homilía del Santo Padre Juan Pablo II durante la misa celebrada en el aeropuerto de le Bourget. Domingo 1 de junio de 1980. Unos años después, Giovanni Lajolo, secretario para las Relaciones con los Estados de la Secretaría de Estado, lo que sería un ministro de asuntos exteriores, siguiendo aquel proceso de apropiación, señaló que "*los grandes principios de igualdad, libertad y fraternidad, que son la base del Estado moderno, surgieron del cristianismo, aunque se tratara de un proceso dramático y doloroso*". *Avvenire*, 10 de septiembre de 2005.

³⁵ Benedicto XVI, Discurso en el XIV Congreso Internacional sobre Derecho Natural, Pontificia Universidad Lateranense, 2007. Disponible desde internet: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2007/february/documents/hf_ben-xvi_spe_20070212_pul_sp.html (con acceso el 2-3-2017).

la Ley Natural, reflejo esta última de la Ley Divina. El antagonismo con el núcleo moderno de aquellos derechos es esencial, y solo renunciando a esa esencia la Iglesia podría aceptarlos. No se trata de una eventualidad, de que un papa o un sector concreto de la Iglesia no esté de acuerdo con estos derechos que tienen origen en la modernidad y la ilustración; es que su aceptación supondría renunciar a la esencial labor fundadora que la Iglesia en términos morales se atribuye, antes y después del Concilio. El antimodernismo es, en este sentido, esencial a la Iglesia católica. Un rechazo a la modernidad que se aprecia mucho mejor en la acusación que se hace directamente a la misma y a su consecuencia ilustrada.

La relación del catolicismo con el antisemitismo llevó a la Iglesia a promulgar la declaración vaticana sobre el ecumenismo. Quedaba lejos la bula de Pablo IV *Cum Nimis Absurdum* de 1555, instituyendo los guetos para los judíos en los Estados Pontificios, prohibiéndoles cualquier actividad que no fuera la de traperos; o el Edicto sobre los judíos de 1775, que les obligaba a llevar una señal amarilla para distinguirlos del resto; o el Discurso de Pío IX, el 24 de agosto de 1871, a la Unión de Mujeres Católicas, en el que llamaba *perros* a los judíos; o la publicación en el *Observatore Romano* en 1897 señalando que "la raza judía lleva el aliento pestilente de la traición"; y no tan lejos quedaba la publicación en la revista de los jesuitas, *La civiltà católica*, en 1938 en la que se señalaba que *los judíos se han ganado a pulso el odio*, justificando en buena medida su persecución³⁶.

El secular odio que el catolicismo ha propagado contra los judíos, parece que quieren decir, nada tiene que ver con Auschwitz. *Nostra Aetate*, la declaración conciliar sobre el ecumenismo, surgió en un primer momento para limpiar esta culpa. Con el desarrollo del debate y las quejas de los prelados de Oriente medio, aquella referencia se fue diluyendo hasta quedar el documento como hoy lo conocemos. Así, se pasaba del *nosotros no hemos sido* al *yo acuso a la modernidad* de ser culpable de los campos de exterminio. En *Memoria e Identidad*, Juan Pablo II lanzaba directamente la acusación:

³⁶ *La civiltà católica*, Cuaderno 2113, p.62-71.

"En el transcurso de los años me he ido convenciendo de que las ideologías del mal están profundamente enraizadas en la historia del pensamiento filosófico europeo. A este respecto, debo aludir a ciertos hechos relacionados con la historia de Europa, y, sobre todo, con la cultura dominante en ella (...) ¿De dónde surgía esta reacción? Surgía de las mismas fuentes de las que, hace más de doscientos años, nació la llamada Ilustración europea (...) Para esclarecer mejor este problema, hay que remontarse al período anterior a la Ilustración y, específicamente, a la revolución que supuso el pensamiento de Descartes en la filosofía. El cogito ergo sum –pienso, luego existo- comportaba una inversión en el modo de hacer filosofía. En la época precartesiana, la filosofía, y por tanto el *cogito*, o más bien *cognosco*, estaba subordinado al *esse*, que era considerado primordial. A Descartes, en cambio, el *esse* le pareció secundario, mientras estimó que lo principal era el *cogito*"³⁷

La estructura del argumento es la misma de la que seguían los autores contrarrevolucionarios, aunque cambiando los antecedentes: la cuestión del origen de la rebelión contra Dios se pospone por razones ecuménicas, en tanto ya no podía ser la escisión luterana la culpable. Las "ideologías del mal", su origen, se encontraba ahora en la ilustración europea:

"El drama de la historia de la salvación desapareció de la mentalidad ilustrada. El hombre se había quedado solo; solo como creador de su propia historia y de su propia civilización; solo como quien decide por sí mismo lo que es bueno y lo que es malo, como quien existiría y continuaría actuando *etsi Deus non daretur*, aunque Dios no existiera. Pero si el hombre por sí solo puede decidir lo que es bueno y lo que es malo, también puede disponer que un determinado grupo de seres humanos sea aniquilado. Determinaciones de este tipo se tomaron, por ejemplo, en el Tercer Reich..."

De Descartes a Auschwitz, de la modernidad y la Ilustración al Tercer Reich. El abandono de Dios como garante del orden social y natural lleva al endiosamiento del hombre, y esta es la

³⁷ Juan Pablo II, *Memoria e identidad*. La esfera de los libros, 2000.

causa de los males que en el siglo XX llevaron a los hornos crematorios a millones de personas. Unos años después, Benedicto XVI insistía en este argumento:

"Por una parte, hay filosofías e ideologías, pero también cada vez más modos de pensar y de actuar que exaltan la libertad como único principio del hombre, en alternativa a Dios, y de ese modo transforman al hombre en un dios, pero es un dios equivocado, que hace de la arbitrariedad su sistema de conducta. Por otra parte, tenemos precisamente a los santos, que, practicando el Evangelio de la caridad, dan razón de su esperanza..."³⁸.

CONCLUSIÓN: PARA CRISTIANIZAR LA MODERNIDAD

La referencia de Benedicto XVI a los santos no es caprichosa. Delio Cantimori³⁹ señala que en el siglo XVI, cuando el declive de la institución católica parecía irreversible, la religiosidad popular en Italia era ardiente e intensa, y se manifestaba sobre todo a través de prácticas rituales supersticiosas. Frente a la Reforma, la Iglesia se dividió entre los que pretendían eliminar la superstición de la fe y quienes deseaban apoyarse en la religiosidad popular para frenar la erosión de la autoridad de Roma. Se impuso la *sancta simplicitas* y la Contrarreforma condenó la soberbia intelectual proveniente de los hombres letrados. Así, se propició la creación de nuevos cultos, la elevación de nuevos santos, el florecimiento de imágenes prodigiosas. A lo largo del siglo XX se extendió la tendencia a abandonar aquella identificación, tendencia que se conoció como protestantización del catolicismo y que consistió en intentar hacer compatible este con la modernidad. Sin embargo, ya en el papado de Pablo VI esta tendencia se fue moderando, y, ensalzando las virtudes de

³⁸ Benedicto XVI, Angelus, 9 de agosto de 2009. Disponible desde internet: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/angelus/2009/documents/hf_ben-xvi_ang_20090809_sp.html (con acceso el 2-3-2017)

³⁹ Cantimori, Delio, "le idee religiose del Cinquecento. La storiografia", en Cecchi, Emilio; Sapegno, Natalino (eds.), *Storia della letteratura italiana*, vol. V., Il seicento, Milán, Garzanti, 1997, p. 7.

la piedad popular en *Evangelii Nuntiandi*⁴⁰, creó con rapidez nuevos santos, 84 en total. Juan Pablo II, para quien la religiosidad popular era el auténtico tesoro del pueblo de Dios⁴¹, creó 482 santos y 1340 beatos, más que todos sus predecesores juntos⁴².

La oposición a la modernidad, en este sentido, no es solo teórica. Del núcleo doctrinal católico que, como he venido señalando, se opone frontalmente a la modernidad, surge una concepción del mundo que pone en marcha todo un entramado político que se engloba en lo que podemos llamar *nueva evangelización*⁴³. Más allá de ser una extravagancia pseudointelectual, la crítica a la modernidad se transforma en una efectiva forma de catalizar todo el potencial movilizador de los recursos religiosos. La importancia otorgada en los últimos papados a los nuevos grupos carismáticos se inscribe en esta dinámica evangelizadora, y estos laicos católicos se han convertido, por medio del *sacerdocio común* derivado de la eclesiología expuesta en la *Lumen Gentium*, en el *ejército evangelizador*⁴⁴ de la Iglesia.

Lo que he pretendido poner en evidencia con esta comunicación es que la incompatibilidad del catolicismo con la modernidad se da tam-

bién después de la celebración del Concilio Vaticano II. Más allá de aquellas lecturas que haciendo pie en lo que algunos llaman el "espíritu" del Concilio, lo que la institución eclesial muestra es que la Iglesia católica no ha cambiado tanto en los últimos años. Han cambiado las formas, incluso en un sentido *débil* del concepto, podríamos decir que la institución se ha modernizado. Pero si ha cambiado en lo superficial, no podemos decir que lo haya hecho en lo esencial, en tanto su objetivo estratégico sigue siendo, como señaló el arzobispo de París François Marty en 1976, *adaptar nuestras sociedades al evangelio, no adaptar el Evangelio a nuestras sociedades*⁴⁵. Un objetivo que choca frontalmente con lo más específico de la modernidad, convirtiendo a la misma, y a su derivado en la Ilustración, en blanco de sus críticas. En definitiva, creo que no podremos entender correctamente la dinámica católica postconciliar si no es atendiendo a esta racionalidad específica que marca y da sentido, desde un profundo antimodernismo, a la acción política, social y cultural de la Iglesia en los últimos 50 años.

⁴⁰ Exhortación apostólica del Santo Padre Pablo VI *Evangelii Nuntiandi*, 8 de diciembre de 1975. Disponible desde internet: http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/apost_exhortations/documents/hf_p-vi_exh_19751208_evangelii-nuntiandi_sp.html (con acceso el 2-3-2017).

⁴¹ Juan Pablo II, homilía pronunciada en el hipódromo Peñuelas, en La Serena, Chile, 5 de abril de 1987. Disponible desde internet: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/homilies/1987/documents/hf_jp-ii_hom_19870405_celebraz-la-serena_sp.html (con acceso el 2-3-2017).

⁴² Woodward, Kenneth, *Making Saints: How the Catholic Church Determines Who Becomes a Saint, Who Doesn't and Why*. New York, Touchstone, 1966.

⁴³ Díaz Burillo, Vicente Jesús, "Cristianizar la modernidad: la política católica postconciliar", en Caballero Machi, José Antonio, Mínguez Blasco, Raúl, Rodríguez-Flores Parra, Vega (eds.), *Culturas políticas en la contemporaneidad: Discursos y prácticas políticas desde los márgenes a las élites*. Valencia, Universidad de Valencia, Asociación de Historia Contemporánea, 2015, pp. 31-36.

⁴⁴ Botti, Alfonso, "Los nuevos ejércitos de la Iglesia", en *Noticiero de las ideas*, N. 23, 2005, pp. 52-59.

⁴⁵ Homilía de Semana Santa de 1976, cit. en Graziano, Manlio, *El siglo católico*, Barcelona, RBA, 2012, p. 26.