

La revolución religiosa en el umbral del tercer milenio¹

Comenzamos de modo algo abrupto, con un lenguaje poco familiar para tal objeto que, sin embargo, como veremos la historia no solo permite sino que vuelve convenientemente.

Cristo es la única Revolución permanente de la historia. El Evangelio es la revolución insobrepasable de la historia, la medida de todas las revoluciones posibles. Es la levadura, la gestación del Reino de Dios en la historia, hacia el allende de la historia, el nuevo cielo y la nueva tierra.

Cristo y su Espíritu, que abarca toda la historia, tiene su prosecución visible en la Iglesia, que por eso es católica, universal. La Revolución permanente de Cristo es la matriz de la Iglesia. La Iglesia es Sacramento de Cristo en la humanidad.

El Espíritu de Cristo alienta en forma misteriosa en la historia. La visibilidad de la historia es solo la punta del iceberg invisible de la misma historia. Lo invisible desborda siempre lo visible, pero éste, con sus límites y particularidades, nunca transparente, siempre trascendido, manifiesta significaciones que bullen en lo profundo. Solo asoma una punta de las significaciones, pero por esas puntas escala y se alimenta la inteligencia humana de la historia.

Cristo y su Espíritu transcurre en la intimidad inefable de las personas, de los modos y formas más imprevisibles, ya que es movimiento de libertad, conversión o rechazo, y se manifiesta en lo colectivo de la historia. Y es en lo cultural y social de la historia visible de los hombres, donde se pueden señalar eclipses y resurgimientos de la Iglesia de Cristo. La Iglesia no solo es inabarcable a la mirada por su misterio radical, sino que también se opaca: ella se mueve en el círculo del mal y el error en la historia, y el pecado de los hombres, objetivado en estructuras sociales, puede ocultar el poder indefectible del amor y verdad que sostiene y constituye el fondo de la misma Iglesia.

De ahí los "altibajos" históricos de la Iglesia. De ahí la dinámica siempre exigente de reforma. Hay momentos, períodos de la historia, en que la Revolución permanente de Cristo parece eclipsarse; hay también lo contrario, la superación de los eclipses, que culminan en un gran resurgimiento, en grandes "revoluciones religiosas" en la historia. Por eso, desde Pentecostés, la Iglesia católica ha realizado (y realizará) según los signos de los tiempos, muy diversas revoluciones religiosas.

La única Revolución genera y se expresa en múltiples revoluciones en la historia. En nuestro tiempo, se hace patente en la revolución religiosa del Concilio Vaticano II y los Pontificados de Juan XXIII, Pablo VI y Juan Pablo II. Vivimos la gran revolución religiosa que abre el tercer milenio de vida de la Iglesia.

El Vaticano II, Juan XXIII, Pablo VI y Juan Pablo II son el marco de referencia y comprensión de la Iglesia evangelizando en la apertura del tercer milenio, por primera vez en una dimensión mundial plenamente unificada. Decir Vaticano II, de algún modo incluye ya a Juan XXIII, Pablo VI y Juan Pablo II. Es un acontecimiento viviente, un proceso.

¹ "Eclesiologías: tendencias actuales", Documentos del CELAM, 1990, pp. 181-201.

Y aquí surgen las preguntas. ¿De qué revolución religiosa se trata? ¿Cómo caracterizarla? ¿A qué necesidades responde? ¿De dónde viene? ¿Cuál su novedad? ¿Qué eclipses específicos trasciende y por qué? ¿Qué nuevas dinámicas y perspectivas abre? ¿En comparación con sus antecedentes cómo sintetizarla? ¿Qué promesas inaugura a escala de la ecúmene mundial? Preguntas necesarias e inmensas. Nos limitamos aquí solo a señalar algunas líneas que nos parecen esenciales. Algunos nudos significativos, sintéticos, que Pablo VI ha percibido y señalado con peculiar claridad, en el centro mismo de este proceso.

La revolución religiosa del concilio.

No es sencillo comprender unitariamente el acontecimiento del Vaticano II, una complejidad de Constituciones, Decretos y Declaraciones. Uno se puede perder en el laberinto de comentarios y hermenéuticas muy valiosas de tales o cuales textos. Los fragmentos pueden velar la totalización. Los textos no se cierran sobre sí, forman un conjunto, una totalidad articulada. Corremos siempre el peligro que los árboles oculten el bosque. Y el bosque nunca se entiende solo, sino dentro de una singular geografía. Hay un diseño y una historia ecológica.

Entonces la pregunta fundamental es ¿cómo situar el Concilio Vaticano II en la historia moderna? Debe ubicársele en relación a los referentes esenciales de la historia secular y eclesial. Solo una comprensión de esta índole, histórica, global, nos esclarece el Concilio, médula de la revolución religiosa que vivimos.

Las preguntas se formulan no desde cualquier lado y momento, sino cuando la situación histórica lo permite. El Concilio había sido, cierto, obra ecuménica, pero el protagonismo principal lo tuvieron las Iglesias franco-alemanas. Las Iglesias de América Latina solo pudieron recrear el Concilio, luego del Concilio. Antes no habían sentido su necesidad, y por ende no habían tenido papel protagónico alguno. América Latina asumió el Concilio con la reflexión de su religiosidad propia y también a través de Pablo VI. Primero en Medellín (1968), con la mediación de *Populorum Progressio* (1967); luego en Puebla (1979), con la mediación de la *Evangelii Nuntiandi* (1975). Solo en Puebla la Iglesia de América Latina alcanzó en sí misma el nivel del Vaticano II, pudo comenzar a entenderlo, al reapropiárselo desde sí.

Para nosotros, la percepción del Concilio en lo lógica íntima de la historia moderna de la Iglesia se había constituido en cuestión fundamental. La revolución del Concilio era, como se decía, “su puesta al día”. ¿Y “puesta al día” en relación a qué? Solo en Puebla, al interiorizarse el Concilio en y desde nosotros, al lograr por primera vez las Iglesias de América Latina una cierta autoconciencia histórica de sí, pudimos alcanzar la formulación sintética de la significación conciliar.

El objetivo del Concilio era una “actualización”, una puesta al día de la Iglesia con los “tiempos modernos”. Lo que era admitir un “desfasaje”, una separación entre fe y cultura moderna, un cierto eclipse de la Iglesia en la modernidad. Lo reiteraría luego Pablo VI en la *Evangelii Nuntiandi*: “La ruptura entre Evangelio y Cultura es sin duda alguna el drama de nuestro tiempo, como lo fue también en otras épocas” (E.N. 20). Nos interesa lo propio del drama de nuestra ruptura actual. ¿Cómo designar esa modernidad? Se entiende, responder a la modernidad no es asumir los desafíos del Islam o del Budismo, por ejemplo, que pueden sí haber sido desafíos de ayer o ser del siglo próximo. También el Islam y el Budismo deben de

algún modo responder hoy a la llamada modernidad. Pero la Iglesia vive la modernidad desde que ésta comenzó. ¿Y entonces? No puede ser otra cosa que la asunción de desafíos a los que no había la Iglesia respondido bien, que lo había hecho parcialmente. Constelaciones modernas que le habían quedado de algún modo “fuera”, irreductibles, opuestas. Es decir, que la habían desbordado. Estas constelaciones pueden resumirse en dos nombres: la Reforma y la Ilustración. La primera un desafío religioso, eclesial. La segunda un desafío secular, “mundano”. La Iglesia había dado respuestas pero insuficientes. A la vista estaba. Trento no había reasimilado la “protesta”.

Y con la Ilustración, de otro modo, por su índole diversa, pasó algo semejante, y todavía peor. El siglo XVIII fue de vacuidad eclesial, de los peores en la historia de la Iglesia. Quizá porque siguió al escándalo de las guerras de religión entre cristianos. Así, esos discernimientos cabales ante la Reforma y la Ilustración todavía estaban en buena medida pendientes en la Iglesia. Sin realizarlos, no hay puesta al día posible. Esa fue la gran tarea del Vaticano II. Más allá de Trento y del Vaticano I, pero no sin ellos, sino desde ellos, yendo más allá.

Una tentación reaccionaria y antihistórica es convertir lo incompleto de Trento y del Vaticano I en su negación. Lo que significa lisa y llanamente una capitulación tardía a la Reforma y a la Ilustración. Una mera capitulación a las vigencias del mundo, a los poderes establecidos. Eso daba incluso una fácil ilusión de progresismo y aplausos. No era así: solo por Trento y el Vaticano I podía llegar a ser el Vaticano II. Tarea difícil, no apta para renegados.

Es posible que no todos los padres conciliares tuvieran claridad respecto a la formulación unificada de esos dos desafíos que debían resolver necesariamente. Pero en las múltiples respuestas a cuestiones variadísimas, de liturgia, laicado, episcopado, eclesiología, libertad religiosa, etc., todas conducían inevitablemente, de modo expreso o tácito, a los dos grandes desafíos.

Sin embargo, y a mediados del siglo pasado, se habían planteado con total lucidez la gran cuestión: Toda la cuestión. Ni la protesta había asumido a la catolicidad, ni ésta a la protesta. Un impasse histórico, un fracaso común. ¿Cómo salir de allí? ¿Y cómo hacerlo desde los nuevos hechos seculares del siglo XVIII? ¿Qué movimientos religiosos podía trascender la Ilustración? Fueron las preguntas de Edgar Quinet (1803-1875), uno de los pensadores más religiosos y anticatólicos más notorios e influyentes del siglo XIX, por lo menos en los países latinos de Europa y América. Dice Peguy de Quinet: “ese gran corazón, ese teólogo ejemplar”. Quizá sea excesivo, pero en la lectura de los signos de sus tiempos incluso es más penetrante que Hegel. Vale siempre la pena para medir el impresionante camino recorrido por el Concilio Vaticano II, cotejar nuestra actualidad con el clima del Quinet de “Los jesuitas” (1843), “El ultramontanismo o la Iglesia Romana y la Sociedad Moderna” (1844), “El Cristianismo y la Revolución Francesa” (1845), “La Enseñanza del pueblo” (1847), “Las revoluciones de Italia” (1851), “La Revolución Francesa” (1865). Por lo menos, en América Latina, Quinet es uno de los nombres decisivos de la ruptura de las élites románticas con la Iglesia. Es dilecto maestro (con Lamennais y Michelet) del chileno Francisco Bilbao, el mayor “apóstol” de la ruptura de América Latina con la Iglesia. Pero vayamos a la mentada interrogación de Quinet: “En el fondo, el Credo se ha desenvuelto de continuo. El Concilio de Nicea decretó lo que puede llamarse la declaración de los derechos de Dios; toda la Edad Media trabajó en la declaración

de los derechos de la Iglesia; en fin, los tiempos modernos han añadido la Asamblea Constituyente, al antiguo credo la declaración de los derechos del género humano. Estas profesiones de fe, formuladas en distintas épocas parecen contradecirse y entrechocarse, aunque hayan nacido unas de otras. ¿Quién reunirá en un espíritu, en un símbolo nuevo, esos fragmentos de la legislación divina y humana? He aquí el trabajo que en la actualidad divide y oprime al mundo” (El Cristianismo y la Revolución Francesa. Sevilla, 1879, pág. 89). Por supuesto que Quinet va más allá de una letra aparentemente jurídica. La secuencia de Quinet es Trinidad (Nicea), Iglesia (Gregorio VII-Lutero; Reforma), Mundo (Ilustración-Revolución Francesa).

Solo la respuesta a la cuestión de Quinet podía devolver a la Iglesia Católica su plena actualidad histórica en estas vísperas del tercer milenio. El nudo gordiano moderno de Quinet lo cortó el Concilio al ir más allá, con la novedad de su síntesis: Por eso decíamos “revolución religiosa”, el “símbolo nuevo” del Vaticano II.

La respuesta totalizadora vino por lo que Quinet consideraba entonces un mero lastre histórico: la Iglesia Católica. Modernizar era ir sin la Iglesia y contra la Iglesia. Esta es la sorpresa que todavía hoy desconcierta a todos. Que pueda no ser así más. Incluso que en adelante quizá evangelizar pueda ser también “modernizar”.

Toda revolución tiene algo de imprevisible para todos. La historia moderna se comprendía de tal modo que un Vaticano II era inconcebible. Pero el Vaticano II fue posible porque acaeció. ¿Y entonces? Para un Gramsci, -en la línea esencial de Quinet- modernizarse desde la fidelidad a sí misma era algo impracticable para la Iglesia: equivalía literalmente a su “suicidio”. El Vaticano II le hubiera parecido “misión imposible”. Todos estos estereotipos se han derrumbado. Si la Iglesia no es por esencia antimoderna, si es capaz de renovar a la modernidad desde sí misma, la visión habitual que los sedicentes modernos tienen de la Iglesia ¿no se revela parcial, pobre, insuficiente? ¿No se obligan a replantear todo? ¿No es indispensable la “re-visión” de toda la historia moderna desde el Vaticano II? La remoción está todavía por hacerse, y sus efectos son incalculables.

Este es el giro tan grande en que estamos inmersos, y que la mayor parte de nuestros contemporáneos, incluso católicos, no atinan a medir sus alcances. Lo caduco sería la vieja imagen de la modernidad, no la Iglesia. Esto es subrepticamente el mundo recibido al revés. Pero de alguna forma estaba pre-contenido potencialmente en ese mundo recibido, preparado, anunciado, exigido.

La Iglesia en el Concilio asume y trasciende desde sí misma, a la Reforma y a la Ilustración. Por supuesto, no las repite, que sería descomponerse, sino que las recrea al asumir lo mejor de ellas, y es por eso a la vez Nueva Reforma y Nueva Ilustración. De tal modo, solo ahora la Reforma y la Ilustración se vuelven rigurosamente “pasado”; pierden su sustancia y razón, por cumplirse, en tanto han integrado sustancialmente lo mejor de ellas en la intimidad católica de la Iglesia. La Iglesia, al asimilarlas, las deroga, las transforma. Esta es la tesis central que hace años sostenemos.

Así, las viejas antinomias como Trento-protestantismo, Ilustración-tradicionalismo, modernismo-integrismo, ya son definitivamente anacrónicas. Aunque todavía se sobreviven en

las élites, en tanto no han rehecho sus esquemas de interpretación histórica. Viejas antinomias supersistentes enredan a la inteligencia contemporánea. De ahí tanto desconcierto y esterilidad. De manifiestos triviales de quienes creen ser lo contrario de lo que son. Cosas inevitables en una revolución religiosa. Las revoluciones descolocan y recolocan. De golpe hay vanguardias que se pierden en la retaguardia. Paradojas de Chesterton. Es claro, las antinomias y contradicciones auténticas en la historia no desaparecen nunca, pero ya no son ni serán aquellas nunca más. Nuevas antinomias están ya adviniendo, aunque no podamos quizá perfilarlas límpidamente. Serán más la tarea de las próximas generaciones.

La totalización del Concilio se articula entre dos polos: La Constitución dogmática *Lumen Gentium* y la Constitución pastoral *Gaudium et Spes*. Desde la *Lumen Gentium* asume y transfigura a la Reforma (e incluso al cisma de la Ortodoxia griega); desde la *Gaudium et Spes* asume y transfigura a la Ilustración secular. Seguimos así la propuesta de Quinet: desde la Trinidad a la Iglesia y al Mundo. Así es cómo se abarcan y trascienden, ahondándolos católicamente, los dos polos de la Reforma y la Ilustración. Y aunque cada polo remite necesariamente al otro –si bien el frontal y principal es *Lumen Gentium*- ahora nos limitamos al polo Iglesia-mundo, de la *Gaudium et Spes*.

La Iglesia y la Ilustración.

¿Cómo se auto-sitúa el Concilio en relación al mundo moderno? “Bajo la luz de Cristo, imagen de Dios invisible, primogénito de toda la creación; el Concilio habla a todos para esclarecer el misterio del hombre y para cooperar en el hallazgo de soluciones que respondan a los principales problemas de nuestra época” (G.S. 10).

La Iglesia, pueblo de Dios, “procura discernir en los acontecimientos, exigencias y deseos; de los cuales participa conjuntamente con sus contemporáneos, los signos verdaderos de la presencia o de los planes de Dios. La fe todo lo ilumina con nueva luz y manifiesta el plan divino sobre la entera vocación del hombre. Por ello orienta la mente hacia soluciones plenamente humanas”.

“El Concilio se propone, ante todo, juzgar bajo esta luz los valores que hoy disfrutaban de máxima consideración y enlazarlos de nuevo con su fuente divina. Estos valores, por proceder de la inteligencia que Dios ha dado al hombre; poseen bondad extraordinaria, pero, a causa de la corrupción del corazón humano, sufren con frecuencia desviaciones contrarias a su debida ordenación. Por ello necesitan purificación”.

“¿Qué piensa la Iglesia? ¿Qué criterios fundamentales deben recomendarse para levantar el edificio de la sociedad actual?... el pueblo de Dios y la humanidad, de la que aquel forma parte, se prestan mutuo servicio, lo cual demuestra que la misión de la Iglesia es religiosa y, por lo mismo, plenamente humana” (G.S. 11).

Esta actitud y perspectiva globales de la Iglesia en relación al proceso y los desafíos de nuestra época no tienen igual en su historia. Aunque no le faltan, es obvio, preparaciones. Justamente, Pablo VI las recuerda en su Encíclica “*Ecclesiam Suam*” (1964), que es el impulso inmediato y unificado de los dos polos conciliares *Lumen Gentium* y *Gaudium et Spes*, en las tres dimensiones de autoconciencia, renovación y dialogo. Entonces Pablo VI no solo recuerda, por

una parte, que luego de Trento y del Vaticano I, en los “últimos tiempos” la eclesiología había hecho grandes ahondamientos, sino que, por la otra parte, “herederos como somos de un estilo y una pastoral que nos han transmitido nuestros predecesores del último siglo, a partir de León XIII, quien, como personificando la figura evangélica del escriba sabio, que, como padre de familia saca de su tesoro cosas antiguas y nuevas (Mt. 13,52), emprendía majestuosamente el ejercicio del magisterio católico haciendo objeto de su riquísima enseñanza los problemas de nuestro tiempo considerados a la luz de la palabra de Cristo. Así obraron sus sucesores, como sabéis” (E.S. 62).

Lo que comenzó hace un siglo con León XIII, con la enseñanza social de la Iglesia, ante la miseria de los trabajadores en la industrialización europea, se fue ampliando hasta tomar dimensión mundial con la *Mater et Magistra* (1961) de Juan XXIII, hasta abarcar la totalidad de la cultura y las culturas del hombre con la *Gaudium et Spes* (1965). Luego, desde ese marco, Pablo VI hace hincapié en la *Populorum Progressio* (1967) sobre el Tercer Mundo; en la “Octogésima Adveniens” (1971) en el dinamismo de la enseñanza social, hasta su formidable simplicidad sintética de la *Evangelii Nuntiandi* (1975): el Evangelio en el corazón de las culturas, la evangelización fuerza de liberación en la historia. Con Juan Pablo II se reafirma la línea conciliar bipolar: desde la *Redemptor Hominis* (1979) a la *Laborem Exercens* (1981), la *Sollicitudo Rei Socialis* (1987) y sus numerosas alocuciones sobre “cultura”. Y esto, sin contar la línea de elocuente afirmación de los derechos humanos, desde la sistematización de *Pacem in Terris* a la *Gaudium et Spes* y la creciente prédica de Pablo VI y Juan Pablo II. Fundados los derechos en el hombre como imagen de Dios.

¿Y qué significa esta nueva actitud, ya profundamente afianzada en el magisterio católico? No hay duda, la asunción de todas las preocupaciones y temáticas modernas, nacidas con la Ilustración y su herencia.

El Concilio quería “ante todo”, reasumir “los valores que hoy disfrutan de máxima consideración y enlazarlos de nuevo con su fuente divina”. ¿Cuáles esos valores sino los que derivan –aún contradictorios entre sí- de la Ilustración? Se quiere “purificar” a la Ilustración de sus “desviaciones contrarias”. Recrearlas en una nueva lógica. Re-ligarla a la Trinidad y a la Iglesia. Lo de Quinet, aunque éste no imaginó nunca tal desenlace. Ni como posibilidad. Justamente, por creer que la Iglesia no tenía más esa posibilidad la consideraba “muerta”, anacrónica para siempre. Se equivocó. Cierto, pero también se reconoce implícitamente en el texto conciliar, que la Iglesia no había hecho tal trabajo ni durante la Ilustración, ni durante los tiempos siguientes del siglo XIX. Un eclipse que solo ahora se puede trascender globalmente.

El mayor resultado de la Ilustración es la Revolución Francesa. Sin duda, como R. R. Palmer y Jacques Godechot lo han mostrado, es la culminación de un primer proceso de revoluciones atlántico-occidentales que se abre con la Revolución Norteamericana. Podríamos simplificar, acordes con Alain Besançon, diciendo que inician el pasaje del Antiguo Régimen al Nuevo Régimen, entendiendo por Nuevo Régimen a las democracias modernas, es decir, de mundos principalmente urbanizados. Que pasan de sociedades agrarias o agrario-urbanas a urbano-industriales. Este proceso sigue hoy en plena marcha. En la Iglesia, ese pasaje lo podemos concentrar en su gran drama del siglo XIX: la cuestión de los Estados Pontificios.

El pasaje del Antiguo Régimen al Nuevo Régimen se cumplió en la Iglesia de modo propio y original: de los Estados Pontificios al Vaticano.

La caída de los Estados Pontificios exponía a la Santa Sede a la pérdida de su independencia, lo que es decir que la cabeza universal de la Iglesia podía quedar supeditada a un Estado particular, y con ello la Iglesia amenazada de disgregación. Los “súbditos” de los Estados Pontificios no podían ser “ciudadanos” sin someter a su particularidad a la Santa Sede. La Santa Sede no podía conceder “ciudadanía” a la población de los Estados Pontificios, sin negar la soberanía propia como conducción de un pueblo mundial disperso en la interioridad de múltiples otros Estados. Ese era su dilema de hierro, que el Estado Vaticano solucionó. Pues es un Estado sin pueblo, es un “puro gobierno” cuyo pueblo está dentro de otros Estados. Así se liberó el Pontificado de “súbditos” y “tierras”. Los requisitos de la Independencia no son iguales en las sociedades agrarias, que en las economías urbano-dinerarias. Este pasaje de los Estados Pontificios al Vaticano, es lo que abre la nueva época de León XIII y permitirá luego la “revolución religiosa” ecuménica del Concilio Vaticano II.

La Revolución Francesa es la síntesis mayor de la Ilustración, incluso en sus contradicciones internas, y se encadena a través de 1848, con las revoluciones liberal democráticas, socialistas y colectivistas de nuestro tiempo. La Revolución Francesa es como la más densa encrucijada moderna, de proyecciones aún en desarrollo. En rigor, allí se inicia la “historia contemporánea”. El conjunto de valores que el Concilio quiere “enlazar de nuevo con su fuente divina”.

Este gigantesco y contradictorio proceso mundial de las revoluciones de pasaje entre el Antiguo Régimen y el Nuevo Régimen, pero donde los países industrializados del Nuevo Régimen predominan sobre los demás, generándose nuevas dependencias y contradicciones, exige una especial distinción entre las revoluciones concretas y la Revolución como mito religioso secularista. Distinguir las revoluciones de la Revolución, entendida ésta como superación y sustitución de la Iglesia.

Durante todo el siglo XIX, y hasta nuestros días, era valor sobreentendido la antinomia Iglesia Católica-Revolución Francesa, que se resolvía finalmente en otra más general: la contradicción radical entre la Iglesia Católica y la Revolución. Un ejemplo puede ser aquel libro de Proudhon, que resumía en 1858 el estereotipo antinómico: “La justicia en la Iglesia y en la Revolución”, una de las sumas del anticlericalismo de izquierda. Pero el asunto es mucho más extenso. El anticlericalismo liberal y democrático podría simbolizarse en los tres padres de la III República Francesa: Quinet, Michelet y Víctor Hugo. Y es esta trilogía la que tendrá inmensa repercusión en América Latina desde la mitad del siglo XIX. Es esta forma del mito de la Revolución el que produce la ruptura religiosa en América Latina, no por ejemplo la Reforma protestante, que nos llega después.

Las rupturas de la “cristiandad indiana” en América Latina son a partir de la Revolución Francesa como mito o del mito de la Revolución. Probablemente, así fue también en los países latineuropeos. Quizá quien condensa mejor ese momento, sea el ya mencionado Edgar Quinet, en el centro de esa quiebra del siglo XIX.

Pero conviene completar este panorama, con la percepción del más grande ateo del siglo XIX, Nietzsche. El más consecuente de los ateos. Ahora la exclusión recíproca entre Iglesia y Revolución Francesa no parece tan sencilla. Nietzsche afirmaba “La Revolución Francesa es la hija continuadora del Cristianismo”. Pero no como “superación”, sino lo contrario, como “decadencia”. El “movimiento democrático”, “el heredero del movimiento cristiano”, o ese conjunto de “ideas modernas”, constituye según Nietzsche “los nuevos ídolos”, sombras del Dios cristiano. Así los movimientos de democracia, socialismo, anarquismo, son decadentes. Es decir: movimientos decadentes en cuanto son ciegos de sus propios presupuestos, en cuanto están guiados por un impulso no dominado y velado, que no es otro que “el Reino de Dios” (“el Reino celeste de Cristo”). Estos movimientos, aunque pasan del “cielo” a la “tierra”, se mantienen y son posibles solo por la persistencia del antiguo ideal cristiano. Tal su contradicción mortal (ver Paul Valadier: “Nietzsche y la crítica del cristianismo”, en especial el capítulo 3 sobre “Reforma luterana y revolución política”).

Para Nietzsche el “más allá” del cristianismo no es la Revolución sino el nihilismo. Lo que se negarían a ver y encubren los Marx y Proudhon, por eso gestores de movimientos por esencia decadentes, en el sentido antes expresado.

Así hay como una ambigüedad constitutiva a Revolución: La palabra misma adquiere un sentido que apunta al actual solo poco antes de la Revolución Francesa, y se va cargando de un contenido cada vez más mesiánico, milenarista (si se quiere, “joaquínista”), con la idea que la Revolución Francesa está inconclusa, que requiere cumplirse en una Revolución más alta y radical. Alcanzar la única y gran Revolución, más allá de las revoluciones, que va a engendrar un porvenir de luz, el “cielo” en la “tierra”. De tal modo Revolución parece apurar simultáneamente las cosas más opuestas. Desde el ángulo de Marx, el salto de la necesidad a la libertad, el cielo en la tierra; desde el ángulo de Nietzsche, la nada. Si aquí introducimos a Marx es porque el Mito de la Revolución, todavía oscilante, difuso y poliforme durante el siglo XIX, va a ir concentrándose en el siglo XX en el marxismo. Los hijos de Marx terminan monopolizando la Gran Revolución. Todos sus competidores se vuelven “anteriores”.

Los “anteriores” eran la “utopía” de la Revolución, en cambio ellos eran la “ciencia” de la Revolución, pues conocían los caminos reales para la realización de la utopía. La diferencia entre los “utópicos” y los marxistas es que los primeros no conocían cómo llegar y los segundos sí: tenían la ciencia del poder, de las “fuerzas” históricas en sus dinámicas estructurales. Así el marxismo se extiende por un tercio de la tierra. Concentra la esperanza en el Mito de la Revolución, y por ende, su malogro.

El gran Mito de la Revolución como consumación (en sus dos sentidos opuestos) del cristianismo se ha visto inexplicablemente tejido por las revoluciones concretas de nuestro tiempo. ¿Puede discernirse el Mito de la Revolución de las revoluciones?

Las cosas deben retomarse desde su principio. Así, Pablo VI, el 1º de septiembre de 1963, en una alocución sobre San Vicente Pallotti y el laicado, ubicaba el momento de la acción de Pallotti:

Estamos en la época que ha seguido a la Revolución Francesa, con todos sus desastres, con las ideas desordenadas, caóticas, al mismo tiempo que vibrantes y aún esperanzadas, que esta

Revolución había puesto en el espíritu de los hombres del siglo precedente. Al mismo tiempo, se constataba un fermento nuevo: ideas vivientes, coincidencia con los grandes principios de la Revolución, la cual no había hecho sino apropiarse de ciertas ideas cristianas : fraternidad, libertad, igualdad, progreso, deseo de elevar las clases humildes. Así, todo esto era cristiano, pero había tomado un revestimiento anticristiano, laicista, irreligioso, tendía a desnaturalizar esta parte del patrimonio evangélico destinado a valorizar, elevar, ennoblecer la vida humana.

No conozco juicio pontificio anterior tan explícito sobre la Revolución Francesa que éste de Pablo VI. Y tal juicio lo ha confirmado Juan Pablo II en sus viajes a Francia, donde también sostiene que Libertad, Igualdad y Fraternidad “son ideas cristianas”. El 1º de junio de 1980 decía Juan Pablo II en su homilía:

Qué cosa no han hecho los hijos e hijas de vuestra nación por el conocimiento del hombre; para expresar al hombre mediante la formulación de sus derechos inalienables. Se conoce el puesto que la idea de libertad, de igualdad y de fraternidad tiene en vuestra cultura, en vuestra historia. En el fondo son ideas cristianas. Lo digo con plena conciencia que aquellos que primero han formulado así este ideal no se referían a la alianza del hombre con la Sapienza eterna. Pero querían actuar por el hombre.

Es la perspectiva que anima tácitamente al Concilio Vaticano II. El Concilio es un más allá eclesial de la Revolución Francesa.

No nos vamos a referir a la Revolución Francesa misma en su complejidad. Nos basta decir que la mayoría del clero votó tanto la declaración de los Derechos del Hombre como la liquidación de los privilegios feudales, y que la ruptura vino después cuando se pretendió convertir a la Iglesia en un Departamento del Estado con la Constitución Civil del Clero. De ahí en adelante siguió un torbellino de equívocos y desgracias. Pero corresponde señalar que desde la propia declaración de 1789, las primeras grandes reflexiones sobre los Derechos Humanos, las hace Tomás Paine y el católico Nicola Spedalieri en 1791, los asientan sobre la condición del hombre como imagen de Dios. Ciertamente, esto no impidió una perspectiva de hostilidad en el tradicionalismo emergente, que se transmitió hasta la neoescolástica de Taparelli D’Azeglio, en la mitad del siglo XIX, tan influyente en los círculos clericales, en el apogeo del drama de los Estados Pontificios.

Continuemos con nuestra pregunta: ¿Puede discernirse el Mito de la Revolución de las revoluciones?

Pablo VI, recordando a Juan XXIII; reafirmaba en *Ecclesiam Suam*: Las doctrinas de tales movimientos, una vez elaboradas y definidas permanecen siempre iguales, pero los movimientos mismos no dejan de evolucionar y de quedar sujetos a cambios profundos. No nos desesperemos que estos movimientos puedan entablar un día con la Iglesia otro tipo de diálogo distinto.

No hay duda que alude a los movimientos entonces de más en más inspirados por el marxismo y el Mito de la Revolución. “Los vemos invadidos por el ansia, cargada de pasión y de utopía; pero con frecuencia también generosa; de un sueño de justicia y de progreso, hacia finalidades sociales divinizadas, sustitutas de lo Absoluto y de lo Necesario; las cuales denuncian la

necesidad insuprimible del Principio y del Fin divino, cuya trascendencia e inmanencia tocará a nuestro paciente y prudente magisterio manifestar” (E.S. 97).

Luego Pablo VI, ya en el marco de la *Gaudium et Spes*, enfatiza nuevamente tales perspectivas en la *Octogésima Adveniens*, incluso con referencias concretas al marxismo y las utopías, para terminar: el cristianismo se compromete en la construcción de una ciudad humana, pacífica, justa y fraterna, que sea una ofrenda agradable a Dios. Efectivamente, “la espera de una nueva tierra no debe amortiguar, sino más bien avivar; la preocupación de perfección de esta tierra; donde crece el cuerpo de la familia humana; el cual puede de alguna manera anticipar un vislumbre del siglo nuevo” (G.S. 39) (O.A. 37).

No es el cielo contra la tierra; como creían Proudhon, Marx y tantos otros hijos de la Ilustración. Es el cielo como sentido y motivo de la dinámica de la tierra, el Cielo que en el corazón de la tierra la mueve y eleva y le exige transformación.

Toda esa extraordinaria reasunción de la Ilustración y su herencia que culmina en el Concilio, no comenzó con el Concilio. Ni con León XIII.

Como horizonte de comprensión, me atrevería a señalar ante todo a Ballanche. El primero de los que en el siglo pasado se les llamaba “neocatólicos”, en tanto se sobreentendía que “católicos” eran los tradicionalistas (en realidad, tan nuevos eran los unos como los otros, ya que surgen ambos como respuesta a la Revolución Francesa). Neocatólicos serán los que de algún modo asumían positivamente a la Revolución Francesa, la consideraban un fruto secular del cristianismo; en tanto que los otros –que se consideraban más auténticos- la rechazaban, por considerarla una negación del cristianismo. Y para los variados hijos de la Revolución misma, los católicos solo podían ser del Antiguo Régimen. Por lo común, ni tomaban en cuenta a los “neos” –que eran minoría- (no en América) pues venían a complicarles el problema de la Iglesia. En cambio, con los tradicionalistas, todo se les volvía más sencillo, más lineal.

Ballanche comienza en 1819 con “*Le Vieillard et le Jeune homme*” y culmina en su “*Palingénesis social*” (1827) su teología plebeya y del progreso, en contradicción con la teología tradicionalista y patricia de De Maistre y De Bonald. Ballanche es anterior a Lamennais, cuya crisis tuvo efectos tan clamorosos y terribles. Y si Ballanche abre el “polo democrático”, con Roger Collard se inicia el “polo liberal” de los neocatólicos. Por supuesto, esa bipolaridad se irá desplegando en múltiples formas y composiciones. Por ejemplo, a la altura de 1830 habrá el Toqueville liberal democrático –un Montesquieu pasado por Ballanche- o un Buchez, socialista democrático autogestionario –un Saint Simon pasado por Ballanche- etc. No es éste lugar para la compleja y vasta historia de los “neocatólicos”, que culmina finalmente en el Vaticano II. Allí la contraposición con el tradicionalismo integrista concluye sustancialmente. El Concilio la deja atrás para siempre. Los “neos” de ayer son la normalidad de hoy. Las oposiciones principales ya no son más con los integristas, sino entre los mismos “neos”. La polaridad y la oposición siempre renace en la historia, con nuevas formas y contenidos.

Un análisis que quedará memorable en la lógica de la contradicción y concordia entre la Ilustración y la Iglesia, fue formulado en 1831 por Bordas Demoulin, un católico de origen galicano, liberal democrático: “Del catolicismo, de la civilización moderna y la caída inminente

del catolicismo en Europa". Allí sostenía que la Iglesia había generado a la Ilustración, pero que a su vez había quedado prisionera del Antiguo Régimen. Así, la Ilustración actuando en contra, en un sentido, salvaba a la Iglesia. Pero que la Ilustración por sí misma era incapaz de fundarse, por lo que solo la Iglesia podía terminar salvando a la Ilustración. Tal el dilema moderno.

En cuanto al tradicionalismo, ya cosa del pasado, será su gloria paradójica, haber comprendido mejor que muchos "neos" todo lo esencial que estaba en juego para los destinos de la Iglesia, en torno a los Estados Pontificios, su caída y la libertad del Vaticano. El haberse salvado la independencia y el papel unitivo del Papado, permitió el tránsito del Antiguo Régimen al Nuevo Régimen con el Vaticano. La libertad de la Iglesia de los Estados permitió entonces el ahondamiento de la reflexión eclesiológica en el siglo XX. Condición de posibilidad del Concilio Vaticano II y su gran revolución religiosa. Dios escribe derecho con líneas torcidas, de los unos y de los otros.

Un Quinet sabía muy bien que ninguna revolución política y social es realmente profunda, si no implica también una revolución religiosa. Sea de modo anterior, simultáneo o posterior, ya que no hay reglas fijas en la historia. Y creía que la Revolución Francesa no había tenido aún la correspondiente revolución religiosa. Esa era su preocupación. Veía allí una falla histórica en los países latinos. Las ambigüedades de la Revolución Francesa, su oscilar entre la Iglesia libre y la Iglesia sometida, sus cultos laicistas de la Deesa Naturaleza, de la Razón o del Ser Supremo, radicaba según Quinet en su "superficialidad religiosa". Y esto exigía suplencia. Ya apuntamos cómo la Revolución Francesa se volvió promoción de una nueva Iglesia humanitaria laicista. Para muchos la Masonería tomó ese papel. Una religión humanitaria, ecléctica, que se transmuta fácilmente en el fin de las religiones. Por eso no es extraño que la trilogía de los Padres de la Tercera República tuvieran una descendencia agnóstica y positivista tan numerosa.

La exigencia de la revolución religiosa pasó entonces más auténticamente, pero invertida, al Mito marxista de la Revolución. Ya señalamos cómo el marxismo se fue tornando en el epicentro monopolizador del Mito de la Revolución. Pero hoy está a la vista el desenlace. La década de 1980 señala el gran derrumbe de los regímenes marxistas, y reconduce al marxismo —en sus propios términos— a la mera "utopía". Su "ciencia" como escalera a la utopía ha caído, volatiliza en su praxis a la Revolución. Su aparente éxito de ayer, cuando se hizo capaz de tomar el poder, se vuelve su fracaso irreparable de hoy. El marxismo se transmuta en el fin del Mito de la Revolución. Su canto del cisne fueron las agitaciones de los años sesenta, su primer colapso el surgimiento de Solidarnosc, con los trabajadores levantando tres cruces en los astilleros Lenin. Ahora, la muerte de la plaza Tienmen y la Perestroika. El periplo religioso de la Revolución en la inmanencia está terminado. Lo que no significa que las revoluciones hayan terminado en la historia.

Y si la religión secularista de nuestro tiempo, el marxismo, ha pasado visiblemente del mito a la mistificación ¿qué queda?

Dos o tres alternativas. Puede seguir un "post modernismo" en las sociedades industriales opulentas: la crítica a las ilusiones de emancipación de la modernidad, la evaporación del sentido y el fundamento, un pluralismo escéptico. Es señal que Nietzsche ha vencido a Marx: ya no es posible que un ateísmo consecuente sea constructivo, revolucionario, igualitario,

fraterno, etc. El ateísmo ya no es más la contra-religión de la emancipación del hombre. Pero si el ateísmo trágico de Nietzsche por ser consecuente es invivible, ahora la progenie postmoderna de Nietzsche se conforma con baratijas. Es el libertinismo de la sociedad de consumo. Un nihilismo de consumidores. Esta es una pseudo alternativa, por ser intrínsecamente parasitaria, no constructiva de suyo. Para la alternativa de construcción queda el agnosticismo positivista. La verdadera victoria es de Comte sobre Marx. Este agnosticismo positivista, cientista, puede oscilar sobre el nihilismo parasitario anterior, o una religiosidad humanitaria, a lo sumo vagamente deísta, ecuménica en su eclecticismo, puede ser una alternativa “universal” en clases altas y medias de las sociedades industriales dominantes. Una vaga religiosidad que corresponde al materialismo práctico imperante, como una protección ante la amenaza del nihilismo y el vacío del Mito de la Revolución.

Pero hay otra alternativa de alcance mundial que empieza a perfilarse, que corresponde a las revoluciones democráticas urbanas e industriales del Nuevo Régimen en tren de extenderse en toda la Ecúmene, conmoviendo pueblos y culturas. Y es la “revolución religiosa” que empieza a partir del Vaticano II, que todavía tantea entre el dejar lastres y una mirada acorde a su propia novedad. No es ya un cristianismo pre-Ilustración, sino post-Ilustración. Incluso post-Mito de la Revolución. Es el despliegue, al fin, de la “modernidad católica” más allá de Marx, Nietzsche y Comte. Quizá sea esta revolución religiosa la auténtica “post-modernidad” mundial, constructiva, crítica y a la vez afirmativa del fundamento y del sentido trascendente de la historia.

Ya Pablo VI en su discurso de clausura del Vaticano II, contrapuso este nuevo y gigantesco proceso eclesial católico con el humanismo descendiente de la Ilustración. Todavía hizo más. En su síntesis de la *Evangelii Nuntiandi*, donde lleva a su simplicidad evangelizadora a la vasta complejidad del Concilio, unifica Evangelización y Liberación, conversión cristiana y transformación del mundo.

Con la *Evangelii Nuntiandi* de Pablo VI la historia como proceso de liberación, empieza a cambiar de campo. Deja a Hegel y Marx y toda su progenie.

Las palabras tienen una historia viviente. Ya no existe más la antinomia entre Iglesia y Revolución. ¿Esto significa que ya no hay más Revolución en la historia? De ninguna manera. Es que la Revolución puede ahora hacerse nombre de la única posible y real: Cristo entre nosotros. La Iglesia se vuelve el lugar histórico por antonomasia de la Revolución con mayúscula: el acontecimiento radical e insobrepasable del Verbo Encarnado y su Espíritu, que insufla libertad y sentido a la historia, incluso a las Revoluciones que puedan acaecer.

La historia como proceso de liberación y de encuentro de libertades toma su pleno sentido en Cristo y su Iglesia y en las transformaciones seculares que exige. Esta es la reapropiación con que Pablo VI culmina su acción conciliar, en la *Evangelii Nuntiandi*. Y éste es también el hilo conductor del Pontificado de Juan Pablo II, que ha ampliado tal síntesis, no solo en sus documentos más importantes, sino también en el más expreso y unificador desde nuestro punto de vista: la segunda instrucción Ratzinger sobre Libertad y Liberación. Se emprende una teología de la historia de la liberación y de las libertades, que recoge todas las inquietudes de la Iglesia contemporánea.

Llegamos al término de nuestro itinerario, desembocando en nuestro principio. En cierto sentido, justificándolo. En el Concilio Vaticano II y los Pontificados de Juan XXIII, Pablo VI y Juan Pablo II, las revoluciones democráticas modernas, contemporáneas, han reencontrado su revolución religiosa. Se han puesto las condiciones para superar la ruptura de Evangelio y Cultura, aunque la cicatrización pueda ser larga, en escala humana. Las consecuencias, en esta apertura del Tercer Milenio, son incalculables.