

Marcel Gauchet

La religión de la salida de la religión

Michel Crépu *

Marcel Gauchet, filósofo, historiador y redactor jefe de la revista Le Debat, es una de las grandes referencias europeas en sociología de la religión. Recientemente se ha traducido al español su obra fundamental Desencantamiento del mundo: una historia política de la religión (Trotta, Madrid, 2005). IGLESIA VIVA presentó ya esta importante obra en el número 226 con una reseña de Francisco Javier Bermejo. Pero hoy consideramos muy interesante presentar la entrevista que Michel Crépu le hizo para el número 75 de la revista Autrement en la que se abordan problemas de máxima actualidad.

¿Cómo explica Usted el concepto de "fin de la religión" tal como funciona en su libro? Por otra parte la evocación de una sociedad en el vacío, sin religión, ¿no es contradictoria con el fenómeno del retorno de lo religioso que se observa un poco por todas partes?

Primer problema: lo que quiere decir *fin*. ¡No empecemos a profetizar la muerte y los funerales de los viejos que gozan de buena salud! Si es verdad que hay, como creo, un fin de la religión hay que entenderlo como el fin del papel social de la religión (papel que identificó desde el principio el origen del hecho religioso). Fin del papel de la religión no significa el fin de la creencia religiosa, que no me parece que haya razón alguna para que desaparezca del horizonte histórico previsible. Se trata de

* Periodista y escritor francés.

empezar a pensar la existencia de creyentes un mundo más allá de la religión, más allá de la sociedad estructurada por la dependencia a los dioses. Un mundo donde una mayoría eventual de creyentes, casi una mayoría en materia de fe, no comporta una organización religiosa de la ciudad. Es el misterio del mundo en el que vivimos: por más religiosos que sean los individuos, la sociedad que ellos forman no deja de ser atea en sus principios y en su funcionamiento.

En este proceso yo atribuyo, en efecto, un papel determinante al cristianismo. La manera sumamente especial con que éste articula el cielo y la tierra me parece que aportó una base decisiva a la dinámica de la autonomía terrestre en la que se resume en el fondo la originalidad occidental. Por eso no carece de fundamento definir el cristianismo como la "religión de la salida de la religión".

El cristianismo ha engendrado un mundo que le contesta y que puede pasar de él, pero un mundo con el que mantiene una connivencia matricial y con el que puede quedar asociado si evoluciona y se adapta. La modernidad es su otro yo, de la que se ha sentido violentamente expulsado y a la que ha rechazado, sobre todo por el lado católico.

Y además, agotado este combate de fondo, se pone de manifiesto que el hecho cristiano posee una afinidad oculta con lo más moderno de la modernidad. Probablemente incluso, si se analiza a fondo, el cristianismo es la única religión compatible totalmente con la modernidad. Lo mismo pasa con la Iglesia: es la institución que la modernidad más se dedicó a combatir; pero también es una institución irremediabilmente enraizada en la historia que la combate. Es necesario entender la complejidad de los antagonismos que nos son más familiares si se quiere entender la exacta naturaleza de tales fenómenos...

¿No es verdad que estamos en una nueva fase de la historia en la que los viejos fundamentos retoman mayor relevancia que sus productos? ¿Cómo entender entonces ese conjunto de signos convergentes que hacen hablar del "retorno de lo religioso"?

Mire, yo creo que habría que abrir una entrada en el *Diccionario de las ideas heredadas*: "Religioso, retorno de lo". Hace poco releí *El porvenir de la ciencia* de Renán, libro escrito en 1848 y publicado más tarde. Me topé con esta frase: "Se habla desde hace algunos años del *retorno de lo religioso...*". Podríamos multiplicar las muestras. Lo religioso, desde que se está yendo, no hace más que regresar. El lugar común, dicho esto, tiene como siempre un valor de señal.

Una señal que apunta a una realidad indiscutible que hay que tener en cuenta. Desde que en el siglo XVIII empieza el proceso abierto de "secularización" o de "laicismo", para no hablar de "descristianización" –categorías todas que no me gus-

tan demasiado– en las sociedades europeas, se producen periódicamente reafirmaciones o reconquistas del espíritu de fe. Se produjo, para limitarnos a Francia, tras la revolución de 1848, en torno a 1900 y, en cierta medida, después de 1945. No se trata pues de un movimiento lineal sino de una tendencia de conjunto hacia la retirada de lo religioso salpicada de retornos coyunturales de amplitud decreciente. La desaparición del influjo de lo religioso se va produciendo con la irrupción periódica de ofensivas religiosas.

¿Asistimos por tanto hoy a una nueva reversión periódica?

Lo que más complica la apreciación del fenómeno es el carácter planetario y, por lo tanto, heterogéneo de sus componentes. Retorno del Islam, afirmación nacionalcatólica en Polonia, cócteles narcisísticos-orientales-deportivos en California, astrología de moda en Francia... ¿constituyen facetas de una misma ola de profunda espiritualidad para los que quieren y anhelan felicidad o de una misma ola surgida de la irracionalidad para los que odian y temen? Yo digo claramente que, a mi parecer, no se trata del mismo fenómeno.

La unificación de estas manifestaciones bajo la etiqueta de un único "retorno de lo religioso" procede de una amalgama apresurada de manifestaciones. Ninguno de estos movimientos, tomados uno a uno, aún entre los más radicales, autoriza a concluir un retorno de lo religioso en sentido estricto. Pues una vez más hay que decir que la intensificación de la creencia no comporta la remodelación del espacio humano según el antiguo patrón de lo sagrado. Estoy de acuerdo con lo primero (el aumento de creencias) pero ello no significa el principio de lo segundo (la sacralización social) sino todo lo contrario.

No es que no se puedan identificar factores transversales que permitan relacionar, aunque sólo por resonancia, estas diferentes tendencias. Veo por lo menos tres. El primero, negativo y bien conocido ya, sobre el que no insistiremos: la caída de la principal religión secular, el comunismo escatológico, que libera el paisaje de forma diversa, deja ver viejos trazos existentes en la sociedad y desplaza energías. Añadiré otros dos factores que con frecuencia se asocian, aunque no necesariamente: 1) lo religioso como vector de identidad que puede "funcionalmente" acercar un cierto uso del Islam al papel del catolicismo en Polonia; 2) lo religioso como instrumento político indirecto desde las luchas antitotalitarias en el interior del bloque soviético a la protesta social en América latina.

Pero estas visiones "funcionalistas" disimulan bajo fáciles acercamientos generales las finalidades específicas de cada una de estas efervescencias espirituales. Ellas sólo tienen este parecido: la de que aparezca en todos los casos con aspecto de religión algo totalmente distinto de la religión en su verdadero sentido.

¿Incluyendo en ello el caso del Islam?

Incluyéndolo, por todo lo que podemos conocer sobre ello. Dejemos de lado la cuestión de saber si es legítimo hablar del Islam como de un conjunto dotado de unidad más allá de las apariencias –lo cual es bastante dudoso. Juguemos, con ciertas reservas, el juego de la generalización. ¿Cómo entender una tal reviviscencia espiritual militante por principio sin hacer referencia a aspectos puramente locales como la revolución iraní?

Esta consistió en deshacerse de las viejas imágenes “laicas” de una superstición y de un fanatismo que estaban destinados a ceder su lugar de horma natural a las sanas luces de la racionalidad moderna. La gran ingenuidad fue creer que la modernización podía obrarse cultural y socialmente sin traumas, pues la adopción de la técnica occidental traería como espontáneamente la desaparición de creencias tradicionales “inadaptadas”.

El Renan de *El futuro de la ciencia* del que acabo de hablar predice así tranquilamente la desafección hacia el Islam. Ahora bien, incluso los mismos objetos no son neutros. No hablemos de valores políticos explícitos ni de reglas formales del pensamiento. Pensemos en esos insidiosos concentrados de civilización que son un transistor o un automóvil. No son sólo objetos de comunicación o de desplazamiento *in abstracto*, que se pueden poner indiferentemente al servicio de cualquier tipo de cultura. Son también mensajes simbólicos cuyo uso es un acto inconsciente de sentido. Los integristas que creen servirse de una casete *contra* Occidente están contagiando de Occidente en un sentido más profundo... Esta irrupción triunfal, cotidiana, del orden occidental significado por las cosas y por las prácticas, ha sido vivida según podemos conocer ahora como una agresión o como una violación cultural. Y estamos en el momento de la *reacción*, de la reafirmación de una identidad religiosa que es de hecho una identidad histórica, una identidad de tradición frente al desafío global de la apropiación de los instrumentos de la modernidad. La reacción es más virulenta –no es de extrañar– donde una modernización impuesta ha tenido efectos más manifiestamente desestructurantes.

¿Significa esto que a través de esta reafirmación agresiva de identidad religiosa tradicional se trata de recomponer un sistema de civilización islámica destinado a separarse cada vez más de la vía occidental y a afirmarse en su diferencia esencial a contrapelo de una lógica política, intelectual y material como la nuestra?

No lo creo en absoluto. Y sólo esto autorizaría a hablar con rigor de retorno de lo religioso. No hay reestructuración sacral del universo humano social fuera de la modernidad. Hay una reafirmación de identidad religiosa que es al mismo tiempo adaptación *desde dentro* de la modernidad.

El rechazo explícito es el instrumento inconsciente de una *apropiación* sin abandono o renuncia a lo propio. La adaptación a la modernidad no tiene que ser abandono de sí y rendición a lo otro: porque entonces sería destrucción. Es necesario que sea reafirmación de lo otro *a partir de sí*. Por eso el retorno de lo religioso me parece ser en este caso el proceso más o menos caótico, pero seguro, de la producción de una modernidad que sólo podrá enraizarse de verdad con el doloroso trabajo de hacerla suya. Hay quien ha recordado el ejemplo de la Reforma europea a propósito de la efervescencia islámica actual. No sé hasta qué punto la comparación es válida. Pero es iluminadora en cuanto nos recuerda cómo, en el seno de nuestra propia historia, la voluntad "regresiva" de vuelta al ideal de los orígenes ha podido jugar a favor de la innovación.

Es verdad que vivimos un momento de reafirmación general de las identidades particulares. Pero no nos equivoquemos sobre su interpretación. Es un punto de paso obligatorio del proceso de aculturación, que no progresa por difusión de lo universal donde se suprimen irresistiblemente las diferencias. La modernidad también avanza por tradicionalización, especificación, incluso folklorismo. Digamos las cosas abiertamente: a pesar de las críticas y rechazos de superficie el Occidente ha *ganado* profundidad en las cabezas. En ninguna parte veo un rechazo integral y sistemático del orden cultural definido por la superación de la religión a favor del restablecimiento del orden tradicional según los dioses. Lo que en la historia europea se ha impuesto como resultado de una evolución plurisecular, los otros han debido asimilarlo en algunas décadas a partir de referencias extrañas y en condiciones, frecuentemente, de injusticia y violencia. De ahí la carga de tragedia que reviste potencialmente esta transición.

El ejemplo de una sociedad capaz por tradición de controlar su apertura al exterior, como la sociedad japonesa, nos muestra *a contrario* que la occidentalización tecnológica exige para ser exitosa lo contrario precisamente al olvido de lo propio. La búsqueda trabajosa, explosiva, sangrante de este equilibrio me parece estar en la base de los pretendidos "retornos de lo religioso" cuya ola islámica constituye el prototipo. Nada de ilusiones: ya basta de tantos sobresaltos y contragolpes.

¿Qué pasa en tierra cristiana y europea como Polonia y en los países del este en general?

El problema es efectivamente totalmente diferente. Pero me apresuro a decir que tampoco se refiere a algo parecido a una recristianización que nos situaría antes de la secularización de la modernidad. Conviene también aquí distinguir estratos y casos. Un estrato profundo: es normal en cierto sentido que la dominación totalitaria reenvíe al sueño de una sociedad religiosa en cuanto refugio contra las desmesuras políticas. La legiti-

mación por el más allá supone limitación del poder del más acá: el despotismo teocrático es poca cosa en comparación con el control de la sociedad por el Estado comunista. Sólo en la sociedad donde el poder es de emanación puramente humana se da el caldo de cultivo para el proyecto totalitario. De donde se deriva un poderoso efecto de acreditación nostálgica del pasado religioso, efecto dudoso cuando se instala en las mejores inteligencias de fe democrática, efecto profundo intelectualmente pero con poca raigambre social extendida y sólida. Porque hay que medir siempre la distancia entre la fe reivindicada y su capacidad efectiva para regular los comportamientos colectivos.

El caso polaco, con sus particularidades y privilegios, es muy esclarecedor a este respecto. La afirmación masiva de una identidad católica por parte de la población (más del 90%) no secunda la postura real de la Iglesia cuando trata, por ejemplo, de hacer prevalecer su moral sexual y su visión de una vida cristiana en general. Apelar explícitamente a la Iglesia no es lo mismo que esperar que ella nos proporcione el marco cotidiano de nuestra conducta. Si se trata sobre todo del caso polaco, el catolicismo es el núcleo vivo de la identidad polaca y, por tanto, el instrumento natural e ideal para marcar a la vez el rechazo del imperialismo soviético y la emancipación de la sociedad respecto al poder comunista.

Yo me refería hace poco a un instrumento político indirecto. La reivindicación religiosa permite no situarse en el terreno del adversario, aún afirmando valores que él no puede negar del todo. Incluso un poder materialista militante no puede rechazar completamente la libertad íntima de las conciencias, dada la tradición histórica en la que se inscribe, al menos mientras que no se desborde en un ataque político frontal. La interioridad de la conciencia abre una brecha: ofrece una base para la más alta actividad política sin tener que pasar por el lenguaje político. El proceso es más evidente aún, y más cómodo, cuando las élites dirigentes comparten la fe y los valores del pueblo cristiano. Pienso sobre todo en América latina. Ante la injusticia secular, es más eficaz apelar a las exigencias evangélicas que un enfrentamiento abierto con los dominadores que estaría abocado al fracaso.

Se trata por tanto allí de una más de las *utilizaciones sociales* de la religión que ciertamente contribuyen a rehabilitar su imagen y su función, purgándola de su secular connivencia con los poderes establecidos. Pero, ¿hacia qué tipo de sociedad tienden fundamentalmente estos movimientos? Seguro que no hacia una sociedad religiosa a la antigua. Estas resurgencias de la fe alumbran el advenimiento de una sociedad atea.

Nuestras sociedades ateas también están alumbrando en su seno diversas demandas espirituales, difusas pero importantes...

Sin duda alguna. Una advertencia preliminar: lo esencial del movimiento no pasa por las grandes creencias organizadas. Su peculiaridad, al menos en el orden europeo, consiste en manifestarse o como sectas marginales o como contenidos arcaicos: ocultismo, astrología, parapsicología, etcétera. Y esto hace bullir de esperanza a algunos entusiastas que ven en ello la Roma precristiana invadida por cultos orientales. Y es esto lo que aterroriza a otros a quienes la revitalización de las iglesias cristianas les dejaría helados, pero este resurgimiento de "irracionalidad" les asusta. Creo que hay que desilusionar a unos y tranquilizar a otros.

En mi opinión es necesario distinguir tres factores en estos diferentes fenómenos (véase un excelente estudio de la cuestión en *Etudes*, enero de 1985). Un primer factor consiste en lo que hay que entender como patología de la sociedad individualista. Una sociedad individualista comporta, junto con la libertad de elección, una extraordinaria responsabilización de las personas. Multiplica por ello, lo mismo que el tipo opuesto de sociedad, sobre todo en una coyuntura difícil, el número de excluidos, de "colgados". Crea así una demanda de comunidades bien trabadas donde pueda uno asentarse, donde no se cuestiona el lugar que uno ocupa. Este tipo de comunidades ofrece seguridad en un mundo en movimiento por la cementada identidad que ofrecen y uno puede entregarse a ella hasta el olvido de sí mismo. La socialización de tipo secta es el rescate de la individualización. Pero no es una respuesta que pueda extenderse y solidificarse. El fenómeno sectario me parece que quedará como algo fluido en nuestra sociedad. Porque los individuos no pueden del todo olvidar las cuestiones que se les presentan: las adhesiones se adquieren y se pierden. Esta religiosidad paroxística está minada por la misma movilidad contra la que ella protesta.

Segundo factor: el problema del enfrentamiento consigo mismo que se impone en un universo en el que tu plaza no es asignada claramente desde fuera. La desaparición del papel social de lo religioso y de la garantía comunitaria deja a cada sujeto frente a la cuestión del propio yo que empieza a funcionar como un crisol autónomo de religiosidad. Religiosidad sincrética que moviliza todas las tradiciones y la más amplia gama de recursos. Religiosidad destinada a oscilar interminablemente entre dos polos: la abolición del yo –del "des-ser" lacaniano al budismo y otras religiones orientales– y la valoración de sí mismo, este reforzamiento del yo que por otra parte se aspira a que desaparezca y la búsqueda por llegar cada vez más a ser uno mismo, todo en las mismas mentes y al abrigo de la contradicción. Probablemente se trata de una dimensión cultural destinada a quedar para siempre en el seno de nuestro universo, con altos y bajos ligados al ritmo de los asuntos colectivos. El universo racional, liberado de esta serie de escandalosas con-

tradiciones, como querrían los laicos puros y duros, no es cuestión de mañana mismo...

Tercer y último factor a considerar, el más benigno, el menos estrictamente religioso y el más sorprendente tal vez: la increíble persistencia de la comprensión mágica de las cosas. Al lado de un mundo físico depurado de correspondencias y causalidades ocultas, la tendencia invencible a comprender el curso de las cosas en términos de influencias invisibles. Generalmente se hace de una manera prudente, del tipo "nunca se sabe", incluso por individuos de bastante nivel científico... ¡Nada que ver con la fe del carbonero! Probablemente se topa aquí con una propiedad estructural del espíritu humano que hay que entender como tal. Se ha unido demasiado apresuradamente magia y religión. Se trata de fenómenos relativamente independientes. La extinción de una no comporta la erradicación de la otra. En esto hay que liberarse también de la herencia de un racionalismo ingenuo que nos ha llevado a identificar declive de lo religioso y desaparición de toda forma de intervención de lo invisible. Pero eso que queda del reino de lo invisible no organiza ya nuestro mundo ni determina la acción de los individuos. Por tanto, inada de ingenuidad simétrica que prediga la derrota de nuestro árido cientificismo por los horóscopos y las tablas astrales!

¿Existen hoy criterios claros para distinguir categorías en materia religiosa? ¿Quién es ateo? ¿Quién es creyente?

En un determinado plano sí que hay criterios operativos. Y ellos nos permiten descubrir que la división más característica no está entre creyentes y no creyentes sino en el interior de cada una de las familias, entre dos especies de creyentes y dos especies de no creyentes. Esto introduce un dato nuevo que modifica totalmente el estado de la cuestión: el fin del combate religioso. Se trate de ciencias o se trate de política, desde Maquiavelo y Galileo el espíritu de la modernidad se ha definido y se impone contra el espíritu de la religión. Hemos oído de manera insistente en Francia que la Iglesia católica se ha alineado en el campo de la contrarrevolución. Que se ha apuntalado contra la modernidad, contra la democracia, contra el progreso de las costumbres y contra las ideas científicas, llegado el caso.

Y frente a ello, el carácter militante y combativo del racionalismo anticlerical. Por un fenómeno de mimetismo clásico en política, se modeló a imagen de su adversario y ha contribuido poco a poco a producir una visión alternativa del mundo, una religión de la razón capaz de suplantar las certezas de la fe. Es una larga batalla que hoy se termina por falta de combatientes: la causa ya está juzgada. La Iglesia ha perdido, pero sigue ahí. El espíritu moderno ha triunfado, pero sin lograr que desaparezca el Espíritu de fe. Los combatientes de ayer, de repente,

andan en busca de su identidad. La historia que todos han vivido aparece poco a poco bajo una nueva luz.

El conflicto sin tregua entre el saber y la fe, entre el partido clerical y el partido laico, ha dejado en la penumbra la naturaleza del movimiento histórico en el que estaban insertos. Ha impedido a los cristianos comprender lo que la modernidad debe al cristianismo. El catolicismo ha vivido la modernidad como una agresión satánica contra los valores defendidos por la Iglesia, sin investigar en las raíces cristianas del movimiento de la modernidad. Y de forma semejante, la corriente laica se ha visto inducida por esta misma situación de combate a la ilusión de la ruptura. Como si la modernidad atea se definiese completa y unívocamente por ir contra los valores de la fe, en una guerra despiadada que sólo podía acabar con la desaparición del adversario.

Apaciguada la batalla aparece por ambas partes que la tradición común es tal vez más importante que el antagonismo de ayer. Hay menos oposición de principio de lo que se pensaba, en el lado cristiano, entre valores cristianos y sociedad moderna. Como hay menos contradicción de lo que se decía entre la existencia misma de la Iglesia y la existencia de la democracia. Está en curso un vasto reajuste en el que el conjunto de posiciones está por definir.

Esta reclasificación descubre claramente un reparto dentro de cada uno de los campos que posibilita diseñar nuevas alianzas y nuevos conflictos. Porque lo peculiar del movimiento de la modernidad, en cuanto movimiento de superación de la organización religiosa del mundo, es dejar *abierta*, simultáneamente, la cuestión religiosa en un sentido muy preciso. Su proceso fundamental es un proceso de desligación de los dos órdenes de la realidad tradicionalmente unidos, el cielo y la tierra, lo visible y lo invisible. Desligación en cuyo favor opera la construcción práctica de un orden de autonomía humana. Autonomía no significa que la sociedad está definitivamente en posesión de su sentido, sino que se articula para deliberar sobre él en su interior.

El conflicto de los antiguos y los modernos, a partir de ahí, es el conflicto de los que aceptan y los que rechazan el juego de la deliberación colectiva y su apertura. Y este conflicto es transversal a creyentes y no creyentes. Dos actitudes posibles para el hombre de fe: o bien acepta el principio democrático, es decir, interviene en la vida pública sin rechazarla, en nombre de los valores cristianos que son los suyos, pero admitiendo su relatividad desde el punto de vista de valores debatidos en el seno de la sociedad global, o bien se queda en el sueño tradicional de una sociedad cristiana en la que la Iglesia debe sostener el peso de dar forma al conjunto de la existencia colectiva. La distinción está entre un clericalismo y lo que se podría llamar un modo laico de intervención religiosa.

Por curioso que parezca el problema se presenta de la misma forma entre los ateos. Hay quienes no dudan que detentan la última palabra sobre el sentido de la historia y el secreto de una buena sociedad. Y hay también quienes son conscientes de no poseer el monopolio del sentido, sean las que sean sus preferencias o sus opciones personales. Hay un clericalismo ateo lo mismo que hay un clericalismo cristiano (y el de izquierdas es peor aún que el de derechas...). Puede darse una apertura democrática de inspiración religiosa lo mismo que una apertura democrática a base de increencia. Es ahí donde se juegan las verdaderas diferencias políticas de hoy y de mañana.

¿Pero no será acaso la cuestión del pecado original la piedra de choque entre la visión religiosa y la visión moderna, tanto si es rechazada por los "modernos" como si, a la inversa, es mantenida contra viento y marea desde el punto de vista cristiano?

Empecemos aclarando lo que significa el llamado pecado original: yo no hablo de su definición dogmática sino de su valor como símbolo cultural. Es susceptible de revestir dos acepciones totalmente diferentes. El pecado original puede representar lo que hace de este mundo algo totalmente malo ante lo que la salvación consiste en la huida. En esta acepción, el espíritu moderno le vuelve irremediamente la espalda y de una manera más sutil que el simple cambio de lo *malo* en *bueno*. Los modernos no es que se acomoden más al mundo sino que, en lugar de huir, lo cambian; en vez de condenarlo piden que se haga mejor.

Pero el pecado original puede significar también la separación de la condición terrestre de lo absoluto, la finitud humana. En esta aceptación el símbolo puede seguir teniendo valor para los modernos y para los no creyentes. Es, filosóficamente, el debate entre Kant y Hegel. Es, políticamente, el combate entre el partido de la apertura democrática y el partido de la revolución como realización del fin de la historia. Pero este dilema hunde sus raíces profundas en la historia cristiana. El carácter pecaminoso y negro de la existencia terrestre no ha impedido verlo como algo totalmente subordinado a los mandatos del absoluto divino. Con pecado original o sin él, existe una tensión necesaria respecto a esto dentro del cristianismo. Es la tensión que se manifiesta hoy en la izquierda en las teologías de la liberación. En el cristianismo la articulación entre el cielo y la tierra es en el fondo un *problema*: este problema lo ha legado el cristianismo a la sociedad poscristiana a la que continúa inquietando. Así, pues, tampoco en este sentido se puede oponer por tanto una visión cristiana, consciente de la finitud humana, a la ambición prometeica del ateísmo moderno, anclado en la negación de la finitud.

Creo precisamente lo contrario, que la modernidad, por más obsesionada que esté con la fantasmagoría del absoluto terrestre, responde en su vertiente más profunda a un reconocimien-

to práctico sin precedentes de la finitud y una gestión de la estancia humana en función de sus límites. Por ello es cristianamente habitable, contra lo que siguen pensando muchos cristianos... Autonomía del mundo humano no quiere decir absolutización del mundo humano, sino conflicto sobre el absoluto en el interior del mundo humano, a propósito de lo cual los creyentes aparecen no menos divididos que los no creyentes.

En estas condiciones, ¿qué piensa Usted de la situación actual de la Iglesia católica? Si no puede reivindicar de manera absoluta una exclusividad en la gestión del sentido ni tampoco puede aceptar un relativismo banalizador de su mensaje, ¿cómo cree que se va a desenvolver la Iglesia?

La Iglesia tiene un doble problema. Uno interno y otro externo. Uno es el de ser una institución de autoridad en el seno de un universo democrático, cuyos fieles son a la vez ciudadanos penetrados por los principios de la igualdad. Y otro el de ser una institución de sentido en el seno de una sociedad pluralista, que tiene que aprender a hablar a quienes no aceptan el dogma que ella administra.

Sobre el primer aspecto, un análisis superficial haría pensar que la Iglesia está condenada en cuanto jerarquía, en cuanto estructura de poder. ¡Una monarquía, por más electiva que sea, al principio del siglo XXI! ¡Una reliquia de otra edad! Pero esto sería ir demasiado aprisa en el análisis y medir mal la originalidad histórica de la institución. Institución mediadora, interpuesta entre los creyentes y Dios, está destinada inevitablemente a la contestación en un mundo cuya norma está basada en las conciencias individuales. La verdadera religión pasa por la relación directa con Dios sin mediación. Pero si Dios es el Totalmente Otro que se entrega nada más que en la última interioridad de los corazones, ¿cómo se puede evitar recurrir a la institución heredera de la Encarnación por la que su alteridad se expresa? Nos vemos arrastrados por la lógica fundadora del hecho eclesial: la separación de lo divino simbolizada en Cristo legitima un aparato de memoria y garantía cuya superación personal ella misma reclama. Autoridad y libertad son instauradas a la vez en su fecunda tensión. La Iglesia católica no ha sobrevivido por azar o por inercia a la gran protesta materializada por la Reforma. El principio de autoridad eclesial atribuye su legitimidad por referencia a la misma fe cristiana. Esto no aclara el problema de las *formas* de este poder y de la manera de ejercerlo. Desde este punto de vista, se pueden producir transformaciones considerables, pues la corriente empuja hacia ahí... ¿No asistimos en el fondo con Juan Pablo II a un *presidencialismo* del gobierno de la Iglesia y a su alineamiento más o menos con las normas en vigor dentro de las democracias occidentales?

En cuanto al segundo punto me parece evidente por el contrario que los responsables de la Iglesia no han sabido encontrar su sitio en el seno del universo democrático. Ellos no saben utilizar un lenguaje apropiado para la vida pública en una sociedad pluralista. La vieja ambición de hegemonía clerical tiende siempre a tomar la delantera. Como si la Iglesia no llegara nunca a renunciar a ese proyecto ya ilusorio de hacer prevalecer la norma de la que es portadora a escala de toda la sociedad. Sólo tras esta renuncia ella podría llegar a ser un verdadero interlocutor, provisto de un real poder de influencia en el marco del debate público, sobre cuestiones de ética social por ejemplo, aunque no en exclusiva.

Sin embargo la redefinición hecha por el Vaticano II de la universalidad católica está muy cerca de lo que Usted sugiere: la Iglesia admite que no puede plasmarse de una forma absolutista, ella reconoce esta imposibilidad.

Estoy totalmente seguro de ello. Por de pronto, percibo una ambigüedad cada vez mayor entre un justo sentimiento de los límites de toda posible intervención espiritual en nuestra sociedad y el proyecto clásico de reencontrar una posición dominante en el interior de la sociedad, aunque sea adaptando más los medios. Pero aunque yo me equivoque, esto subrayaría de todas formas la separación que existe entre los principios proclamados y las conductas seguidas en la práctica.

Tomemos el ejemplo del cardenal arzobispo de París, el hombre más preparado a primera vista para realizar este *aggiornamento* político. Las oscilaciones de su actitud resaltan bien lo que he dicho. Cuanto más se esfuerza la Iglesia en defender con firmeza que las creencias son razón de su existencia, tanto más sale de sus legítimas prerrogativas, intentando por ejemplo impedir la realización o la difusión de películas que juzga atentatorias contra la fe. Puede ser bueno para el Partido Comunista, pero no es digno de monseñor Lustiger. Y se podría hablar mucho más de otras cuestiones como el aborto o la moral sexual en general.

Pero se podría aludir también a las notables ambigüedades de expresión de los responsables de la enseñanza católica. La opinión pública, ante la desaforada ofensiva de los socialistas al proyecto de introducir en la escuela la enseñanza de religión, ha dado pruebas de que consideraba como cosa pasada las querellas de antaño y que estaba dispuesta a reconocer a la Iglesia su puesto legítimo en la reivindicación de una tradición, de una ética y de una espiritualidad. Pero la institución eclesiástica no ha asimilado plenamente la actitud y el discurso que convenía en esta situación. Le queda camino por recorrer para encontrar su papel y su voz en la democracia.