

DON BOSCO Y LA IGLESIA EN EL MUNDO DE SU TIEMPO

Émile POULAT

La Iglesia vive y ha vivido en el presente. Pero no está presa en él: el presente no es su límite ni su horizonte; es más bien su condición. Según la fórmula del Vaticano II, la Iglesia se sitúa «en el mundo de este tiempo», el nuestro contemporáneo, que camina al paso de los hombres que lo modelan.

Decir don Bosco es decir el siglo pasado, su tiempo, difícil para la Iglesia, y en ese aspecto muy parecido al nuestro y, sin embargo, muy diverso. Otro mundo, del que no podemos darnos idea de verdad. Un mundo desaparecido bajo el embate de dos guerras mundiales y de presionantes transformaciones técnicas.

Don Bosco y la Iglesia en el mundo de su tiempo: no querría ponerme a repetir aquí lo que los historiadores conocen hasta demasiado bien, quiero decir, las peripecias del gran conflicto entre la Iglesia romana y la sociedad moderna, el sentimiento de incompatibilidad que las pone una contra la otra con la misma intransigencia, sin conciliación o reconciliación imaginables. La inteligencia y la generosidad que una situación como ésa suscita entre los católicos para no dejarse abatir, para reconquistar el terreno perdido y volver a poner en su sitio las cosas en lo que sea posible.

Pretendo trazar alguna pista de reflexión y de investigación en niveles más modestos, sobre los que la investigación se ha aventurado todavía demasiado poco.

1. El contexto

La historia política y la religiosa se han mostrado sensibles a las *fuerzas* que venían enfrentándose y a los conflictos internos y exteriores que resultaban de esa oposición. Menos atención se ha prestado, en cambio, a los intereses y a todo lo que constituía la *puesta en juego* de esa lucha, excepto en sus traducciones ideológicas. Puede servirnos de ayuda una categoría, un término que no es nuevo, que es, al contrario, una categoría corriente y clásica: la de *cultura, civilización*.

Hoy estamos ya bastante sensibilizados ante el pluralismo de las culturas y la historia de las civilizaciones. La curiosidad antropológica y la evolución internacional nos han ayudado en este sentido.

Recordamos que hubo una era de cristiandad y un sueño de civilización cristiana, reactualizados de Lamennais a Maritain, si podemos decirlo así. El encuentro del cristianismo y estas civilizaciones lo miramos según el modo de aculturación o inculturación; pensamos en la cristiandad como un encuentro logrado dentro de sus límites y pensamos en la civilización cristiana como un ideal cada día más problemático. Deploramos el *choque de las culturas* que acompaña, con sus efectos destructores, a la difusión en el mundo de los modelos occidentales. La cristiandad no es, en cambio, ciertamente – o no lo es ya – la imagen que nos deja la historia interna de nuestros países europeos desde hace dos siglos hasta hoy.

Y, sin embargo, aquel fue precisamente el tiempo de un fragoroso choque de culturas, como un topetazo frontal entre dos continentes: un *Kulturkampf*. Fue la irrupción que vino a hacer una nueva civilización, cimentada en la razón, en la ciencia, el progreso y la democracia en la tierra de antigua civilización católica o, más generalmente, cristiana.

Este conflicto lo fraccionamos nosotros, o bien lo interpretamos. Evocamos un clima de hostilidad anticlerical, un doble proceso de secularización y descristianización ante el que el catolicismo reacciona con un proyecto de restauración de un orden social cristiano: una Iglesia, en una palabra, con una mirada en el pasado y otra en el futuro, pero, en todo caso, extraña y refractaria al presente.

Nuestra visión ha ido cambiando a medida que la situación evolucionaba y que la figura del tiempo, la relación entre las fuerzas, las formas de lucha iban modificándose. Pero este realismo necesario ha actuado en nuestro recuerdo y nuestra comprensión del pasado. Y no es sólo una noche de recuerdos la que viene a echarse encima, sino que es el veredicto de un juicio. Y severo. Pedimos a la inteligencia que tenemos ahora del presente y del mundo circunstante la clave para entender lo que nos ha precedido. En un juego así se llega a perder muy pronto la propia alma y la propia identidad. Se convierte uno en color de pasado. Y sucede que también esto nos preocupa y llega entonces el momento de aceptar una lucidez difícil.

He tenido experiencia de ello con ocasión del centenario de la muerte del P. Emmanuel d'Alzon (1810-1880), fundador de los asuncionistas, en el coloquio que tuve que moderar en aquella ocasión. Un coloquio restringido, en el que un centenar de religiosos y religiosas de la Asunción se encontraban con unos quince historiadores. Una pregunta esencial – «¿Cómo es posible ser hoy descendencia espiritual de un fundador como él, cómo se puede ser fiel a su espíritu, a su mensaje?» – chocaba contra el muro del saber universitario. ¿Y que congregación fundada el siglo pasado no ha tenido que resolver por cuenta propia ese interrogante?

En aquella época se razonaba por medio de oposiciones macizas: Italia Negra e Italia Blanca, las dos «Francias» (la de Voltaire y de M. Homais y la de San Luis, de Juana de Arco y de los cruzados). Más profundamente, perduraba una interpretación agustiniana de la historia, elevada sobre las dos ciuda-

des, interpretación de la que la Ilustración mantenía una controversia secular. El siglo XIX fue más anticatólico, y hasta antirromano, que verdaderamente irreligioso. Nunca se había visto una proliferación semejante de *nuevos cristianismos*, de profetas, de mesías, de fundadores de religiones la mayor de las veces efímeras; su inspiración común era siempre la búsqueda de una *religión de la humanidad*, que a los seguidores del cristianismo histórico no podía aparecer sino como blasfemia, aberración y contradicción en sus términos.

En el seno de la Iglesia católica, la respuesta fue generalmente ambivalente. Por una parte, se sentía todavía en posición dominante, en razón del puesto que ocupaba en las instituciones y en el número de fieles que contaba. Por otra, sin embargo, había atravesado una revolución por la que tuvo que pagar un alto precio. La Iglesia se sintió amenazada por un enemigo proteiforme y omnipresente, que con paciencia iba minando y corroyendo su influencia; un enemigo que actuaba al descubierto, pero que también tramaba en la sombra de sectas y de sociedades secretas. ¿Cómo se podía pensar en un compromiso, en una componenda, en una conciliación? La única regla posible era la *intransigencia*, con la disciplina y la concentración que la suelen acompañar. Sólo la intransigencia permitía prever que llegaría al final la transformación de una situación mortal y la restauración de una sociedad de acuerdo con las leyes cristianas y penetrada por el espíritu cristiano.

Una intransigencia así se funda también en varias ambigüedades. La primera pone al descubierto una relación de incertidumbre. La Iglesia se siente todavía en posición mayoritaria, expuesta al riesgo permanente de perder un día – ¿próximo o lejano? – esa posición para despertarse en minoría; pero al mismo tiempo se siente ya aquí y allí minoritaria. La segunda es una cuestión de valoración. ¿Cómo se puede pertenecer al propio tiempo, a un tiempo que parte de puntos inaceptables, rechazando toda nostalgia por lo que ya ha pasado definitivamente? ¿Y cómo tener en cuenta los *hechos pasados* sin legitimar al mismo tiempo el juego de la violencia y el derecho del más fuerte en la historia, sin sacrificar un pasado que fue grande y que sigue siendo respetable; sin, en una palabra, renegar de sí mismos?

De aquí las incertidumbres, las perplejidades, las divisiones y las contradicciones entre los católicos. En los extremos se encontrarán, por una parte, una intransigencia blanda, modulada – los católicos liberales que invocan la hipótesis oficial sin renegar de la tesis en marcha – y, por otra, una intransigencia paroxística, activada – los católicos «apocalípticos», que ponen la tesis común dentro de una hipótesis sobrenatural, más segura a sus ojos que la liberal: venganza divina, penitencia y arrepentimiento, profecías y visiones, grandes y pequeñas maniobras satánicas, catástrofes sangrientas y terribles.¹

¹ Por ejemplo, la profecía de Prémol, que tanto se ha divulgado: «Quels sont ces bruits de guerre et d'épouvante qu'apportent les quatre vents? Le dragon s'est jeté sur tous les Etats et y porte la plus effroyable confusion. Les hommes et les peuples sont levés les uns contre les autres. Guerre! Guerre! Guerres civiles, guerres étrangères. Quels chocs effroyables!». Por «dragón» hay

Los segundos elevaban la voz, alzaban el tono, cargaban las dosis. Un clima de este género hacía cada vez menos posible la línea de los católicos liberales, reforzando la oposición católica a la modernidad, endureciendo la identidad católica, facilitando el cierre de filas y la movilización de las fuerzas católicas. En una palabra, hizo neta la división de los campos. Hizo sentir su peso en la relación de fuerzas, sin hacer avanzar la solución de los problemas y empujando al campo contrario a los católicos – numerosos – que veían de otro modo la sociedad moderna y lo que en ella podía ser una vida religiosa.

Hago aquí alusión a los secuaces del que he llamado *catolicismo burgués*, distinto del catolicismo liberal en el hecho de que no admitían su tesis intransigente. Para él, la fe y la vida cristianas son, ante todo, hechos de conciencia, cuestión de orden privado y familiar. Sólo el influjo del individuo tiene derecho a actuar en la sociedad. Se constituían así, en el siglo XIX, dos tipos de catolicismo, recíprocamente irreducibles, de los que la Iglesia romana reconocía a uno sólo, mientras que el segundo tenía que quedar por eso desconocido para historiadores y sociólogos, ante la inicial imposibilidad de identificarlo. Lo que se logró conocer de ello casualmente está muy lejos de hacer entender su importancia real.²

En los antípodas de una religión testimonial y de un apostolado conquistador, este cristianismo interior, seco y reservado, más que definir una categoría, señala un temperamento.³

Hasta podía llegar a una vida mística, de lo que poseemos numerosos testi-

que entender la «revolución». Cf. también la investigación iniciada por P.G. CAMAIANI, *Il diavolo, Roma e la rivoluzione*, en «Rivista di Storia e Letteratura Religiosa» 3 (1972) 485-516.

² ¿Es necesario repetir que ese «catolicismo burgués» no es la religión de toda la burguesía, y tampoco de la sola burguesía, sino que es la concepción del papel y del lugar de la religión que apareció con el espíritu burgués y fue desarrollada por éste, en íntima simbiosis con su actividad económica? Max Weber había asociado esta última con la ética protestante: en este sentido, el catolicismo burgués es un auténtico protestantismo de dentro. El *rigorismo* católico que sobrepasó al jansenismo; fue una expresión y un vehículo del mismo, más allá de su lugar de origen. El *alfonsianismo* y el *salesianismo* fueron un antídoto tardío de aquél en el ambiente mismo de su origen. Solamente una investigación positiva y biográfica nos podrá hacer salir de afirmaciones genéricas y dar al modelo un equivalente histórico y espiritual. B. Groethuysen trató de hacerlo para el siglo XVIII, pero en negativo, es decir, a partir de las recriminaciones eclesiásticas.

³ «Au plus profond et au plus pur de nos coeurs fidèles, nous tendons tous à une religion sans église, sans sculpture et sans peinture»: la observación es del dominico P.A. Couturier, precursor de la renovación del arte religioso. Cf. *La vérité blessée*, Paris, Plon 1984, p. 311. De tales exterioridades entre dos culturas podríamos buscar un testimonio en un reciente *best-seller* de un párroco rural de Normandía: B. ALEXANDRE, *Le horsain*, Paris, Plon 1988 (en la colección «Terre Humaine» dirigida por J. Malaurie). Ha pasado su vida en Pays de Caux, observando a su gusto las costumbres y las tradiciones de sus habitantes; pero permaneciendo para ellos siempre el «extranjero»: una tradición que no ha cambiado gran cosa por mucho que se pueda uno remontar en el tiempo, un catolicismo que, por otra parte, ha cambiado mucho desde la última generación, y campesinos que parece que no tienen vida interior. Evidentemente, el autor no ha leído Maupassant, que presenta una imagen completamente diversa de esos campesinos; pero que se sentía, entre ellos, como en su casa.

monios. Más frecuentemente, fue una religión de convicciones silenciosas y de prácticas jalonadas entre la cuna y la tumba, en las que, sin embargo, «no entra el cura»; al cura no se le pedía más que «que hiciese su papel». Y, sin embargo, es esta fe, compartida, a pesar de un fondo de divergencias sobre el lugar que debe dársele, la que explica la larga persistencia de una moral común a los «dos campos». Y es precisamente la aceptación de esta moral lo que permite en Francia a Jules Ferry, en 1882, hacer laicos los programas de la enseñanza primaria pública. Está convencido de que es posible suprimir los fundamentos religiosos de la moral sin perjudicar su fuerza imperativa y su evidencia social. El maestro, después igual que antes, seguirá enseñando «la buena antigua moral de nuestros padres, la nuestra, la vuestra, porque nosotros no tenemos más que una...».

¿Una sola moral idéntica? Haría falta empezar ya a distinguir entre una moral venida de la Ilustración, no muy difundida todavía, privilegio de un grupo social selecto, y la moral del Decálogo, fundada en la tradición judeocristiana, sobre la que se encontraron de acuerdo Le Play y Ferry, adversarios en lo demás: «Sé obediente, no digas mentiras, no robes, no mates». Sin embargo, también aquí podían distinguirse bien la moral católica y la moral laica (el Parlamento francés hará pronto la experiencia al votar en 1884 las leyes que introducían el divorcio). La primera, aun abandonando el rigorismo anterior, no se hacía ciertamente menos estricta y exigente, hasta el punto de alejar a los fieles del confesonario. Quería ser severa y austera, lo que le autorizaba a juzgar a la otra más fácil y acomodaticia. Este es, no obstante, un punto de vista unilateral, que una investigación sobre la moral laica – cien veces de nuestros estudios – tendrá que rectificar. Esta última, en efecto, tenía también sus puntos sensibles, sobre los que no estaba dispuesta a ceder y en los que podía encontrar acentos pascalianos para fustigar el laxismo católico. Cada una de las dos tiene, en fin, su perfil particular. ¿Qué más podemos decir?

Sobre estos temas, la carencia parece general. Conocemos bien los diversos sistemas de filosofía moral formados a lo largo de todo el siglo pasado. La historia de las costumbres, entre modos de actuar y mentalidad, parece atraer vocaciones y comienza a desplegar su curiosidad. Pero el espacio intermedio queda por llenar totalmente. Fuera de toda teorización, ¿qué energías éticas mueven a esos grupos sociales que chocan entre sí a veces tan duramente sobre ideas e intereses? ¿En qué se sienten deudoras ante la fe y la moral de la Iglesia católica? ¿Descienden todas de una sola e idéntica comprensión del cristianismo?

Durante mucho tiempo la divergencia pareció sutil: se sabía que se difería sobre las creencias, pero se sentían participar de la misma moral. Etnólogos y sociólogos no arañarán esta convicción muy extendida: muestra, es verdad, que nuestra moral no es universal, que hace falta relativizarla a través de la historia de las culturas y de las civilizaciones, pero sigue en pie que les ha enseñado el camino por el que no hace sino precederlas. De hecho, la divergencia se irá consolidando a medida que esta universalidad vaya cediendo, a me-

dida que situaciones nuevas hagan saltar los esquemas tradicionales y que problemas inéditos vengan a provocar respuestas conflictivas, por ejemplo, entre la moral de la Iglesia y la legislación de los Estados.

Inmoralidad y amoralidad (dos términos recientes: 1845 y 1907 para el francés) figuran como perversiones o singularidades. Cada hombre, su moralidad, en función del modo que tiene de ver el mundo, la sociedad, a los otros; un modo más o menos capaz de análisis, más o menos interiorizado. Esta moralidad no se podrá reducir, desde arriba, a la ideología de la que, por otra parte, es inseparable. Muy en concreto, es una deontología, un saber recibido sobre lo que se debe hacer según los momentos y las circunstancias para comportarse en sociedad según las leyes del común vivir. Pertenece al patrimonio de esta comunidad, a su cultura; en este sentido, existe verdaderamente una cultura moral que estructura la personalidad de sus miembros.

Como la Iglesia romana, los Estados modernos han acariciado el sueño de unificar los particularismos de todo orden existentes en su seno. Ni aquélla ni éstos lo han logrado perfectamente: han tenido que llegar a pactos, encauzar esta diversidad interior. Pero aquélla y éstos han tenido, además, que afrontar un problema imprevisto: las disensiones internas políticas, sociales y religiosas aparecidas después de la gran tormenta revolucionaria que durante cuarenta años (1775-1815) sacudió los cimientos de la vieja cristiandad, desde las Américas hasta Rusia. Francia no fue más que el epicentro más dramático. La Restauración no logró restablecer el pasado, y el tratado de Viena fue el acta de los hechos vividos. Todo había cambiado, pero no se había resuelto nada, y la actualidad no dejaba de recordarlo, mientras dos nuevos actores colectivos – los pueblos y el proletariado – hacían su aparición y contribuían a modificar las reglas del juego.

En este juego, la Iglesia estaba implicada por dos títulos: como Iglesia, con su poder espiritual, y como Papado, por el poder temporal sobre sus propios Estados. La Revolución, situada ya en lo más íntimo y en el origen de la sociedad moderna, se le presentaba al mismo tiempo como el mal radical y como el enemigo absoluto. Como escribirá Donoso Cortés, la Revolución arrastra a la ciega humanidad titubeante a un laberinto del que ninguno conoce la entrada ni el trazado. Y Newman: «*No medium between Catholicity and Atheism*». El ateísmo más grave y más preocupante no es entonces el de los individuos que profesan la negación de Dios; es, en cambio, el «ateísmo social», el de los Estados y los Gobiernos que rehúsan reconocer los derechos de Dios sobre la sociedad, el reino social de Jesucristo y el lugar público sin iguales de su Iglesia; en otras palabras, que practican el *indiferentismo en cuestión de religión*, protegiendo todas las confesiones sin practicar ninguna.

Desde este momento, la historia obliga a una opción decisiva. Pone a todos ante un inmenso e inevitable «o... o...». O Cristo y su Iglesia, o la Revolución con dos variantes literarias: o Cristo o la pistola, o Cristo o nada. La Revolución desemboca en la anarquía y el nihilismo. Aquélla comenzó en el liberalismo y éstos han dado lugar al socialismo; el «o... o...» va acompañado de un

radical «ni... ni...»: ni liberalismo, ni socialismo. El primero es el error-padre, que pudo arrastrar al engaño a los mejores, pero que hoy, aplastado y sumergido en el segundo, no tiene ya porvenir. El gran reto, la batalla decisiva se anuncia ahora entre el socialismo y el catolicismo.

En 1866, Mons. Dupanloup, obispo de Orléans, liberal de fama, había publicado una carta pastoral *Sobre los males y los signos de los tiempos*. Pío IX se la agradeció con un breve elogioso:

En vuestra carta habéis descrito y deplorado, con fuerza que iguala la razón, los males innumerables, dignos de todas vuestras lágrimas, que en estos tiempos calamitosos afligen y turban de un modo tan lamentable a la Iglesia católica y a la sociedad humana. Usted ilustra, reprobándola enérgicamente, la odiosa guerra que han declarado los incrédulos de todos los lugares a Dios, a su Iglesia y a la santa doctrina. Lo mismo han hecho las sectas condenadas y los fautores de revoluciones. Con dolor enumeráis y estigmatizáis las culpables e innumerables maniobras, las opiniones peligrosas, los errores, las doctrinas perversas con que estos enemigos de Dios y de la Humanidad, audaces perseguidores de toda verdad y de toda justicia, querrían – si lo pudiesen – arruinar el catolicismo, sacudir los cimientos de la sociedad civil, corromper los espíritus, pervertir las almas, abolir todo derecho humano y divino, propagando por todas partes el crimen y fomentando el vicio...

Cuadro fiel de un estado de ánimo y de una percepción de la situación muy extendidos entonces. Cuatro años más tarde, tendrá lugar la toma de Roma, el final del poder temporal, y el Papa quedará «prisionero» en el Vaticano. El año siguiente, la *commune* de París. La conciencia católica quedará marcada fuertemente por estos dos acontecimientos dramáticos que, además, inauguran una nueva fase de laicización de la sociedad.⁴ Mons. Dupanloup está en la pista de una verdadera y propia *retractatio*, y llega a superar a Donoso Cortés en su crítica a los nuevos liberales, como atestigua una segunda carta pastoral, el mismo año de 1866, sobre *el ateísmo y el peligro social*:

Yo os conozco, a vosotros y a vuestras aspiraciones morales. Si mañana se vuelve en ventaja vuestra, será el principio el que triunfa; si mañana se vuelve contra vosotros, serán los enemigos: ¡tiremos sobre ellos sin piedad!

Se le acusa de chaquetero, de quemar lo que había adorado. Y, sin embargo, no es así: no reniega de sus esperanzas. Confiesa su decepción y explica las razones que tiene para ello, poniendo en evidencia el malentendido sobre la *sociedad moderna*. Ésta no es para todos lo que ha significado siempre para él: «la igualdad civil y la justa libertad, el poder respetado, la paz europea y sus

⁴ Es la reacción de mons. Roncalli, futuro papa Juan XXIII, entonces nuncio en Sofía, en una carta a la hermana, el 24 de febrero de 1929, después de los acuerdos de Letrán, y de la *Conciliación* que ponía fin a la espinosa cuestión romana: «Le Seigneur soit béni! Tout ce que la franc-maçonnerie, c'est-à-dire le Diable, ont entrepris depuis soixante ans contre l'Eglise et le Pape en Italie a été réduit à néant» (*Lettres à ma famille*, Paris, Ed. du Cerf 1969, p. 195).

trabajos fecundos, la mejora moral y material de la condición de los obreros, de los campesinos y los pobres, la dignidad de las costumbres, el acercamiento de los espíritus y de los corazones en la civilización cristiana». Un liberalismo católico, se ve claramente, templado por una intransigencia de principio que sigue intacta y que las duras lecciones de la experiencia ponen nuevamente en primer plano:

No, yo no ataco a la sociedad moderna, yo tiemblo más bien por la sociedad futura... Todos habíamos tenido un precioso sueño. Todos, cualquiera hubiese sido nuestro origen, cualesquiera hubiesen sido nuestras inclinaciones, parecíamos navegar juntos hacia una tierra maravillosa, prometida a nuestros esfuerzos y que llamábamos siglo XIX, la sociedad moderna...

¡Y también acuso! Pregunto a los poderosos qué han hecho de la libertad; a los sofistas les pregunto cómo la interpretan. Pregunto a los enriquecidos qué han hecho del crédito; pregunto a la juventud opulenta y a los favorecidos por la fortuna qué han hecho de la dignidad de las costumbres. Pregunto a la prensa corruptora qué se ha hecho de la palabra, si se le ha dado para pervertir o para iluminar. Pregunto a los muchos que se creen representantes de la sociedad moderna por qué la hacen solidaria con sus quimeras y sus impiedades...

Y grito, y os acuso, a vosotros, los que habéis cambiado mi sueño en una pesadilla espantosa...

En este espacio público que se llama sociedad viene a diseñarse de este modo un espacio propiamente católico que deja de identificarse con ella a medida que el principio de la confesionalidad nacional – *cuius regio eius et religio* – venía cediendo frente al imperativo de las libertades modernas, la de conciencia y la religiosa en primer lugar. Este espacio católico está estructurado por una doble polaridad: una positiva y una negativa; un polo débil con débil atracción y un polo fuerte con fuerte repulsión. Entre ellos, una tensión permanente y un movimiento oscilante de vaivén. El *Syllabus*, de 1864, simbolizará el *acmé* del *non possumus* de la Iglesia a la modernidad, y constituirá la gran referencia – la *Magna charta* – del movimiento social católico que se desarrollará bajo León XIII. No hará falta siquiera medio siglo para que el juego de la polarización llegue a una fase crítica, en la que el modernismo y el integrismo se conviertan en los términos en liza, una disputa encendida siempre desde entonces...

En sus grandes líneas, este proceso histórico está ahora bien documentado; y muchas monografías, de todo tipo, han venido a ilustrarlo. Lo que sigue oscuro es *lo que sucede* a lo largo de este continuo movimiento de atracción-repulsión que se autoconserva sin pararse nunca; las transformaciones que se dan en este gran cuerpo católico sin que sufra su estructura interna, ni su posición relativa, ni su orientación doctrinal. Este tiempo, inmóvil en superficie, ha motivado durante muchos años la sensación equívoca de una Iglesia inmóvil, vulnerable en su plataforma terrena, pero inaccesible en su sustancia a los accidentes de la historia. Igual que ha disimulado el incesante movimiento elemen-

tal de acción y reacción que anima a su modo a cada uno de sus miembros y que la atormenta en su propio cuerpo, distrayéndonos de las modificaciones en profundidad que, antes o después, tenían que aparecer.

Lo que viene modificándose en la Iglesia poco a poco es *el estado de su cultura*: vigilada, encuadrada, protegida todo lo que se quiera por las autoridades católicas, pero expuesta también a todas las influencias que empapan al pueblo cristiano. El espacio católico no es un recinto cerrado en sí mismo. Ningún compartimento estanco logra aislarlo. El carácter negativo del juicio que da la Iglesia a los principios que rigen la sociedad civil y política, no logra atraerla hacia una *fuga mundi* ni interrumpir los intercambios recíprocos con el mundo exterior a ella. La Iglesia da y recibe. No podría vivir en este mundo sin ese intercambio porque, ante todo, traicionaría su misión, su razón de ser aquí abajo.

De este intercambio bastará recordar sólo lo que deriva de la iniciativa y de la generosidad católica o, al contrario, los fracasos y las crisis que ponen al aire una insuficiencia inmunitaria, un atractivo exagerado por las compañías peligrosas; un intercambio que – auténtica *communicatio in cultura* – necesita ser estudiado en sí mismo. Esta comunicación supone un par en oposición: por una parte, una cultura común que permite la comunicación; por otra, en esa base, dos culturas que se enfrentan, separadas por su propio carácter. A lo largo de todo el siglo XIX, si por una parte la cultura católica logra mantenerse, hay toda una nueva cultura que logra también constituirse, fuera y contra aquélla, la llamada liberal, laica o moderna, según los casos, a la espera de que venga a desarrollarse otra tercera, la socialista, especialmente obrera, pero también rural.⁵

2. Don Bosco y los salesianos en Francia

Todos los caminos llevan a don Bosco, y éste en especial: lo sabía desde que lo emprendí, sin sospechar que se iba a presentar tan largo. Lo escogí pensando en todo lo que la radiante personalidad y la gran obra de don Bosco podían hacernos olvidar: no tanto las incomprendiones y las resistencias que tuvo que soportar, como sus causas profundas, esta cultura emancipada del cristianismo, que era su tierra de cultivo. Nos encontramos frente a un fenómeno importante, muy descuidado, minusvalorado y mal estudiado. Tomaré un ejemplo tardío, pero sugestivo: el delito de congregación, en Francia, al comienzo de este siglo, en el clima de anticlericalismo que en 1905 desembocó en la separación de la Iglesia y el Estado.

La tradición franco-galicana en esta materia se remonta al *Ancien Régime*:

⁵ Remito a mi obra *Modernistica* cap. III: «Le Catholicisme comme culture», y cap. IV: «Catholicisme et modernité», Paris, Nouvelles Éditions Latines 1982.

toda congregación religiosa tenía que estar autorizada. La Revolución prohíbe los votos y suprime las congregaciones. Éstas empiezan a reaparecer en el Imperio y, después, en la Restauración. Pero sigue la regla: las congregaciones tienen que ser autorizadas. Cinco congregaciones recibieron enseguida la aprobación: lasalianos (hermanos de las Escuelas Cristianas), espiritanos, paúles, sulpicianos y misiones extranjeras de París. Hasta hoy siguen siendo los únicos autorizados. Las otras siguieron siendo congregaciones de hecho, toleradas por los gobiernos sucesivos.

A partir de 1880, con la llegada de una mayoría republicana anticlerical, al compromiso tácito siguió la guerra abierta: las «leyes laicas» se suceden, las congregaciones saltan al primer plano. Dos decretos del gobierno (1901 y 1902) obligan a las congregaciones a regularizar su situación con una petición de autorización sobre la que debería decidir una de las dos Cámaras. Aquéllas se deciden sobre la conducta que deben adoptar: entre las masculinas, 61 aceptan y 68 lo rechazan. El primer ministro, Émile Combes, forma dos grupos: 54 peticiones se envían a los diputados, que las rechazan en bloque sin examinarlas; 6 van a los senadores que emprenden una encuesta minuciosa.⁶

En el clima entonces reinante, estar en el Senado para ser oído por los senadores era un privilegio y casi un testimonio de benevolencia. Del privilegio gozaban dos congregaciones misioneras (entre ellas, la de los Padres Blancos), dos congregaciones contemplativas (los cistercienses de Cîteaux y de Lerins), una congregación hospitalaria (los hermanos de San Juan de Dios) y, por fin, los salesianos. El presidente de la comisión era Clémenceau. Antes de seguir las orientaciones del gobierno, la comisión expurgó, verificó, hizo registros domiciliarios, discutió. Un sí modulado a las cinco primeras, un no global a los salesianos: 10 votos contra 4 en la comisión, 158 contra 98 en sesión plenaria.

Los salesianos estaban en Francia desde los años 75, y habían abierto unas veinte casas (de ellas dos en Argelia). Habían secularizado prudentemente ocho; pidieron, por tanto, doce autorizaciones. Como aparecían con la fuerza de casi 250 obras en Europa y América del Sur, el gobierno las vio como «una de las más poderosas congregaciones de todo el mundo», y «su espíritu de expansión, que algunos califican de invasión y acaparamiento», inspirado por un «cosmopolitismo extraño al alma francesa» suponía preocupación.

Los historiadores no se extrañarán de este «chauvinisme» rancio frente a la inmigración italiana (el racismo ha tomado su lugar y perpetúa su tradición), sino porque este hecho a nivel estatal no es cosa de todos los días. Pero no es sino un rasgo de la hostilidad hacia los salesianos:

Sin duda nosotros estamos entre los que creen que, como la ciencia, la caridad no tiene patria y no pondríamos ningún obstáculo al desarrollo de una obra humanitaria

⁶ La 61ª congregación – una pequeña congregación de provincia dedicada al cuidado de los enfermos – tuvo un destino inesperado: su documentación fue unida a la de la homóloga congregación femenina.

sólo porque nos viene de un país extranjero. Pero se debería tratar de una auténtica obra de beneficencia; carácter que la obra de los salesianos no parece tener.

Mucho ruido y pocas nueces: éste es el secreto de sus *pseudoorfanatos*.

Cada uno de ellos está en un edificio que, como todo lo demás, proviene de la caridad pública: se mantiene, ante todo con las pensiones, tanto las pagadas por la familia, como por personas caritativas (la gratuidad es de tal modo excepcional, que se puede decir que no existe siquiera) y por el producto del trabajo de los muchachos y, finalmente, de limosnas y suscripciones.

El niño está explotado: se exige de él – y en condiciones deplorables de higiene y salubridad – una superproducción; además, está especializado de modo que, al salir, no tiene, en la práctica, ningún oficio. Añádase que no cuesta casi nada, porque su pensión la pagan terceras personas; y, por tanto, es pura fuente de rentas. Gracias a la gratuidad de la mano de obra, a la cantidad de trabajo producido en razón de una especialización exagerada, a las ventajas fiscales que se obtienen por su condición de asociación caritativa, es fácil comprender las quejas que se producen en todas las zonas en que funcionan estas obras. Según la ocasión, tipógrafos, editores (¡y qué clase de editores! Todas sus publicaciones van dirigidas contra nuestras instituciones), comerciantes de vino, licores, productos farmacéuticos, su actividad económica es nefasta; su acción política no lo es menos y, entre todas las congregaciones, es tal vez la que nos hace sentir una mayor y persistente combatividad.

Afectada por la gravedad de estas afirmaciones, la comisión senatorial se sintió obligada a constatarlas. Los religiosos que fueron escuchados no lograron ser suficientemente persuasivos. El Tesoro reclamó las tasas debidas y no pagadas. Los prefectos emitieron parecer desfavorable o se abstuvieron. Diez concejos municipales se pronunciaron a favor, pero sin discusión y sin aducir razones. En la visita, las obras ofrecieron situación desigual: buena en París y deplorable en tres casos.

Dos quejas principales resumen la situación, una de orden económico y la otra de orden político. «La apariencia caritativa» disimula «una empresa comercial e industrial», fomentando al mismo tiempo una áspera incitación a la guerra civil. «Mucha gente buena y entre los menos hostiles a los congreganistas en general» se reunieron «para restituir a los salesianos de Don Bosco su verdadera fisonomía de monjes que esconden y nutren sus apetitos y sus instintos comerciales bajo el manto de la religión y del desinterés caritativo»:

No hay que tener miedo en afirmarlo, porque ésta es la pura verdad. Sí, los salesianos de don Bosco han abierto talleres, obras de Oratorio donde, bajo la hábil dirección de expertos maestros, enseñan a los jóvenes confiados a ellos un oficio. Es verdad que logran hacer de estos jóvenes excelentes obreros. No es esto lo que rechazamos. Pero podemos afirmar también con seguridad que al final de dos o tres años de aprendizaje o de práctica, estos aprendices se convierten en obreros capaces no sólo de hacer recuperar a la congregación los gastos que la enseñanza le ha supuesto, sino de ofrecerle además ventajas económicas con los trabajos que hacen por cuenta propia en los años sucesivos.

¿Salvadores de la infancia perdida? ¿Educadores de la juventud? Vistos de

cerca, su aureola se disipa. Queda su aspecto banal, ordinario, de industriales que buscan el beneficio de los amos sobre los asalariados. Con muchas ventajas respecto a los industriales laicos: los regalos de las almas piadosas, un régimen de vida comunitaria con exigencias materiales reducidas, los bajos salarios, amplia exoneración fiscal. «¡Que no se hagan ilusiones los salesianos! Esta situación de combate, de lucha, que han adoptado contra la industria laica, en el mundo del trabajo, ha contribuido no poco a alejarles las simpatías que, en cambio, les podrían hoy acompañar».

En el plano político no le quedaría ninguna duda al que se ponga a leer una colección de «Lectures Catholiques», opúsculos mensuales editados por la Librería Salesiana, y en Italia, desde cerca de cincuenta años antes. Un ejemplo, de agosto de 1899, después de la absolución de Fratel Flamidien, en cárcel durante cinco meses, bajo acusación calumniosa, y sometido a «torturas morales que superan la crueldad refinada y los suplicios físicos de los antiguos Nerones»:

¿Llegó por fin la hora de Dios? La Francmasonería sale derrotada de la guerra emprendida contra la enseñanza de las congregaciones. ¡¡El Gran Oriente cae abatido por el Gran Occidente!! Aullad si queréis, chacales: vuestra derrota no va a ser por eso menos completa!

[...] Los francmasones han sufrido la desgracia en su salida contra el hisopo; ¿serán menos afortunados en su lucha contra la espada? No han logrado arrancar la condena para Fratel Flamidien. ¿Lograrán ahora arrebatarse una absolución para Dreyfus? ¡Ah, qué asunto tan deplorable! Y ¡qué hábilmente han logrado los hebreos tejer su trama!...

De este modo de escribir se puede deducir el modo con que los salesianos fueron defendidos por sus amigos. Un estilo combativo que llamaba a Combes «Tartufo», «cura traidor», que veía en su proyecto de ley nada menos que un libelo difamatorio, que había que acoger a puntapiés, cubrir de ignominia por su perfidia... Si Dom Chautard, abad de Sept-Fonds, había logrado convencer a Clémenceau y ganarse su estima, eso no fue ciertamente denigrando a sus enemigos, sino exaltando la obra secular de los trapenses en favor del país, en las situaciones más ingratas. En estas condiciones, llega el veredicto. Los grandes éxitos obtenidos por los salesianos en las exposiciones no impide que su obra sea «simplemente por afán de lucro», sin merecer ni agradecimiento ni favor, dado que «cualquiera» y «fuera de cualquier congregación» podría hacer lo mismo. Supone «una competencia desleal a la industria y al comercio de nuestro país», y al mismo tiempo una «desagradable injerencia extranjera en el dominio político de Francia».⁷

Hay que reconocer a los senadores la seriedad y la lealtad con que hicieron esa declaración. Nada permite dudar de ello. Empezar descalificándolos como

⁷ Cf. *Journal officiel. Projets de lois, propositions et rapports. Sénat. Séance du 22 juin 1903*, p. 468-471 (anexo n.º 192).

sectarios y pérfidos es impedirnos radicalmente comprender lo que sucedió; es sustituir nuestra buena conciencia – la convicción de estar en la verdad y de hacer el bien – por la atención al mundo y a la sociedad que nos rodea; es cerrarnos a todo posible y necesario análisis; es concedernos facilidades indebidas y, al fin y al cabo, onerosas.

Y sin embargo, en esta investigación, este debate y sus conclusiones surgen interrogantes. En el fondo faltan elementos de valoración. No hay cifras: ni de limosnas, ni de salarios, ni de gastos, ni de presuntos beneficios. Haya habido o no un control de la contabilidad de las obras, ignoramos totalmente cómo se llevaba esa contabilidad. Al menos, la expansión rápida de los salesianos y la evidente calidad de sus instalaciones pueden interpretarse como signos exteriores de su prosperidad.

La injerencia política no es más que un agravante. Los «congreganistas» tienen sólida fama de opositores de la República. La acusación de explotación patronal de la juventud abandonada deriva menos de un interés real por la misma que de sus consecuencias inmediatas: una competencia económica que falsea las leyes de mercado, penalizando así a industriales y comerciantes que no gozan de esa ventaja. La investigación no ha descubierto ninguna otra acusación: ni por parte de las familias, ni por parte de los aprendices, ni por parte de los maestros de taller. Si estamos a lo que aparece, los salesianos responden a *necesidades* y logran darles satisfacción. Si en ello no todos están de acuerdo, es por el hecho de que chocan con intereses. Se les habría podido perdonar el hecho de que se portasen como amos ante sus asalariados si los verdaderos amos no hubiesen tenido que sufrir sus efectos desleales. La moral de los salesianos ignora y lesiona la deontología de los empresarios.

Iglesia y burguesía: nuevo episodio de un contencioso nunca resuelto, de una historia periódicamente agitada, de un antagonismo a veces tumultuoso.⁸ Ideología contra ideología, principios contra principios, está claro; pero también cultura contra cultura. Cultura política, con toda evidencia; pero más aún la cultura general, de género un poco social, que no se aprende en la escuela, una cultura que, en cambio, es el modo concreto de vivir las vicisitudes cotidianas de la existencia y que hay que plasmar día a día. En nuestro caso, para los salesianos, la experiencia y el horizonte de un ambiente popular empapado de tradición y de espíritu católico, en los antípodas de los ideales republicanos laicos que vivía una burguesía iluminada y progresista.

La investigación reveló, fuera de París, «condiciones de higiene y de salubridad deplorables». Es posible; más aún, probable. Pero ¿según qué criterios? No se dice una sola palabra. ¿En contraste, tal vez, con las instituciones públicas, que aquí ni siquiera se mencionan? ¿O se trata sólo de un reflejo propio de señores que están acostumbrados a un medio de vida mejor? ¿Qué podían pensar los jóvenes acogidos allí, a partir de la experiencia que podían

⁸ Debo remitir en este punto a mi libro: *Église contre Bourgeoisie*, Paris, Casterman 1977.

tener acerca de ello en sus casas? ¿Y quién se ocupaba de ellos y quién se ocupaba mejor?

Son preguntas muy concretas que nuestra documentación sugiere y a las que no sabemos dar respuesta. Nuestra atención se centra en los problemas y en los conflictos que se generan y sigue su desarrollo. Pero, ¿cómo se gestan estos grandes choques en las profundidades del cuerpo social? Esta misteriosa alquimia que se opera en las relaciones humanas ordinarias exige curiosidades aún no suficientemente despiertas.

Queda una última pregunta: la hostilidad que se manifiesta aquí hacia los salesianos, ¿es un hecho típicamente francés? ¿Se da en Italia y en otras partes? ¿Se funda en los mismos motivos? Y si no ha sucedido en otros países, ¿cuál es la razón? Parece que las reacciones fueron en todas partes complejas y no se puede resumir todo en Turín, Fiat y Agnelli. Los mismos ambientes católicos no son tampoco unánimes.

«Hemos superado un cierto triunfalismo de otros tiempos», declaró recientemente el vicario de los salesianos de Lyon, autor de una historia de los salesianos.⁹ Sin duda; era necesario. Pero, atención al riesgo concomitante de perder su comprensión, de juzgar anacrónicamente o paradójicamente, como los senadores, sin llegar con ello a comprenderlos mejor.

Dos mentalidades de una época chocaban, convencida cada una de su propio derecho. Nuestra época está lejos de una y otra, y nos damos cuenta de que es mejor así. ¿Pero no sería aún mejor si supiésemos asumir ese pasado sin complejos, sin exclusiones, sin descalificaciones, e integrarlo en nuestro presente?

Hoy las pasiones parecen ya aplacadas, a juzgar por el homenaje unánime que se ha rendido al fundador de los salesianos en este año 1988. Sería muy bonito. Digamos más bien que se han desplazado...

«San Juan Bosco: una vida llena de muchachos» que es un «inmenso grito del corazón inspirado en el Evangelio». Así titulaba, el 25 de marzo de 1988, «Pèlerin Magazine», un semanal católico francés más que centenario, del que don Bosco pudo ser testigo de los primeros pasos en los últimos años de su vida. Un ejemplo siempre vivo y contagioso al servicio de la juventud, como atestigua en todo el mundo su familia religiosa. Realizaciones numerosas, impresionantes, eficientes...

¿Qué voz desafinada se atrevería a malograr esta concierto de elogios? Y, sin embargo, ¡qué infinita distancia nos separa de lo que don Braido describió como el *progetto operativo di don Bosco e l'utopia della società cristiana* (1982)! Utopía, precisamente, como la de León XIII, como todas las perspectivas de «nueva cristiandad» cuyo ideal histórico estaba aún floreciente. Y además, utopía escatológica por naturaleza.

La utopía de don Bosco, con su optimismo conquistador, cortaba tajante

⁹ Cf. M. WIRTH en «L'Actualité Religieuse dans le Monde», febrero 1988, p. 36.

el catastrofismo del que se nutría entonces toda una postura apocalíptica católica. Se distinguía también del modelo construido por el movimiento católico a partir de los años '70. Sin duda, todo esto se debía a la opción personal que tuvo que hacer interiormente entre el rigorismo de su formación clerical y el salesianismo de su vocación personal.

De aquí el *espíritu nuevo* que él infunde en el corazón del mundo católico, al que pertenece con todas sus fibras. De su «*intransigentismo*» como de su modernidad – falsos debates, perspectivas pioneras, distinciones necesarias – lo han dicho todo ya, y bien dicho, F. Traniello, M. Guasco, P. Scoppola, P. Bairati. Y yo no voy a volver sobre ello. Pero es precisamente el espíritu nuevo de este salesianismo el que nunca acabaremos de escrutar, en sus secretos, en sus virtudes: un rostro nuevo, abierto y atrayente, de la tradicional intransigencia católica.