

# DON BOSCO Y LA MODERNIDAD

Pietro SCOPPOLA

El tema «Don Bosco y la modernidad» puede, tal vez, ofrecer un punto de vista interesante para una valoración de conjunto del papel de don Bosco en la vida de la Iglesia y en la historia italiana. El tema no es nuevo: una aportación muy significativa en esta dirección la ha ofrecido el precioso volumen dirigido por Francesco Traniello, editado por la SEI hace poco más de un año: *Don Bosco nella storia della cultura popolare*, y en él, en particular, el estudio de Piero Bairati;<sup>1</sup> y también un ensayo del mismo Traniello sobre *Don Bosco e il problema della modernità*.<sup>2</sup>

## 1. Don Bosco ¿es moderno?

Los motivos que han movido, tratándose de don Bosco, a hablar de modernidad son muchos, de diverso orden y ya conocidos: Don Bosco es moderno por un método educativo que valoriza la libre expresión del joven, sus recursos más íntimos y personales, en vez de someterlo a modelos preconstituidos. Pero veremos enseguida lo complejo y controvertido que es el sentido de la palabra «modernidad». Pietro Prini, en la introducción al volumen de Palumbieri,<sup>3</sup> ha visto en don Bosco una anticipación de algunas intuiciones del humanismo personalista de nuestro siglo. Don Bosco es moderno porque utiliza un instrumento antiguo de formación juvenil como el «Oratorio», transformándolo, sin embargo, en un medio eficaz de inserción y de presencia de la Iglesia en la nueva realidad urbana. Es moderno por su atención, y yo diría predilección, por la ciudad en contraposición a una cultura católica dirigida más bien a favorecer el campo. Es moderno por haber sabido realizar un sabio

<sup>1</sup> P. BAIRATI, *Cultura salesiana e società industriale*, en: F. TRANIELLO (ed.), *Don Bosco nella storia della cultura popolare*, Torino, SEI 1987, p. 331-356.

<sup>2</sup> F. TRANIELLO, *Don Bosco e il problema della modernità*, en: *Don Bosco e le sfide della modernità* (Quaderni del Centro Studi «C. Trabucco», 11), Torino, Stabilimento Poligrafico Editoriale «C. Fanton» 1988, p. 39-46.

<sup>3</sup> En la presentación del volumen de S. PALUMBIERI, *Don Bosco e l'uomo nell'orizzonte del personalismo*, Torino, Gribaudo 1987.

equilibrio, como ha puesto en evidencia Luciano Pazzaglia,<sup>4</sup> entre escuela, formación profesional y trabajo en unos años en los que el problema estaba completamente ausente de la legislación italiana. Y aún más: este sacerdote, nacido en una pequeña aldea campesina, se muestra capaz de encontrar y seguir un camino original dentro de la realidad del naciente capitalismo italiano, de crear una espiritualidad cristiana, que alimenta actitudes y virtudes de iniciativa, de responsabilidad y de solidaridad; de hecho contribuye, en cierto modo, a dar un alma a la nueva economía, mereciendo, como es sabido, la estima de los grandes magnates de la industria. Estos aspectos de la obra de don Bosco han sido discutidos y estudiados en profundidad en este Congreso. Ciertamente tiene razón Tramontin cuando en su comunicación invita a no ceder a la tentación de ver en don Bosco «anticipaciones filosóficas o teológicas». El juicio sobre las anticipaciones es siempre peligroso en campo histórico porque puede hacer perder el sentido del contexto en el que una figura y una obra han de ser situadas. Pero aun con esta observación, el problema, como trataré de explicar, sigue totalmente abierto, porque don Bosco sobrepasa a su tiempo en el sentido que supera, de hecho y en varias direcciones, sus límites, tanto en el plano de la mentalidad, como en el de las obras emprendidas.

Sin embargo, la intención de mi intervención no quisiera ser el de resumir estas cosas, sobre las cuales, por lo demás, tuve ya ocasión de llamar la atención hace un año al recordar la figura de don Bosco en Turín con ocasión de la celebración del centenario de su muerte.<sup>5</sup> Tal vez para matizar mejor alguna afirmación, mi propósito hoy quisiera ser el de situar esta reflexión acerca de la modernidad de don Bosco en el contexto más amplio del debate abierto en los últimos años sobre el tema de las relaciones entre Iglesia y modernidad; con el fin de verificar si, y en qué medida, el caso de don Bosco puede contribuir a orientarnos en una cuestión que se presenta muy complicada.

## 2. La «modernidad»: un concepto complejo

¿Qué es la modernidad? El concepto, como se sabe, es uno de los más complejos y ha estado durante mucho tiempo ligado al modelo y a las categorías procedentes de occidente. Pero Habermas en un «discurso filosófico» sobre la modernidad<sup>6</sup> ha disociado en cierto modo el concepto de modernidad de los lazos que lo unían a las categorías de la racionalidad occidental: no existe un camino único hacia la modernidad; los procesos de modernización han de ser considerados y valorados dentro de las diferentes realidades históricas. Esta reflexión, que también Traniello menciona en su ensayo antes citado,

<sup>4</sup> L. PAZZAGLIA, *Apprendistato e istruzione degli artigiani a Valdocco*, en: TRANIELLO (ed.), *Don Bosco nella storia della cultura popolare*, p. 13-80.

<sup>5</sup> Se puede ver ahora el cuaderno: *Don Bosco e le sfide della modernità* (cf. nota 2).

<sup>6</sup> Cf. J. HABERMAS, *Il discorso filosofico della modernità*, Bari, Laterza 1987.

hace más problemática, y me atrevería a decir más abierta, la cuestión sobre las relaciones entre modernidad y valores.

La modernidad no es necesariamente un criterio de valor. Si llega a serlo, no puede ser asumida en el sentido corriente de adecuación al proceso histórico real, de aceptación de lo nuevo, sino que debe implicar un cierto significado más profundo y más extenso en el plano humano. De lo contrario, lo que viene después debería necesariamente valer más de lo que está antes, ¡incluido el nazismo con respecto a la República de Weimar! Un estudioso inglés, Tim Mason, ha subrayado todas las ambigüedades inherentes al uso ideológico de los términos moderno, modernidad, modernización para llegar a la conclusión: «que todo concepto válido *que comprenda* en sí la nota de modernidad o modernización debe estar inspirado en juicios de valor y, por tanto, en un compromiso moral de futuro. [...] Decir modernización significa decir algo sobre aquello que nosotros queremos, sobre aquello que aún queda por alcanzar».<sup>7</sup> Conviene, por tanto, distinguir entre una modernidad entendida como valor, como progreso humano, y una modernidad entendida simplemente como realidad nueva que se manifiesta en el proceso histórico.

Ulteriores precisiones han sido formuladas por Gino Germani,<sup>8</sup> para quien la modernización no sólo no es un juicio de valor, sino que ni siquiera es referible al concepto genérico de novedad o de modernidad: ésta implica una referencia precisa a aquellos procesos que caracterizan la sociedad europea en el nuevo siglo y que la primera guerra mundial aceleró fuertemente y que han contribuido a la creación de la sociedad de masas en el sentido actual del término.

A mi parecer, al historiador le conviene no cargar la modernidad de contenidos axiológicos, sino limitarse a registrarla como un dato del proceso histórico real, definiendo y precisando sus contenidos en relación a circunstancias de tiempo y de ambiente (en este sentido puede ser útil el concepto específico de modernización). De manera que cuando se define moderna o antimoderna una concepción o una acción, no se formula necesariamente un juicio.

Esta consideración vale mucho más cuando se trata de la Iglesia. No se puede asumir la modernidad como criterio de juicio en relación a las actitudes de la Iglesia. Cuando un estudioso, por otro lado agudo y siempre estimulante como es Ernesto Galli della Loggia, denuncia la «absoluta aversión de la tradición católica hacia los desarrollos sociales del mundo moderno» y «la inadecuación propia de los católicos para secundar y controlar desde un punto de vista ideológico y cultural, el crecimiento moderno del país»,<sup>9</sup> no sólo violenta

<sup>7</sup> T. MASON, *Moderno, modernità, modernizzazione: un montaggio*, en «Movimento Operaio e Socialista» 10 (1987) 1-2, dedicado al tema: «Storia contemporanea oggi. Per una discussione».

<sup>8</sup> G. GERMANI, *Sociologia della modernizzazione. L'esperienza dell'America Latina*, Bari, Laterza 1971.

<sup>9</sup> E. GALLI DELLA LOGGIA, *Ideologie, classi e costume*, en: V. CASTRONOVO (ed.), *Italia contemporanea 1945-1975*, Torino 1976.

la realidad histórica, sino que también utiliza implícitamente un criterio de valor que no se puede dar por descontado.

Gabriele De Rosa ha llamado repetida y justamente la atención sobre los riesgos que pueden derivarse de la aplicación de categorías tomadas de la historia política y social – entre las cuales está ciertamente también la modernidad – a la historia de la Iglesia, a sus hombres, a los movimientos, que sólo dentro de ella tienen sus raíces. «No podemos ignorar – ha observado él – la estructura de la Iglesia, que es secular, la conciencia que ella tiene de su misión, su lenguaje, que saca su propio alimento de una ciencia, la teología, ajena al mundo laico».<sup>10</sup>

Es evidente que observaciones metodológicas de este tipo han de ser tenidas muy en cuenta ante una figura como la de don Bosco. Es necesario superar la simple constatación de su capacidad para anticiparse en tantas intuiciones e iniciativas, a orientaciones educativas o formas de comportamiento que sólo en años posteriores a él serán normalmente corrientes en la sociedad italiana y en el mundo católico; y es necesario, en cambio, preguntarse por el nexo que existe entre esta apertura a lo nuevo y el mundo de sus valores, el modo de ser católico, su ser sacerdote en la Iglesia de su tiempo. Toda su obra en favor del mundo juvenil, por ejemplo, con los elementos de modernidad a los que se ha aludido, resulta incomprensible si no nos remontamos a la preocupación religiosa y espiritual – entendida en los términos más antiguos y tradicionales de «salvación de las almas» – que la animó constantemente. ¿Cómo conviven, entonces, en él la apertura al mundo moderno en el proceso educativo con los presupuestos más tradicionales de su labor de sacerdote entre los jóvenes?

### 3. Iglesia y modernidad

Un análisis profundo de las relaciones entre Iglesia y modernidad ha sido llevado a cabo por un joven y valioso estudioso, Renato Moro, en un ensayo, recientemente aparecido, que se refiere explícitamente al período fascista, pero cuyo interés, sobre el plano historiográfico, va mucho más allá del objetivo para el que ha sido concebido.<sup>11</sup> Al autor le interesa en particular el efecto inducido por los procesos de modernización, en el significado específico propuesto por Germani, al cual se ha aludido, en el mundo católico; es decir, le interesan las transformaciones que tales procesos han provocado en la mentalidad católica y en la estructura misma de la presencia católica en el período fascista. Es evidente que esta parte del análisis no es utilizable para nuestro

<sup>10</sup> Cito de la intervención de G. De Rosa sobre la ponencia de A. MONTICONE, *Religiosità popolare e coscienza civile da Pio XII a Giovanni XXIII*, in «Sociologia» (1984) 115.

<sup>11</sup> Cf. R. MORO, *Il modernismo buono*. La «modernizzazione» cattolica tra fascismo e post-fascismo come problema storiografico, en «Storia Contemporanea» (agosto 1988).

tema. Muy útil para nuestro tema es, en cambio, la reflexión que el autor desarrolla sobre las diversas interpretaciones que se han propuesto sobre las relaciones entre lo moderno y lo antimoderno en la vida de la Iglesia.

En la historiografía han surgido dos hipótesis fundamentales en lo concerniente a estas relaciones en la vida de la Iglesia. Por un lado estas relaciones han sido entendidas en el sentido de una inestable dicotomía, tal como parece sugerir Giorgio Campanini cuando señala en el conflicto entre «tradición» y «modernidad» «una discriminante fundamental en el desarrollo global del movimiento católico». <sup>12</sup> Por otro lado, en cambio, se ha definido esta relación en términos de una con-presencia y de una dialéctica entre dos elementos, como sugiere, por ejemplo, Émile Poulat en su ensayo *Église contre bourgeoisie*. <sup>13</sup>

En realidad, las dos posiciones conviven durante algún tiempo, pero en su conjunto se suceden históricamente: tras la superación de las posiciones más coherentemente antimodernas del tradicionalismo demestriano, una cierta dialéctica moderno/antimoderno caracteriza toda la historia del movimiento católico. Incluso las posturas más atentas y más abiertas a las exigencias de la modernidad – ya se trate del catolicismo liberal en el primer Ochocientos, ya de la democracia cristiana a finales de siglo – expresan también siempre una reserva crítica, no se pueden reducir a una «rendición» ante lo moderno. De Rosa, en la intervención a la cual me acabo de referir, insiste sobre los motivos irrenunciables de reserva y de oposición de la Iglesia frente a la sociedad surgida de los procesos de industrialización del siglo XIX.

No se trata, evidentemente, de aceptar esta idea de la relación dialéctica moderno/antimoderno como una fórmula abstracta y cómoda en la cual todos los contrastes desaparecen y todo se justifica. Se trata, por el contrario, de verificar cómo esta relación se expresa en las diversas figuras del movimiento católico y de la historia de la Iglesia en la edad contemporánea.

Como es sabido, se puede precisar, no sólo para algunos grupos o iniciativas particulares, sino para la Iglesia en su conjunto, un momento que marca el paso del puro y simple rechazo de principio de la modernidad a una posición más compleja y estructurada: este momento coincide con la sucesión de León XIII a Pío IX. El pontificado de Pío IX había estado dominado, tras una fase inicial, por la «psicología del estado de sitio», por la posición defensiva, por las actitudes incondicionalmente negativas hacia la modernidad, que los historiadores concordemente han subrayado, aunque sea dentro de un cuadro de valoraciones diversas. Una síntesis coherente y significativa entre el objetivo de la restauración católica y la toma de conciencia de la nueva realidad surgida de la revolución liberal se esboza, en cambio, en el magisterio de la Iglesia a par-

<sup>12</sup> G. CAMPANINI, *Il movimento cattolico fra tradizione e modernità*, en «Istituto per la Storia della Resistenza in provincia di Alessandria» 14 (1984) 44-45.

<sup>13</sup> E. POULAT, *Église contre bourgeoisie*. Introduction au devenir du catholicisme actuel, Tournai, Casterman 1977.

tir del pontificado de León XIII. Es a partir de aquel pontificado cuando los movimientos católicos organizados irán asumiendo, al menos en plano instrumental, las connotaciones modernas que caracterizan su historia posterior; es a partir de aquel pontificado cuando se puede hablar – como ha hecho Antonio Acerbi – de un «proyecto histórico», que guía la acción de la Iglesia.<sup>14</sup>

Por tanto, para el movimiento que se inspira en una incondicional fidelidad al Papa – distinta es naturalmente la cuestión para el catolicismo liberal – el momento del paso de una posición de simple contraposición a una más estructurada, que no excluye una apertura, aunque sea sólo instrumental, a la modernidad, se sitúa en el último cuarto de siglo.

#### 4. Apertura de don Bosco a lo moderno

Ahora bien, lo que llama la atención al considerar la obra de don Bosco es que, aun habiéndose realizado ésta en su mayor parte en el pontificado de Pío IX y partiendo aún de una posición de intransigente fidelidad al Papa e ignorando por ello las distinciones propias de la cultura y la mentalidad católico-liberal, especialmente en el tema del poder temporal, se adelanta en mucho al movimiento intransigente en lo que se refiere a la atención, la comprensión y el uso más abierto – hasta se podría decir más sin prejuicios –, de algunos datos nuevos ofrecidos por la realidad de su tiempo. Es decir, don Bosco no se puede encuadrar en una visión dicotómica entre lo moderno y lo antimoderno.

Pero la apertura de don Bosco a lo moderno – y este es un punto sobre el cual quisiera llamar la atención – no es asimilable ni a una matriz católico-liberal o neogüelfa, ni a la línea del nuevo proyecto que se delinea a partir del pontificado leonino, en el cual la restauración católica es confiada a la participación del pueblo cristiano con los instrumentos, por tanto, de la democracia. Don Bosco, como es sabido, compartió por un momento las esperanzas neogüelfas, pero cuando éstas fueron liquidadas por el mismo Pío IX con la alocución de abril del 48, se distanció claramente de los sucesivos desarrollos del movimiento: mientras la mayor parte de los neogüelfos dirigían sus esperanzas patrióticas hacia Piamonte y la Casa Saboya, don Bosco permaneció temporalista.

Indudablemente el temporalismo tuvo también para don Bosco un valor táctico: su fidelidad al Papa era una condición esencial para la eficacia de su obra; era una garantía y una cobertura para una tarea, que, de hecho, lo llevaba a una constante confrontación, y frecuentemente a una colaboración, con los hombres y con las instituciones del Estado liberal. Pero el temporalismo no

<sup>14</sup> Cf. el ensayo de A. ACERBI, *La Chiesa nel tempo*. Sguardi sui progetti di relazioni tra Chiesa e società civile negli ultimi cento anni, Milano, Vita e Pensiero 1979.

llevó a don Bosco a las filas del movimiento de los católicos intransigentes, es decir, a las filas de una oposición programada contra el Estado, que, aunque motivada por razones religiosas, tuvo indudablemente un fuerte valor ideológico y político antiliberal. Don Bosco fue temporalista, pero se mantuvo apartado de la política intransigente; de un modo más general, excluyó la política de su obra.

El rechazo de la política, sin embargo, no excluye, como es sabido, una serie de valores civiles: el respeto proclamado y practicado hacia la autoridad constituida y hacia las leyes del Estado y un empeño coherente y constante por la formación de virtudes cívicas en sus alumnos y discípulos. Por ello su obra incide también en el plano de la política. La recomendación hecha por don Bosco a sus alumnos respecto al Estado y a las leyes se puede hacer remontar a los viejos cánones de la alianza entre el trono y el altar, antes que ver en ella el germen de un sentido moderno del Estado. Pero queda el hecho de una posición original y diversa respecto a aquella intransigencia, con la cual por otros aspectos don Bosco se relaciona. No es posible, pues, colocar a don Bosco en las filas del conciliarismo, pero tampoco nos está consentido agregarlo a la intransigencia, que se desarrolla vigorosa a partir de la mitad de los años sesenta. Sus relaciones con la modernidad nos parecen ajenas al proyecto de reconquista católica con los instrumentos ofrecidos por el Estado liberal y por la naciente democracia, que irá tomando forma en Italia después del pontificado de Pío IX. La figura y la obra de don Bosco no se encuadran en una visión dicotómica de las relaciones entre tradición y modernidad, pero tampoco se prestan a una interpretación dialéctica de la relación entre los dos elementos.

Se ha insistido, y justamente, en el pragmatismo de don Bosco. Stefano Privato, al afrontar de modo muy agudo el tema del teatro popular, pone en claro la síntesis entre conservadurismo ideológico y modernidad pragmática en don Bosco. Giuseppe Tuninetti, al tratar nuevamente en su comunicación, el tema del conflicto entre don Bosco y el obispo Gastaldi, al cual ha dedicado una importante investigación,<sup>15</sup> subraya el comportamiento, francamente desenvuelto, de don Bosco, que primero favorece el nombramiento del obispo con la esperanza de tenerlo como amigo y después se dirige a Roma para salvar las resistencias del obispo mismo en el tema de la ordenación de la naciente Congregación salesiana.

## 5. Las raíces de la modernidad de don Bosco

¿Pero un pragmatismo que llega tan lejos, que compromete incluso las relaciones con la autoridad eclesiástica, no se convierte, a su vez, en una catego-

<sup>15</sup> Cf. G. TUNINETTI, *Lorenzo Gastaldi 1815-1883*, 2 vol., Roma/Casale Monferrato, Piemme 1983-1988.

ría mental? ¿No toca los fines mismos de la acción? En suma, como en el campo moral hay una relación entre medios y fines, de suerte que los medios califican el fin mucho más de cuanto están justificados por él, ¿cómo es posible imaginar la copresencia de un conservadurismo intransigente y una independiente modernidad de medios sin cuestionar una interacción entre los dos elementos?

¿Pero cuáles son, entonces, las raíces de la modernidad de don Bosco, de su original y personalísima síntesis entre fidelidad católica y papal y su apertura a los tiempos nuevos de la sociedad italiana? Don Bosco parece que se resiste por todas partes a cualquier intento de ser insertado en una de las muchas categorías dentro de las cuales el movimiento católico y la obra misma de la Iglesia han sido estudiadas y encuadradas históricamente. Se podría ver en esto simplemente una confirmación de la fragilidad y de la inadecuación de las categorías históricas, a las que, sin embargo, nos vemos obligados a recurrir, si no por otra cosa, al menos, para hacer comprensible el proceso histórico, para expresarnos y discutir los temas de nuestra investigación. Pero tal vez haya algo más. También la fórmula de la relación dialéctica entre lo moderno y lo antimoderno aplicada a la Iglesia y al movimiento católico debe ser relativizada y considerada en su dimensión histórica.

La época de los proyectos históricos, en el sentido propuesto por Antonio Acerbi, ligada precisamente a la hipótesis de la restauración de la cristiandad con los instrumentos proporcionados por la nueva realidad, tiene un comienzo, como se ha dicho, pero tiene también un momento de crisis y, tal vez, un final. Más exactamente debemos decir que está continuamente en crisis desde su primera expresión en el período leonino, porque el uso instrumental de la modernidad da lugar a tensiones que obligan a repensar los valores mismos de la tradición; porque, queriendo expresarse en términos filosóficos, la relación tradición-modernidad más que dialéctica, en el sentido de dar lugar a una síntesis, es simplemente conflictual en el sentido de poner sucesivamente en crisis uno de los dos elementos: la tradición o la modernidad.

La época de los proyectos parece acabarse cuando se abre el pontificado de Juan XXIII por una diversa intuición religiosa y espiritual, por parte del nuevo Papa, del rol y del servicio papales. Angelo Roncalli – como recientes investigaciones han puesto en evidencia<sup>16</sup> – permaneció sustancialmente extraño, desde los años de su formación, a la cultura del proyecto histórico, y precisamente en razón de este extrañamiento, quedó, en cierto modo, indemne del binomio dialéctico moderno/antimoderno que caracteriza y divide profundamente la vida de la Iglesia en la época contemporánea. En las investigaciones recientes, las raíces de su religiosidad de cristiano y de pastor aparecen si-

<sup>16</sup> Cf. la obra dirigida por G. ALBERIGO (ed.), *Papa Giovanni*, Bari, Laterza 1987; se puede ver, para una clarificación de la interpretación a que me refiero en el texto, mi recensión: *Intorno a Giovanni XXIII*, en «Rivista di Storia e Letteratura Religiosa» 24 (1988) 1.

tuadas en una zona más profunda y estable, menos expuesta a las polémicas culturales y a las laceraciones que traen consigo. Aparecen colocadas en la Biblia, en los Padres y en la gran tradición del pensamiento cristiano. Él, como es sabido, pudo atravesar sin laceraciones y tormentos interiores la crisis modernista: no fue modernista, pero tampoco antimodernista; entendió la importancia de la historia y su método crítico como instrumento para alcanzar la riqueza de la tradición cristiana.

Creo que con don Bosco hay que proceder en el mismo sentido y con el mismo método: hay que remontarse a su formación religiosa, como han hecho en sus comunicaciones Marcocchi y Pazzaglia, a la influencia ejercida en él por don Cafasso, al ejemplo de un doblegarse amoroso de la Iglesia, en algunas de sus grandes figuras, ante la condición humana débil, sufrida y pecadora. La formación religiosa de don Bosco, como la del Papa Juan, se mantiene al margen de las grandes controversias ideológicas del tiempo; como Roncalli está profundamente marcado por la espiritualidad de la fuga del mundo y tiene un gran amor a la Imitación de Cristo; pero, como Roncalli, – lo ha señalado agudamente Maurilio Guasco al establecer más de una analogía entre don Bosco y el Papa Juan<sup>17</sup> – sustituye el binomio «salvación-temor» por el de «salvación-alegría»; y, como el futuro Papa del concilio Vaticano II, toma como modelo a Francisco de Sales, el santo de la amabilidad.

Su modernidad, si de modernidad queremos hablar, no tiene, pues, raíces ideológicas, no es referible a ningún proyecto cultural o político. Tiene sus raíces en una espiritualidad fresca y espontánea, que alimenta una actitud de libertad hacia todos y hacia todo. Como bien ha subrayado Francesco Traniello, la misma inspiración religiosa que hace nacer «tendencias ultramundanas, devocionales o moralistas... obra también como factor propulsor y motor de innovación alimentando la sensibilidad específica donbosquiana hacia los problemas más agudos y particulares de la sociedad moderna».

Por tanto la modernidad de don Bosco no se pone en una relación dialéctica con la tradición, sino que tiene las mismas raíces interiores de la apelación a la tradición y convive con la tradición en un equilibrio interiorizado, que no se puede reducir a ninguna fórmula ideológica, sino que es un dato de espiritualidad y de vida interior. Ciertamente don Bosco es un personaje incómodo para los estudiosos de historia: no se encuadra fácilmente en sus categorías, los instrumentos de análisis son limitados cuando se trata de llegar al secreto de la vida interior.

Esto ayuda también a comprender la fecundidad de su obra: precisamente porque no está encerrada en una fórmula intencional o en un esquema ideológico, ha podido desarrollarse con la historia de la sociedad contemporánea – y de la Iglesia en la sociedad contemporánea – y ha permanecido abierta a los nuevos retos de la modernidad.

<sup>17</sup> Cf. M. GUASCO, *Don Bosco nella storia religiosa del suo tempo*, en: *Don Bosco e le sfide della modernità*, p. 21-37.

Bajo este aspecto, diría – séame consentida una pequeña digresión fuera de los límites de la exposición histórica – que la palabra última sobre la modernidad de don Bosco no la pueden decir sino sus sucesores con sus decisiones y su trabajo cotidiano. Una palabra ya importante la han dicho en este Congreso con la libertad de espíritu con la cual han abierto esta reflexión histórico-crítica sobre su Fundador. Y, a mi entender, no hay que temer en absoluto que el don Bosco que salga de la crítica histórica, tan querido a don Pietro Stella, esté en contraste con el don Bosco que sus discípulos han interiorizado como inspiración de su acción. Si las observaciones que he venido desarrollando tienen algún fundamento, hay que creer más bien que el don Bosco que sale de la crítica histórica, liberado de tantos particulares inútiles de una imagen, que es también ella misma un interesante argumento de historia de la cultura popular – en cuanto el mismo santo, según parece, ha contribuido a crearla –, será un inspirador aún más eficaz y significativo por obra de sus sucesores.