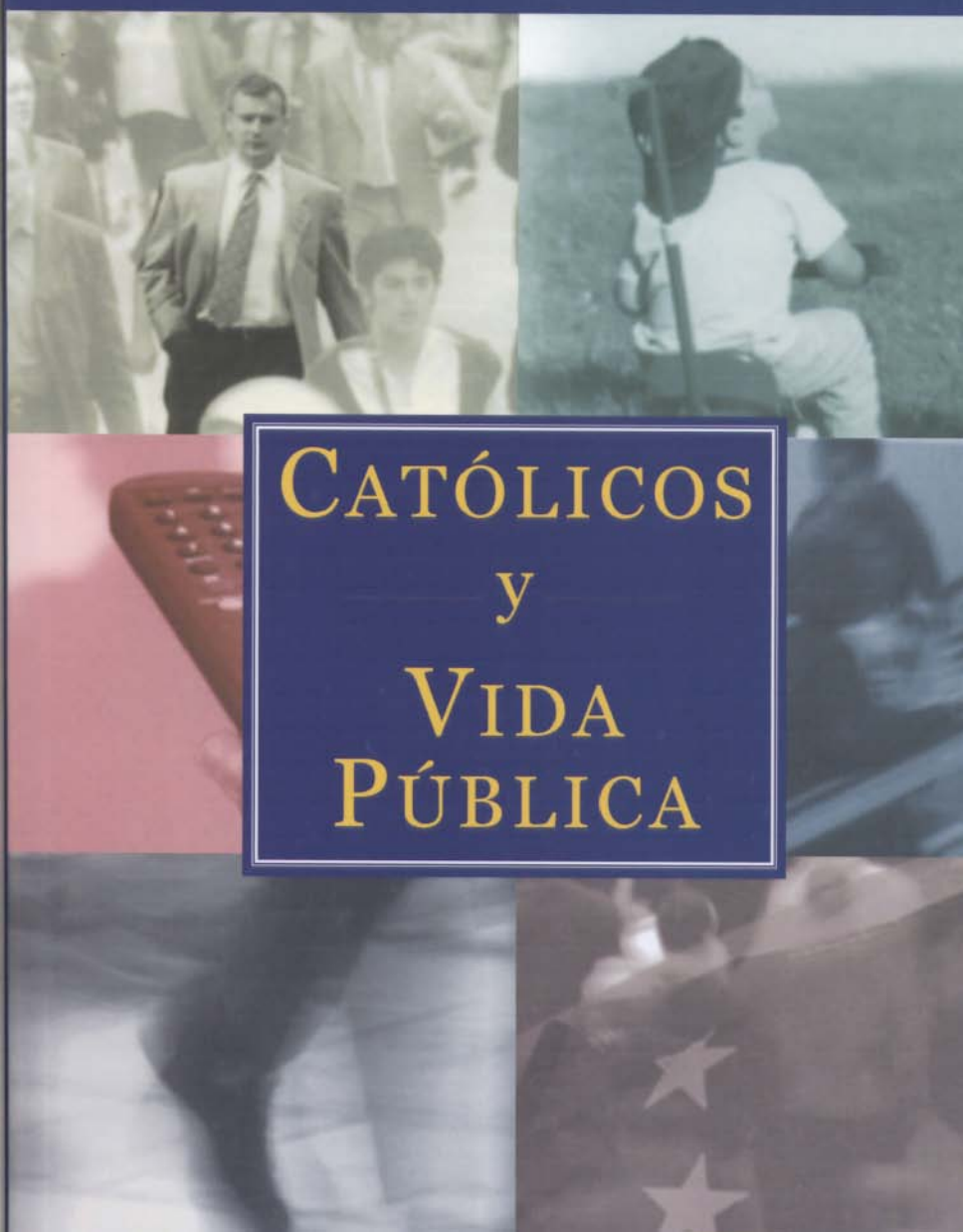


FUNDACIÓN UNIVERSITARIA  
SAN PABLO-CEU



CATÓLICOS  
y  
VIDA  
PÚBLICA

*Católicos y Vida Pública*

Fundación Universitaria San Pablo-CEU

# CATÓLICOS Y VIDA PÚBLICA


JOSÉ FRANCISCO SERRANO OCEJA (ed.)

PRÓLOGO DE  
ALFREDO DAGNINO GUERRA  
PRESIDENTE DE LA ACdeP Y DE LA FUNDACIÓN  
UNIVERSITARIA SAN PABLO-CEU

INTRODUCCIÓN DE  
JOSÉ FRANCISCO SERRANO OCEJA  
DIRECTOR DEL CONGRESO

BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS  
MADRID • 2010

© del texto: Fundación Universitaria San Pablo-CEU  
© de esta edición: Biblioteca de Autores Cristianos, 2010  
Don Ramón de la Cruz, 57. 28001 Madrid  
Depósito legal: M. 35.046-2010  
ISBN: 978-84-220-1485-0  
Impreso en España. Printed in Spain

Preimpresión, impresión y encuadernación:  
 Sociedad Anónima de Fotocomposición  
Talisio, 9. 28027 Madrid

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos, [www.cedro.org](http://www.cedro.org)) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra.

## ÍNDICE GENERAL

	<u>Págs.</u>
<b>Prólogo</b> , por ALFREDO DAGNINO GUERRA . . . . .	9
<b>Introducción</b> , por JOSÉ FRANCISCO SERRANO OCEJA. . . . .	11
I. CATÓLICOS Y VIDA PÚBLICA	
1. <i>Los católicos en la vida pública</i> , por JAIME MAYOR OREJA [I-1, p.27] . .	19
2. <i>El papel de los católicos en el debate cultural</i> , por ANDRÉS OLLERO TASSARA [I-1, p.791] . . . . .	31
II. EDUCAR PARA UNA NUEVA SOCIEDAD	
1. <i>Estado aconfesional y la llamada Escuela «Pública»</i> , por TEÓFILO GONZÁLEZ VILA [II-1, p.48] . . . . .	47
2. <i>Los educadores en la sociedad de la información</i> , por JOSÉ LUIS GARCÍA GARRIDO [II-2, p.193] . . . . .	50
III. RETOS DE LA NUEVA SOCIEDAD DE LA INFORMACIÓN	
1. <i>El hombre ante la sociedad de la información: luces y sombras</i> , por ALEJANDRO LLANO [III-1, p.29] . . . . .	81
2. <i>La fe y la sociedad de la información</i> , por ROCCO BUTIGLIONE [III-2, p.971] .	103
3. <i>Retos educativos de la sociedad de la información</i> , por PEDRO MORANDÉ [III-1, p.707] . . . . .	118
IV. DESAFÍOS GLOBALES: LA DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA DE HOY	
1. <i>Vigencia y actualidad de la Doctrina Social de la Iglesia</i> , por ANTONIO MANUEL DE OLIVEIRA GUTERRES [IV-1, p.43] . . . . .	133
2. <i>La nueva evangelización de la cultura</i> , por MASSIMO BORGHESI [IV-2, p.1059] . . . . .	148
V. ¿QUÉ CULTURA?	
1. <i>El hombre en la encrucijada. Fe y cultura</i> , por ANDREA RICCARDI [V-1, p.39] . . . . .	169

	<u>Págs.</u>
2. <i>Cuestión de vida o muerte: Restaurar las raíces cristianas de la política europea</i> , por JANNE HAALAND-MATLARY [V-2, p.1057] . . . . .	182
3. <i>La nueva revolución cultural y la globalización</i> , por MICHEL SCHOONYANS [V-1, p.467] . . . . .	198
4. <i>La belleza que salva al mundo</i> , por KIKO ARGÜELLO [V-1, p.981] . . . . .	214
VI. EUROPA, SÉ TU MISMA	
1. <i>Las raíces profundas de la europeidad</i> , por LUIS SUÁREZ FERNÁNDEZ [VI-1, p.35] . . . . .	241
2. <i>Orígenes de Europa: Jerusalén, Atenas, Gólgota</i> , por STANISLAW GRYGIEL [VI-2, p.1117] . . . . .	254
3. <i>Consideraciones sobre el laicismo</i> , por DALMACIO NEGRO PAVÓN [VI-1, p.579] . . . . .	265
VII. LLAMADOS A LA LIBERTAD	
1. <i>Ciudadanos religiosos y seculares en la democracia</i> , por ROBERT SPAEMANN . . . . .	281
2. <i>La lucha por la libertad en nuestro tiempo</i> , por LECH WALESIA . . . . .	295
VIII. EL DESAFÍO DE SER HOMBRE	
1. <i>Creados con dignidad propia</i> , por RAFAEL ALVIRA DOMÍNGUEZ . . . . .	305
2. <i>La naturaleza dramática de la vida: las sociedades liberales y los fundamentos de la dignidad humana</i> , por DAVID L. SCHINDLER . . . . .	312
3. <i>Las condiciones dignas de la familia humana</i> , por GIORGIO VITTADINI . . . . .	332
IX. DIOS EN LA VIDA PÚBLICA. LA PROPUESTA CRISTIANA	
1. <i>Más allá de laicidad, laicismo y clericalismo: lo que la Iglesia requiere del mundo</i> , por GEORGE WEIGEL . . . . .	345
2. <i>Exigencia y compromiso del católico en la vida pública</i> , por ANTONIO M. <sup>a</sup> ROUCO VARELA . . . . .	364
3. <i>Los límites del poder en la democracia</i> , por ALFONSO CORONEL DE PALMA MARTÍNEZ-AGULLÓ . . . . .	377
X. CRISTO, LA ESPERANZA FIABLE	
1. <i>Nuestra esperanza</i> , por JUAN ANTONIO MARTÍNEZ CAMINO . . . . .	383
2. <i>La esperanza debe llegar a todos</i> , por ALFREDO DAGNINO GUERRA . . . . .	396
XI. LA POLÍTICA, AL SERVICIO DEL BIEN COMÚN	
<i>La Asociación Católica de Propagandistas en su centenario: La España necesaria</i> , por JOSÉ LUIS GUTIÉRREZ GARCÍA . . . . .	423

## PRÓLOGO

No hace mucho cumplimos el X aniversario del Congreso *Católicos y Vida Pública*, un proyecto puesto en marcha por la Fundación Universitaria San Pablo CEU y la Asociación Católica de Propagandistas. Desde entonces, el Congreso se ha convertido en un referente para el catolicismo social español y en un lugar de encuentro y de comunión de los católicos. Es una convocatoria idónea para un quehacer grande y necesario: ser coherentes con nuestra fe. Su objetivo central es estimular la presencia activa de los seglares en la vida pública, compromiso y carisma esencial de la Asociación, con el fin de proclamar la belleza de la antropología cristiana, vehículo seguro para construir el bien común.

Cuando allá por el mes de noviembre de 1999, tuvo lugar el I Congreso *Católicos y Vida Pública*, muy pocos sabían qué era aquella iniciativa. Y fueron muchos menos aún quienes intuyeron que la lucécita que se encendió llegaría a irradiar hoy con brillante intensidad la vida pública de los católicos españoles. Sin duda, el Congreso se ha elevado ya a la categoría de signo de los tiempos. Hoy, el Congreso ha dejado de ser una novedad para convertirse en un acontecimiento, en toda una gran celebración.

Con este motivo, hemos querido traer a la permanencia editorial en esta casa, tan estrechamente ligada a la Asociación Católica de Propagandistas, como obra que fue de sus hombres, un volumen con una gavilla de significativas intervenciones que han marcado la historia del Congreso, muestra de nuestro compromiso para conseguir que la luz del Evangelio ilumine nuestra sociedad. Muchos son los obstáculos que se nos plantean en una sociedad fuertemente secularizada y, por qué no decirlo, en algunas ocasiones, anticristiana. El reto que tenemos por delante es enorme, pero sabemos que contamos con las mejores herramientas y la gran ayuda de la fe y de la gracia para constituir una nueva y vital aportación cultural en las desangeladas y grises sociedades de hoy, expuestas a la tentación totalitaria y a la dictadura del relativismo. Porque, a veces, no es suficiente con conocer la Doctrina Social de la Iglesia. A veces, resulta mucho

más necesario practicarla y difundirla. Y el Congreso cumple ese objetivo.

Han sido ya once años, pero queremos que sean muchos más. El Congreso son sus congresistas. El Congreso es una gran familia. El compromiso mutuo es el camino adecuado para cambiar el corazón de las personas y modelar, desde la libertad personal, una sociedad más adecuada a la dignidad humana y que tenga en cuenta a Dios. Por eso, desde la Asociación Católica de Propagandistas y la Fundación San Pablo-CEU siguen surgiendo nuevas iniciativas, que requieren el compromiso de muchas personas que sientan la pertenencia a un proyecto cultural llamado a regenerar la sociedad española, mediante la proposición alegre y positiva del mensaje de Cristo, único capaz de traer Esperanza a los hombres.

Alfredo DAGNINO GUERRA  
Presidente de la ACdeP  
y de la Fundación Universitaria San Pablo-CEU



## INTRODUCCIÓN

### **RAÍZ Y RAZÓN DE LOS CONGRESOS CATÓLICOS Y VIDA PÚBLICA**

No hace mucho tiempo, el arzobispo emérito de Pamplona, monseñor Fernando Sebastián, pronunció una conferencia pública en la que señalaba que, pese a las siempre amenazadoras sombras de silencio social sobre la fe, el catolicismo español cuenta con «muchas iniciativas para la renovación doctrinal, pastoral y espiritual de los cristianos y de los sacerdotes, a pesar del debilitamiento evidente de las comunidades religiosas tenemos instituciones y personas muy valiosas, en el amplio mundo de los seglares hay muchas personas que viven la Iglesia con entusiasmo y asumen responsabilidades y trabajos con generosidad, hay nuevas iniciativas de movimientos y organizaciones que apuntan un poco por todas partes, en todas las diócesis se manifiesta una gran inquietud pastoral y se multiplican las iniciativas de reflexión y renovación». Luego se refería, en primer lugar, a que «contamos con iniciativas importantes, como los congresos de *Católicos y Vida Pública*».

No son pocos los problemas a los que se enfrenta el catolicismo social en España. Unos, internos; otros, externos. Quizá los que más deben preocupar a la conciencia católica son los problemas internos, que están ligados al fenómeno de la secularización, que no está alejada de una ausencia de autocritica sobre lo que ha pasado en los años posteriores al Concilio Vaticano II.

La dimensión externa se ha fortalecido por la circunstancia vital que están imponiendo las políticas laicistas que, nos guste o no, representa el paradigma de un proyecto destructivo de la antropología cristiana y de una consciente y consentida modificación del mapa de las creencias y valores, especialmente en las nuevas generaciones. La embestida relativista es sinfónica, ¿lo es la respuesta social cristiana?

El catolicismo social, que no es catolicismo sociológico, ni catolicismo intraclerical, se está configurando como una corriente que provoca una serie de movimientos internos que no deben obviarse.

No es la embestida externa lo que une al catolicismo social, ni una ideología, ni una cosmovisión, con la que contrarrestar la tormenta. Es el encuentro con Cristo, la esperanza fiable, la única esperanza fiable, el que hará posible la unidad de oración, celebración, pensamiento y acción.

Para dar una respuesta, más allá de los conflictos internos dentro de ese catolicismo social, que se manifiestan, en no pocas ocasiones, en las pretensiones estériles dentro de las realidades sociales y eclesiales, la Asociación Católica de Propagandistas, y su Fundación San Pablo-CEU, sigue abriendo sus puertas para convertir el Congreso *Católicos y Vida Pública*, los congresos *Católicos y Vida Pública*, en un momento de verdad y de vida en común.

No se trata de relanzar el protagonismo de grupos, movimientos o realidades de Iglesia. Se trata de la necesaria unidad en la confesión de la fe común; se trata de diseñar un mosaico con los plurales colores de la vida, que siempre son los colores de la esperanza.

Recientemente, el hoy presidente del Consejo Pontificio para los Laicos, el cardenal Stanislaw Rylko, intervino en el V Coloquio de Roma organizado por la Comunidad del Emmanuel y el Instituto Universitario Pierre Goursat (IUPG), en colaboración con el Instituto Pontificio «Redemptor Hominis». Dijo algo que está en la partitura de los congresos *Católicos y Vida Pública*. Sus palabras nos ayudarán a comprender y potenciar este esfuerzo: «A los cristianos cansados y desanimados y a tantas comunidades cristianas demasiado autorreferenciales y replegadas sobre sí mismas, los movimientos lanzan el desafío de una Iglesia valientemente proyectada hacia nuevas fronteras de evangelización».

En España, nos encontramos ante un profundo reto que pone en peligro la auténtica libertad. Los obispos españoles, en el documento *Orientaciones morales ante la actual situación de España*, han señalado que «la consideración moral de los asuntos de la vida pública, lejos de constituir amenaza alguna para la democracia, es un requisito indispensable para el ejercicio de la libertad y el establecimiento de la justicia». Y, párrafos después, especifican: «En el mundo occidental se está produciendo un nueva oleada de ilustración y de laicismo que arrastra a muchos a pensar que sólo sería racionalmente válido lo experimentable y mensurable, o lo susceptible de ser construido por el ser humano, y que les induce a hacer de la libertad individual

un valor absoluto, al que todos los demás tendrían que someterse. La fe en Dios resulta así más difícil, entre otras cosas, porque vivimos encerrados en un mundo que parece ser del todo obra humana y no nos ayuda a descubrir la presencia y la bondad de Dios Creador y Padre».

Vivimos en un permanente estado de riesgo para la libertad. La trivialización del significado de la libertad es consecuencia de la pérdida del respeto por la realidad. En la libertad se vive una de las paradojas más constructivas de la persona: los límites de la libertad son elementos esenciales para la comprensión de los valores cívicos. Sólo una libertad que sea consciente de su limitación puede saberse interpelada por los valores. Si la libertad humana es limitada, no lo es por ser libertad, sino por ser humana. La libertad es el valor más apreciado en el presente; pero, si no se detectan sus límites, no se percibe su realidad. Percibir la realidad de algo significa iniciar el camino de su comprensión, de su aprehensión. Y lo que los congresos *Católicos y Vida Pública* han pretendido ser, a lo largo de su historia, han sido un espacio de libertad y para la libertad.

El Congreso *Católicos y Vida Pública* nació hace ya una década, con una doble misión: alentar apostólicamente la presencia de los católicos en la vida pública, y promover la unidad de acción en el seno de la Iglesia. Fines ambos hondamente enraizados en lo que constituye el carisma propio y la vocación específica de la Asociación Católica de Propagandistas y de sus obras apostólicas. Si hoy volvemos la vista atrás podremos contemplar con orgullo los frutos. Tal y como fue concebido, el Congreso ha servido para fortalecer y vertebrar el catolicismo social. Ha servido también para reforzar un legítimo orgullo de pertenencia a la comunidad cristiana. Y ha contribuido, en fin, para conseguir una madurez progresiva del laicado católico español. El Congreso se ha convertido en un lugar de referencia para la Iglesia y para los católicos.

Durante sus sucesivas ediciones, el Congreso ha abordado las grandes cuestiones que afectan a la fe cristiana en el mundo de hoy, los católicos en la vida pública, la educación, los retos de la sociedad de la información, los desafíos de la Doctrina Social de la Iglesia, el ser de Europa, la cultura, la llamada de la libertad, el desafío de ser hombre, Dios en la vida pública, Cristo, la esperanza fiable y la política, al servicio del bien común.

En 1999, cuando nacieron los Congresos de la mano del entonces presidente de la ACdeP, Alfonso Coronel de Palma, en un momento político distante pero no sé si distinto del actual, se veía la necesidad de mostrar un camino nuevo para reactivar la presencia católica en la vida pública. Poco a poco habíamos hecho dejación de nuestra responsabilidad en la construcción del orden social. Al mismo tiempo, la ruptura con nuestra tradición cultura ayudaba a consolidar un ambiente cada vez más difícil y contrario, en apariencia, a Dios. Era necesario reactivar la presencia pública del catolicismo y de ser sujetos activos en la sociedad.

Desde el Concilio Vaticano II se viene hablando de la hora de los laicos y el Congreso es una prueba más de ello. ¿Por qué el Congreso? Muchas veces me he hecho esta pregunta; la respuesta es siempre la misma. Es un medio para ayudarnos a todos a tomar conciencia de la necesidad de mostrarnos públicamente siendo fieles a nuestra propia vocación. En este sentido, la Conferencia Episcopal Española en un documento publicado en 1986, titulado *La verdad os hará libres* se hacía eco del poco peso político de los católicos: «Consideramos, asimismo, con mucha preocupación el hecho de que, pese a la importante presencia de los católicos en el cuerpo social, éstos no tienen el correspondiente peso en el orden político. La fe tiene repercusiones políticas y demanda, por tanto, la presencia y la participación política de los creyentes». Y remitía a un documento anterior, *Católicos en la vida pública*, en el que se hacía referencia a la necesidad de participar en la construcción del orden social y recordaba cuál debe ser el actuar católico en la vida pública: «Tanto en la vida privada como en la pública, el cristiano debe inspirarse en la doctrina y seguimiento de Jesucristo. El estilo de la vida de Jesús y de sus discípulos quedó sintetizado en las Bienaventuranzas y en el Sermón de la Montaña. Todo ello es la consecuencia de una profunda y radical actitud de amor a Dios y al hombre»; recordando, de esta manera, lo que ya se afirmaba en el Concilio Vaticano II: «Los cristianos deben tener conciencia de la vocación particular y propia que tienen en la comunidad política; en virtud de esta vocación están obligados a dar ejemplo de sentido de responsabilidad y de servicio al bien común, así demostrarán también con los hechos cómo pueden armonizarse la autoridad y la libertad, la iniciativa personal y la necesaria solidaridad del cuerpo social, las ventajas de la unidad combinada con la provechosa diversidad».

El Congreso *Católicos y Vida Pública*, una marca consolidada, se mueve en doble perspectiva; por un lado, se presenta como un ámbito de encuentro y reflexión para los católicos de hoy. En ese sentido, participan personas del mundo académico con el objetivo de ilustrar y formar. Al mismo tiempo, no se quiere descuidar la vertiente misionera y apostólica. Por eso, también participan personalidades del mundo económico, político, social y de los medios de comunicación que suelen comportarse con ejemplaridad, mostrando en sus actividades la belleza del Cristianismo.

El I Congreso *Católicos y Vida Pública* se celebró en noviembre de 1999. Supuso un hito al congregar, por primera vez, a seiscientas personas de distintas realidades eclesiales, todas ellas católicas que, de una u otra manera, actúan ya —o sienten la necesidad de hacerlo— en la vida pública nacional e internacional. El Congreso contó con el apoyo de un comité organizador compuesto por más de cien relevantes personalidades de la vida pública de nuestro país. Tras él, nueve ediciones más con los siguientes títulos: *Educación para una nueva sociedad*; *Retos de la nueva sociedad de la información*; *Desafíos globales: la Doctrina Social de la Iglesia hoy*; *¿Qué Cultura?*; *Europa, sé tú misma*; *Llamados a la libertad*; *El desafío de ser hombre*; *Dios en la vida pública*; *Cristo, la esperanza fiable*, y *La política, al servicio del bien común*.

Durante estos años, el Congreso ha trabajado sobre múltiples temas: educación, medios de comunicación, doctrina social, Europa, la cultura, la libertad, el hombre o la presencia de Dios en la vida pública como acabamos de recordar. En todos ellos, constatamos cómo, año tras año, se repetían los juicios ante las circunstancias socioculturales en las que vivimos. A nadie se le puede escapar que los presupuestos sobre los cuales se construye la cultura actual son fruto de una serie de cambios producidos desde el siglo XVII en adelante. La civilización occidental ha soportado una sucesión de transformaciones en todos los campos: filosóficos, científicos, culturales, religiosos, políticos y sociales. La idea de hombre y las relaciones del hombre con Dios y con su entorno son modificadas hasta dar lugar a los caracteres actuales de nuestra sociedad. Si queremos preparar una proposición adecuada a nuestro mundo es necesario exponer de forma clara cuáles son los males de nuestra era.

Una vez analizados los problemas principales de nuestro tiempo —tarea que ha hecho el Congreso—, conviene recordar las palabras de Benedicto XVI en *Spe salvi*. En ella, tras analizar las consecuencias de un progreso malentendido y el reto que supone la libertad para el hombre, afirma que el tesoro moral heredado por la humanidad «no está disponible como lo están en cambio los instrumentos que se usan; existe como invitación a la libertad y como posibilidad para ella» (n.24).

Somos herederos y portadores de un tesoro que debe hacerse siempre nuevo. Y Benedicto XVI añade que «el hombre sigue siendo siempre libre y su libertad es también siempre frágil, nunca existirá en este mundo el reino del bien definitivamente consolidado. Quien promete el mundo mejor que duraría irrevocablemente para siempre, hace una falsa promesa, pues ignora la libertad humana. La libertad debe ser conquistada para el bien una y otra vez» (n.24b). Las consecuencias, continúa Benedicto XVI, son evidentes: «la búsqueda, siempre nueva y fatigosa, de rectos ordenamientos para las realidades humanas es una tarea de cada generación; nunca es una tarea que se pueda dar simplemente por concluida. No obstante, cada generación tiene que ofrecer también su propia aportación para establecer ordenamientos convincentes de libertad y de bien, que ayuden a la generación sucesiva, como orientación al recto uso de la libertad humana y den también así, siempre dentro de los límites humanos, una cierta garantía también para el futuro. Con otras palabras: las buenas estructuras ayudan, pero por sí solas no bastan. El hombre nunca puede ser redimido solamente desde el exterior» (n.25).

Siendo fieles a los deseos mostrados por el Papa en esta encíclica, para esta hora de la historia, debemos de construir para nuestra generación, como novedad, el ordenamiento recto de las cosas según la verdadera libertad. El cristiano, hombre nuevo redimido por Cristo, tiene la misión cimentada sobre la Esperanza fiable de proponer de nuevo a sus contemporáneos la verdadera vocación humana.

Sólo conscientes de la Verdad recibida gratuitamente a través de Cristo, fuente y raíz de nuestra Esperanza, seremos capaces de afrontar los retos que nos atañen y de ese modo perseverar para llevar a todos lo que hemos recibido. La esperanza cristiana no es sólo para el hombre, sino que debe llegar a todos. No es una esperanza individua-

lista, sino abierta a toda la humanidad. En este sentido, recuerdo el primer encuentro de los jóvenes propagandistas en Madrid en 1909 y cómo D. Ángel Herrera resumía el propósito de la Asociación: «Restaurar todas las cosas en Cristo». La unidad y comunión con Cristo es la fuente para que España y la Iglesia vivan una nueva primavera.

El Congreso nació hace más de una década, con una doble misión: alentar apostólicamente la presencia de los católicos en la vida pública, y promover la unidad de acción en el seno de la Iglesia. Fines ambos hondamente enraizados en lo que constituye el carisma propio y la vocación específica de la Asociación Católica de Propagandistas y de sus obras apostólicas.

Si hoy volvemos la vista atrás podremos contemplar con orgullo los frutos. Tal y como fue concebido hace once años, el Congreso ha servido para fortalecer y vertebrar el catolicismo social. Ha servido también para reforzar un legítimo orgullo de pertenencia a la comunidad cristiana. Y ha contribuido, en fin, a conseguir una madurez progresiva del laicado católico español. El Congreso se ha convertido en un lugar de referencia para la Iglesia y los católicos.

Los congresos *Católicos y Vida Pública* se han convertido en parada y fonda de las ocupaciones y preocupaciones de gran parte del catolicismo social español. Están vertebrando esa presencia de comunión que tanto ansiamos y tanto necesitamos. Desde su nacimiento, dos ideas ayudaron decisivamente a que se convirtiera en la cita anual del catolicismo seglar español: la ruptura de la dicotomía entre vida privada y vida pública y la necesaria unidad interna, el ecumenismo intracatólico. Ahora, pasadas ya once ediciones, quizá tendríamos que añadir que el Congreso *Católicos y Vida Pública* se ha convertido en un estado de opinión. Y a este estado de opinión queremos que contribuya la edición de este libro con un conjunto de ponencias que han marcado la historia del Congreso. La selección de los textos ha sido, como no puede ser de otra manera, subjetiva. Pero lo subjetivo no quiere decir arbitrario. Son varios los criterios que se han utilizado para que el lector tenga sobre su mesa un testimonio significativo de lo que siempre ha sido, es, y esperemos por la magnanimidad de Dios, seguirá siendo el Congreso *Católicos y Vida Pública*, al servicio de la Iglesia y de la sociedad en España.

José Francisco SERRANO OCEJA  
Director del Congreso *Católicos y Vida Pública*

## I. CATÓLICOS Y VIDA PÚBLICA

### LOS CATÓLICOS EN LA VIDA PÚBLICA

por JAIME MAYOR OREJA  
Ex ministro del Interior

Excelentísimo y magnífico Sr. rector de la Universidad San Pablo CEU, excelentísimo Sr. ex presidente del Gobierno D. Leopoldo Calvo-Sotelo, excelentísimo Sr. presidente del Consejo de Estado, excelentísimo Sr. presidente de la Comisión de Asuntos Exteriores del Congreso de los Diputados, excelentísimo Sr. presidente de la Fundación San Pablo CEU, excelentísimo Sr. presidente de la Región Autónoma de Lombardía, querido Marcelino, queridos amigos:

Constituye para mí una satisfacción y un honor el estar hoy aquí con todos ustedes, en el marco de este Congreso que, bajo el lema de *Católicos y Vida Pública*, me ofrece la posibilidad de exponer algunas reflexiones y puntos de vista sobre los valores morales, sobre los principios que como católico con cierta experiencia en la vida pública, me parece que pueden ser de ayuda para desarrollar una sociedad mejor, habitada por hombres y mujeres más libres, más dignos, más justos, más solidarios.

Quisiera comenzar mi intervención realizando una consideración de carácter previo. De todas las conferencias que he podido impartir durante estos últimos años, que han sido numerosas, sin duda la de hoy encierra, para mí, la mayor dificultad y la mayor complejidad. Esta consideración preliminar exige una explicación que procuraré exponerles mediante dos reflexiones.

En primer lugar, la dificultad radica en que el contenido de la conferencia afecta a creencias, a convicciones muy profundas, muy íntimas, y al menos yo experimento un singular pudor al expresarlas.

En segundo lugar, porque reconozco que, sobre el gran título de esta conferencia, yo sembraré más dudas e incertidumbres que afir-



maciones rotundas e inapelables. Antes, por ejemplo, he hablado de pudor, pero, inmediatamente, uno tiene que preguntarse si se trata, efectivamente, de pudor o de algún tipo de complejo, o si es sólo prudencia, o respeto hacia quienes no tienen las mismas creencias, o es temor a expresarse en determinados términos en una sociedad en la que, hablar de estas cuestiones, se interpreta por algunos sectores como algo trasnochado, fuera de lugar y fuera del tiempo.

Por todo ello, yo les pediría que no buscaran grandes formulaciones doctrinales en mi sencilla intervención. Y les pediría también que me permitieran, más bien, realizar el relato de una experiencia personal, la experiencia de un católico que tiene, eso sí, el inmenso honor de participar en la vida pública española.

También me van a permitir que, en este capítulo de consideraciones previas, les anuncie otra limitación de mi intervención. Vengo de una tierra, el País Vasco, donde se ha producido y se produce aún un importantísimo déficit de convivencia. Vengo de una tierra en la que parte considerable de una generación —la mía— sustituyó la referencia de la religión por la de la política, de manera que la política acabó sustituyendo a la religión. Hicieron de la política una profesión y casi una religión al mismo tiempo. El hecho es especialmente grave porque cuando la política lo invade todo, los principios y los valores trascendentes terminan sin encontrar un lugar, un acomodo en la vida personal y social, que corre el riesgo de distorsionarse. De esta manera, y gracias a esta singular distorsión, el fin acaba justificando los medios, se dejan de respetar los derechos más elementales de la persona, como el derecho a la vida, y se acaba necesitando desmitificar y desvalorizar todas las enseñanzas recibidas para justificar una nueva andadura y un determinado comportamiento. Y digo todo esto porque pertenezco a una generación de vascos que sí tiene, quizás, una verdadera obsesión por la convivencia y la tolerancia, es porque aún no la ha alcanzado en los mínimos necesarios para su sociedad.

Por todo ello, no voy a ser tan ambicioso como para elevar a categoría de doctrina mis reflexiones sobre el papel de los católicos en la vida pública. Voy a limitarme a exponer una serie de reflexiones sobre el papel de los católicos que nos dedicamos a un quehacer político en el que coincidimos con otras muchas personas que no tienen las mismas creencias pero sí la misma legitimidad.

En este sentido quiero decir que, desde mi punto de vista, todo político que no quiera caer en el oportunismo debe gobernar sobre las circunstancias; es decir, contando con ellas, pero sin dejarse condicionar por ellas. Hacer política no es hacer mera supervivencia, sino, como decía Cánovas, el arte de lo posible; lo cual significa que un político que se precie debe ser capaz de conjugar, sin perder de vista su código ético o moral, la posibilidad con la conveniencia, lo que se puede hacer en cada momento histórico determinado con lo que sería deseable hacer. Sólo así la política puede sobrevivir como política democrática, no como imposición despótica a los ciudadanos. Sólo así la política puede llegar a ser el arte de construir, sin enfrentamientos ni fracturas civiles, con el rigor de la tolerancia y de la paz, las sociedades desde la fortaleza de los principios y los valores.

Por eso, las circunstancias de cada momento, la opinión pública de cada tiempo y lugar, deben ser tenidas en cuenta a la hora de adoptar una decisión política. No pueden sustituir a los principios, pero tampoco podemos pretender imponer nuestros criterios morales a una opinión pública que, en algunos aspectos determinados y en algún momento dado, no los comparta. La democracia es un régimen basado y construido sobre la opinión; es un régimen de evolución de los estados de opinión y, por tanto, es un régimen que se asienta sobre la posibilidad y sobre la bondad de esa evolución a través de la reforma y no de la ruptura, ya sea esta de carácter revolucionaria o reaccionaria. En definitiva, se trataría de lograr un equilibrio entre las convicciones personales y el espíritu de los tiempos para, sin renunciar a estas, incidir en la evolución social desde la propia sociedad y no desde el anacronismo.

Y ahí, en ese punto, se plantea un difícil y necesario equilibrio. Porque, desde la mera teoría, alguien podría deducir que la acción política de un católico es una realidad angustiosa a la hora de la toma de decisiones cotidianas. Pero, en la práctica, creo sinceramente que la realidad es muy otra. No existen en el quehacer político diario tantas decisiones donde se produzca esa duda casi existencial o angustiosa. En la práctica, lo que sí suele suceder es que, de vez en cuando —menos veces de las necesarias, y hoy es un día en que lo estamos haciendo— es bueno preguntarse si hacemos lo suficiente para dar testimonio de nuestra fe y de nuestras creencias. Probablemente la respuesta, a fuerza de ser sincero, no sea del todo satisfac-

toria; pero que nadie se engañe tampoco, porque la respuesta no es en absoluto fácil.

La dificultad no radica casi nunca en discernir lo que no debe hacer un político que tiene unas determinadas creencias y un específico sentido de la trascendencia. La dificultad estriba en determinar lo que no hace y, sin embargo, debería hacer, en lo que deja de hacer, en lo que aún le falta por hacer por el hecho de ser católico. La dificultad está, en consecuencia, en cuantificar ese «valor añadido» —si me permiten la expresión— que supone tener determinadas creencias religiosas.

En este punto quiero recordar que uno de los caracteres esenciales de esta preocupación a la que estamos haciendo referencia, es la voluntad de actuar, desde unos determinados valores, en una época concreta, aprehendiendo la sensibilidad de esa época desde una específica concepción del hombre y de la dignidad de la persona, en virtud de la cual el hombre es el sujeto y el centro de todo el quehacer político. Esta perspectiva implica naturalmente una determinada visión y unos determinados efectos sobre el modelo político, porque supone la necesidad de asegurar y promover la libertad e igualdad, y porque hace del hombre un ciudadano activo.

En este sentido, yo creo que el hecho de contar con un determinado código de valores, y el hecho de que los ciudadanos sepan que un político determinado tiene esos valores, produce un efecto importantísimo en la vida política como es el de la certeza. Sin certeza no existe previsibilidad de las medidas y de la orientación de un determinado grupo político o de una determinada persona, y sin esa certeza, sin esa previsibilidad, no puede existir la confianza de los ciudadanos en esos políticos. Una confianza que se asienta, no sobre la sorpresa, no sobre el permanente cambio de actitud, no sobre la reiterada contradicción en los planteamientos, sino sobre la coherencia y sobre la firmeza, la tenacidad y la constancia en unos determinados valores y en unos determinados principios.

Yo creo que cuando los expertos en sociología afirman que tanto los políticos como la propia función política corre el riesgo de ser cada vez menos valorada por la ciudadanía están apuntando hacia mi reflexión anterior.

Ahora bien, siguiendo con mi argumentación anterior, me parece esencial que, para avanzar en el papel de un católico en la vida políti-

ca, fijemos bien el marco de tiempo y lugar en que se desarrolla su actividad. Naturalmente, el sentido común nos dice que ni la actitud ni las actuaciones de un político occidental de finales del siglo XX pueden ser las mismas que las de un político, católico también, de otro entorno cultural y de otra época. A nadie se le ocurriría medir por el mismo rasero la actitud de un político de la España de la Contrarreforma, y la de un político de la España de la Constitución de 1978. Y si eso es así, es porque las circunstancias históricas, no sólo de la sociedad y del Estado, sino también de la propia Iglesia católica, han evolucionado; si no en los fines generales, sí al menos en las actitudes y en las propuestas coyunturales.

Quisiera, en este punto, introducir una consideración añadida a la anterior. Pensemos en las limitaciones que tienen los políticos, católicos y no católicos, en las sociedades actuales. Los políticos, realmente, administramos o lideramos estados de opinión. En muchos casos, administramos esos estados de opinión, más que liderarlos. Ello no significa que los políticos abdiquemos de una vocación de limitado liderazgo, sino que sólo en algunos momentos de una trayectoria pública ese pretendido liderazgo puede convertirse en realidad. Una realidad, por otro lado, matizable, porque liderar no es otra cosa que poner el acento, recordar, enaltecer, destacar o subrayar los valores positivos de la sociedad en que vivimos. No es, por tanto, la imposición de los valores de un sector de la sociedad sobre el resto de la sociedad, sino saber encontrar esos valores que existen, que laten, en todos o en la mayoría de nosotros, para poder compartirlos, para ser y sentirnos más humanos, más «persona», para que todos tengamos una mayor calidad humana, para que seamos mejores. Y esta tarea de liderazgo se asienta sobre la convicción, no sobre la imposición. Una convicción que sólo es alcanzable con tiempo y con tenacidad, a diferencia de la imposición que suele ser más instantánea, más repentina y que sólo exige fuerza. Y si bien, en términos generales, tenemos la fortuna de vivir en una sociedad en la que las soluciones de imposición han sido superadas, la especial responsabilidad de un católico es profundizar en que esa posibilidad de influir en la evolución de los estados de opinión, mediante la convicción, la tenacidad y el tiempo, sea la única posible.

En otro orden de cosas, creo que lo primero que debe centrar el papel de un político miembro de la Iglesia, es el marco de la relación

entre el Estado y aquélla. En un entorno de aconfesionalidad del Estado, la primera obligación del hombre de Estado, del político, es el respeto y la consecución de la tolerancia y de la libertad religiosas. Así lo recoge nuestra Constitución Española, con la importante matización de que los poderes públicos deben tener, al mismo tiempo, eso que se podría llamar «sensibilidad religiosa», es decir, tener en cuenta las creencias de la sociedad española en ese ámbito.

En ese terreno, y me van a permitir que haga ahora otra vez referencia a ese origen mío en una comunidad en la que la tolerancia no es una realidad, me parece que la primera obligación de un político de confesionalidad católica radica en trabajar en favor de la tolerancia, de la paz, de la convivencia, y por el respeto de la pluralidad y de la libertad religiosa. Si hubiera que buscar un ejemplo de lo que no debe hacer un católico en política, ese ejemplo sería el de fomentar la radicalidad, la intransigencia, el fanatismo, el agravio permanente o el rencor. En ese sentido, siempre cito el lugar de Jerusalén para ejemplificar cómo el odio, el fanatismo o la intolerancia religiosa pueden instalarse en unos pocos kilómetros cuadrados, enfrentando a la población, dividiendo a los ciudadanos y creando problemas sociales y políticos de muy difícil solución.

Yo creo que el católico, por encima de cualquier otra consideración, debe siempre poner el acento en la convivencia y en la tolerancia de la sociedad en la que vive, hasta el punto de liderar precisamente esa tolerancia y esa convivencia. La intolerancia no sólo cercena la verdadera dimensión del ser humano y destruye las sociedades sino que hipoteca las confesiones religiosas, identificándolas, a ojos de la opinión pública, no con su contenido real sino con un continente más o menos pasajero. Y desgraciadamente, a todos no vienen a la cabeza, en estos momentos, ejemplos históricos y no tan históricos, en España y fuera de España, sobre lo que un católico no debe fomentar en política.

Quizás la complejidad esté, como se ocupa muy bien de poner de manifiesto el encuentro que hoy ha tenido lugar aquí, en delimitar con exactitud el lugar del cristianismo en la vida pública.

A un político se le pueden y se le deben exigir muchas cosas, pero en ningún caso se le puede exigir el enfrentamiento directo y abierto con un estado de opinión mayoritariamente asentado en la sociedad. Se le podrá pedir que ayude, en la medida de sus posibilidades,

que son siempre más limitadas de lo que pueda parecer, a la modificación y evolución de un determinado estado de opinión. Ahora bien, para modificar ese estado de opinión, no podemos depositar todas nuestras esperanzas únicamente sobre los políticos. Los políticos, naturalmente, deben contribuir. Pero los estado de opinión evolucionan y se modifican con lentitud y gracias a la convergencia de los esfuerzos de muchos sectores sociales y de muchas instituciones. Los políticos pueden asumir un papel relevante, pero no excluyente, en esta tarea a través de su mayor o menor capacidad de comunicación.

Ahora bien, en este punto, debemos ser exigentes con nosotros mismos. Debemos hacer un esfuerzo para saber comunicarnos no sólo con quienes no participan de nuestras mismas creencias, sino también con quienes sí participan de ellas.

Debemos aprender a comunicarnos primero entre nosotros, porque es un auténtico fracaso lo lejanos que nos sentimos unos católicos de otros, y es un verdadero escándalo que, en ocasiones, unos católicos menosprecien o desprecien la manera con que otros católicos interpretan o viven su creencia.

Pero debemos aprender también a comunicarnos con quienes no tienen nuestras creencias. Que no nos sientan tan distintos, tan lejanos, porque, además, no lo estamos.

En ese sentido, es esencial que seamos nosotros, los católicos, quienes, sin perder nuestras convicciones (antes al contrario gracias a ellas) nos aproximemos a quienes no comparten nuestras creencias, sin esperar a que ellos tomen la iniciativa. Tengamos confianza en nuestras convicciones y persigamos siempre la proximidad con los demás. Que nuestro lenguaje, nuestra manera de ser, de estar y de decir, que nuestro talante, no constituyan una barrera. Que exista autenticidad en el fondo y en la forma.

Es verdad que la autenticidad es la condición más importante, la condición necesaria pero no suficiente. En ocasiones las formas, las maneras nos pueden alejar de personas normales, que pueden tener creencias o convicciones más o menos elementales, más o menos corrientes incluso, pero no por ello menos sólidas que las nuestras o menos firmes de lo que nosotros pensamos. No necesitan nuestras lecciones, no quieren nuestras lecciones sino que, con autenticidad, con normalidad, con naturalidad y con veracidad seamos capaces de

comunicarles nuestras convicciones y nuestras creencias más profundas. Es verdad que en ocasiones el mensaje es de imposible comunicación por falta de autenticidad en quien desea transmitirlo, pero no es menos cierto que en otras ocasiones, habiendo autenticidad, no se traslada esa autenticidad por incapacidad de comunicación. Muchas veces la complejidad de nuestro lenguaje convierte nuestro mensaje en incomprensible e, incluso, puede llegar a ocultar cierta falta de autenticidad.

Quizá la complejidad esté también, como se ocupa muy bien de poner de manifiesto el encuentro que hoy ha tenido lugar aquí, en delimitar con exactitud el lugar del cristianismo en la vida pública.

No seré yo, naturalmente, quien zanje tan delicada cuestión. Pero creo que lo primero que se debe esperar de un político de confesionalidad católica es su ejemplaridad, es decir, que sea una referencia. Su ejemplaridad en cuanto represente una serie de valores —en su actitud— y su ejemplaridad en sus actuaciones —en el despliegue de esos valores y de esos principios.

En ese sentido, cabe preguntarse si a un político miembro de la Iglesia católica, se «le debe notar —si me permiten la expresión— en algo» esa condición o no.

En principio, yo creo que no, que, a primera vista, no se le debe «notar» en nada, si por notar se entiende que el político en cuestión deba ir haciendo ostentación de una fe cuyos resortes se encuentran en lo más recóndito del ser humano. No. En ese sentido no se nos debe notar.

Ahora bien, en otro sentido, yo creo que la pertenencia a ese determinado código moral, a esa determinada concepción del hombre, de la sociedad y de la vida, que es el cristianismo, sí se debe notar. A un político católico «se le debe notar» su adscripción moral a la Iglesia, y se le debe notar en la puesta en práctica de determinados valores, esos que conforman el mundo valorativo del humanismo cristiano, como el de la dignidad de la persona humana, donde la libertad, la solidaridad y la paz tienen una importantísima función. Pero con naturalidad y con normalidad, como un reflejo de la autenticidad de sus creencias. Se le debe notar también en cierta altura de miras, haciendo un esfuerzo por superar las mezquindades propias del quehacer político diario. «Se le debe notar», además, en el mantenimiento de cierta coherencia interna entre lo

que podríamos llamar la ética y la estética política, es decir, en primer lugar, entre los contenidos políticos y los usos políticos, y también, en segundo lugar, entre el contenido doctrinal y el comportamiento personal diario.

Esa coherencia no forzada entre la ética y la estética políticas sólo puede llegar a conseguirse, en mi opinión, cuando se entra en política por una vocación de servicio y de entrega a los demás, con la profunda convicción de estar en política para servir a los demás, no para servirse; para aportar algo a la sociedad, no para aprovecharnos de las responsabilidades que esa sociedad, en un momento determinado, nos ha conferido.

En este punto quiero introducir también una breve reflexión. Y es que el mayor adversario de un político es la terrible fuerza, arrolladora a veces, del día a día. Un día a día que nos hace perder en muchas ocasiones perspectiva y dimensión. Y cuando se pierde perspectiva y dimensión las actitudes y las actuaciones se separan unas de otras, se independizan y escinden, de manera que no llegan a adquirir las características y el perfil de un proyecto. Muchas veces la única terapia, la única vacuna posible, es buscar tiempo, detenerse ante esa vorágine diaria y buscar perspectiva, valorar con capacidad de autocrítica lo que se está haciendo y lo que se está dejando de hacer, evaluar la dirección que estamos adoptando, buscarle nuevos y positivos desafíos al porvenir, fijar o corregir o mantener las grandes líneas, trazar las coordenadas generales de lo que aún nos falte por hacer.

En un político que se considere y defina como católico, ese riesgo de pérdida de perspectiva y de dimensión debe ser un especial motivo de preocupación. Y esa terapia de aprender a rehacer el día a día adquiere también especial importancia. Más allá del día a día, debemos ser capaces de detenernos y preguntarnos por la evolución de nuestra sociedad y del lugar de la trascendencia en nuestra sociedad. Debemos tener la entereza de preguntarnos también qué es lo que cada uno de nosotros aporta a esa evolución, qué hacemos y qué dejamos de hacer, abstracción hecha de nuestro trabajo diario al frente de una determinada responsabilidad pública. Todos somos conscientes, todos sabemos lo fácil que resulta hacerse trampas para no plantearse nunca esa pregunta. Pero todos sabemos también que,



prescindiendo de ella, estamos prescindiendo de mucho más que de una mera pregunta.

En definitiva, el mayor adversario del político es, como ya he dicho antes, el día a día, pero también, como asimismo he señalado al principio de mi intervención, el riesgo de sobrevalorar, de sobredimensionar la política hasta el punto de desplazar, de ocultar, de sepultar, de sustituir las demás facetas de la vida humana, una de las cuales es la religión.

No quisiera poner fin a mi intervención sin mencionar, siquiera sólo de pasada, algunos de los aspectos que pueden componer el perfil de las preocupaciones de un católico en la vida pública.

¡Qué duda cabe que la familia sigue siendo para los católicos una institución social básica, nuclear, con una importancia determinante en la conformación del ser humano, y que por tanto debe ser protegida y fortalecida! ¡Qué duda cabe también que la consecución de una formación integral de nuestros jóvenes con arreglo a valores es imprescindible para que el ser humano sea plenamente consciente de su verdadera dimensión! ¡Qué duda cabe, en fin, que la vida profesional es otro aspecto importante en la vida personal de un católico y, además, otra vía esencial de participación individual en la vida pública de los católicos! En este punto, como en los anteriores, tendríamos muchas cuestiones sobre las que reflexionar, si no fuera porque debo ir ya terminando.

Sólo desde las premisas del servicio a los demás, de la búsqueda del bien común, del respeto a la libertad del ser humano creo que es posible alcanzar sociedades más justas, más solidarias, más humanizadas. Sólo compartiendo ese esfuerzo de todos en busca del bien común por encima de intereses estrictamente particulares, se facilita el camino hacia una sociedad en toda la extensión de ese concepto.

Sabemos que la vida en libertad no es posible sin un alto índice de responsabilidad moral. Sabemos también que sólo mediante el ejercicio exigente de esa responsabilidad, individual y colectiva, se alcanzan cotas elevadas de libertad personal y de libertad social. Sabemos también que, por todo ello, es enormemente difícil que, tal y como señaló la Conferencia Episcopal Española, pueda existir una sociedad libre y próspera sin un patrimonio moral común compartido y respetado. Y el humanismo cristiano ofrece, en ese terreno, la consideración de la persona como principio y fin inmediato de la

vida social, como valor supremo del ordenamiento y de la convivencia social.

Esa aportación constituye un patrimonio ético que va más allá de las fronteras de la Iglesia católica y ofrece un terreno común de convivencia a quienes no comparten la fe. Se trata, por tanto, de construir la sociedad con otros, en total convivencia y tolerancia, desde un mínimo común, sin que nadie, ni los creyentes ni los no creyentes, tengan que renunciar ni a sus planteamientos ni a su identidad.

Pero inculcar esos valores, más propios ya de un modelo de civilización que de una confesión religiosa determinada, sólo lo lograremos a través de la familia, con la educación y mediante nuestra participación con ejemplaridad en la vida profesional y en la vida política.

Por todo ello, aunque en algunas ocasiones la opinión pública no tenga un alto concepto de la actividad política y de los políticos, creo que la potencialidad de la vida política en ese sentido es relevante, y que por ello debe ser reconocida como una de las más dignas posibilidades morales del ser humano.

Procurar desde la acción política un terreno común para la convivencia es también una obligación moral y un plus que los católicos podemos y debemos aportar a nuestra sociedad.

En ese sentido, quiero referirme, si me lo permiten, a la política concreta de la España del siglo XXI, y especialmente, también, como antes apuntaba a nuestros problemas de convivencia. A los de hoy y a los del mañana, y hacer una breve referencia a la importancia de los católicos en ese ámbito.

Tenemos un problema de convivencia, un déficit de convivencia en una determinada comunidad, en el País Vasco, generado por nuestra incapacidad de convivencia en el seno de la propia sociedad vasca, por las guerras, por las derrotas, por los complejos. Por todo ello, todavía pervive un déficit de convivencia. Pero dentro de una década los problemas de convivencia de España no van a derivar de los residuos históricos de una falta de entendimiento entre nosotros, los españoles de uno u otro rincón de España, no van a ser problemas de origen endógeno, sino de origen exógeno, van a derivar de problemas provenientes de otros lugares del mundo y van a tener un creciente carácter exterior. Esos déficit de convivencia vendrán dados por la dificultad de solucionar los desequilibrios y desi-

gualdades entre continentes. Y en la próxima década, los problemas de convivencia que pueda haber en España tendrán origen en las desigualdades del Norte de África, y en una inmigración no interiorizada.

Para tratar de solucionar el primer déficit de convivencia de la España de hoy, el generado por el fanatismo terrorista, todos y especialmente los católicos, debemos evitar en tan delicado asunto el recurso a las tácticas o a las estrategias. Y debemos realizar un esfuerzo para que esa lucha por la tolerancia y por la libertad se produzca desde los principios y los valores democráticos, desde el talante, la firmeza y la exigencia democrática. En ese ámbito, quienes tenemos un determinado código de valores y una determinada creencia, debemos —para ser coherentes— hacer un especial esfuerzo. De la misma manera, también en los fenómenos derivados de las desigualdades entre continentes, los católicos tenemos mucho que decir y que aportar. Ese posible y futuro déficit de convivencia es también la siniestra salida a superficie de una vieja y latente incapacidad para la convivencia. Y en ese ámbito, repito, los católicos debemos aportar, desde la fortaleza y el rigor de nuestras convicciones, tolerancia, capacidad de convivencia, respeto hacia los otros, ejemplaridad.

Señoras y señores, he tratado en estos minutos de hacer unas consideraciones sencillas y elementales que no pretenden suponer novedad doctrinal alguna en la materia. He hablado desde mi breve experiencia política de gobierno y tengo la esperanza de que, al menos, haya servido para contribuir a seguir planteando cuestiones desde lo más profundo de nuestros corazones. En mis palabras sólo hay un intento de buena voluntad para que los católicos lleguemos a comunicarnos mejor, no sólo entre nosotros, sino también con todos aquellos que, no siéndolo, pueden coincidir con nosotros en la necesidad de convivir con tolerancia y libertad.

## EL PAPEL DE LOS CATÓLICOS EN EL DEBATE CULTURAL

por ANDRÉS OLLERO TASSARA  
Catedrático de la Universidad Juan Carlos I

*La síntesis entre cultura y fe no es sólo una exigencia de la cultura,  
sino también de la fe. Una fe que no se hace cultura es una fe  
no plenamente acogida, no totalmente pensada,  
ni fielmente vivida (JUAN PABLO II).*

Excelentísimos e ilustrísimos señores miembros del comité organizador, señoras y señores. He querido comenzar mi intervención con estas palabras de Su Santidad Juan Pablo II, pronunciadas muy cerca de aquí —en la Universidad Complutense— el año 1982. Me siento verdaderamente abrumado por la confianza que en mí han depositado los organizadores de este congreso, de cuyo éxito ya todos tenemos cumplida noticia. Ello genera en mí una doble actitud: agradecimiento, en primer lugar, y también responsabilidad.

Agradecimiento, porque cualquiera de los miembros del comité organizador podría esbozar aquí unas reflexiones mucho más interesantes que las mías; comenzando por el que ha tenido la amabilidad de presentarme, al que no dudaría en aplicar unas palabras que leí el otro día: «hay que entregarse a aquellos que la naturaleza, el destino o uno mismo ha elegido como compañeros». Se trata de un pasaje de la introducción a la *Utopía* de Tomás Moro, persona con quien sin duda el presentador tiene muchos rasgos en común, aunque no le desee yo el del martirio. Ha sido por tres veces ministro, preside hoy el Consejo de Estado, y nos ofrece siempre, entre otras cosas, todo un dechado de amistad y afabilidad.

Él mismo, como suele ocurrir con los buenos presentadores, ha comenzado desarrollando la conferencia y ha planteado una primera pregunta que yo tenía anotada: si vamos a hablar del papel de los católicos en el debate cultural, ¿qué hemos de entender por «cultu-

ra»? Según el *Diccionario de la Real Academia* podríamos elegir entre dos acepciones. Cultura podría ser el resultado o efecto de cultivar los conocimientos humanos, o bien un conjunto de modos de vivir y costumbres de una época o grupo social.

En todo caso, tengo mi particular idea de lo que podríamos entender aquí por cultura. Dado que se me anima a ocuparme del debate cultural, lo de «debate» le añade a la cultura un elemento ulterior que nos sitúa en el ámbito de lo pre-político. En ese ámbito donde las ideas, las concepciones del mundo, los modos de entender el hombre y la sociedad, se entrecruzan, dialogan —se enfrentan, a veces, también— en un debate que resulta decisivo.

Conviene recordarlo porque, en ocasiones, los católicos, cuando quieren ejercer de tales, concentran su afán de movilización sólo en el momento final de la decisión legislativa. Más de una vez, cuando se llega a ese momento de la decisión política, hay ya una goleada en el marcador, con lo cual poco cabe hacer. De ahí que el debate cultural previo tenga una gran importancia; es preciso estar presente en él, para animarlo y dinamizarlo con las propias aportaciones. A esto voy a intentar referirme en mis reflexiones; a qué elementos —positivos o menos positivos— podemos encontrar en ese debate pre-político, tal y como desde mi modesta experiencia he tenido ocasión de constatar.

Quisiera por eso repasar ese programa que nos planteó Juan Pablo II en la Complutense: la necesidad de una fe acogida, pensada y vivida. Una fe acogida sería una fe no superpuesta o postiza, sino hecha propia, asimilada como algo personal. Surge ahí una primera dificultad: queramos o no —aunque, afortunadamente, cada vez menos siquiera por la sustitución generacional— se experimenta aún una cierta resaca de la vieja polémica de las dos *Españas*.

Parece como si el legendario Brindis del Retiro hubiera sido pronunciado ayer; como tantos otros episodios de nuestra historia, sigue dificultando la posibilidad de que nuestra fe halle «acogida» en la vida pública. No deja de ser curioso el fenómeno, porque cualquiera medianamente informado admitiría que el cristianismo es suficientemente abarcante como para poder dar por sentado que, por definición, la mitad de algo —tan entrañable pero a la vez tan reducido— como España no pudiera encajar en él; resultaría realmente sorprendente. Cuestión distinta, como es lógico, es que la libertad

de cada cual —cuyo libre juego nos invita a saborear nuestra propia fe cristiana— haga que alguien se sitúe de un modo u otro, sin necesidad de encastillarse en Españas predefinidas, a la hora de valorar el juego de las ideas cristianas.

El intento de que aparquemos nuestra fe, como si se tratase de un imperativo de la tolerancia, quizás sea una de las primeras cuestiones que encontramos a la hora de abordar este juego. Cada uno de nosotros tiene su propia biografía; lógicamente, yo tengo también la mía. De los seis a los dieciséis años estudié con los jesuitas en Sevilla; fueron ellos los que me marcaron un modo cristiano de entender la vida. Recuerdo que allí se nos hablaba con frecuencia del papel que acabaríamos cumpliendo en la sociedad. Lo oíamos con cierto escepticismo, porque cuando uno tiene diez, doce años, todo eso de la sociedad y del papel que se ha de jugar en ella suena un poco distante. Se nos insistía no solamente en unas prácticas de piedad, o en unos contenidos doctrinales, sino también en esas responsabilidades a llevar a cabo en su momento.

Recuerdo igualmente que no sólo se nos llevaba a actos piadosos. A mí me llevaron a un barrio de chabolas —la Cruz de la Vereda, cerca de Palmete—, donde nos metieron en barro hasta las rodillas. Allí adquirí un no menos sano escepticismo respecto a cualquier planteamiento economicista a la hora de abordar los problemas sociales. Mis amigos liberales suelen tacharme, con cierto retintín, de «social-cristiano»; sí —como es muy probable— tienen razón, se debe a lo que aprendí allí, en aquellos barrizales. Lo de la «mano invisible» nunca me lo he llegado a creer, por culpa de esa educación cristiana que recibí en su día.

Experiencias de este tipo pueden ayudar a explicar una curiosa paradoja. A la vez que se nos invita con frecuencia a aparcar nuestra fe, en aras de la tolerancia, no cabe ignorar un hecho palmario: lo más granado de la vida pública española —también en la izquierda— vive o de ideas cristianas asumidas personalmente, o de antiguas ideas cristianas que se intentan reinterpretar o sustituir. Por activa o por pasiva, sin el cristianismo —incluido su compromiso personal o social— nuestra vida pública resultaría poco inteligible. Se adivina con gran facilidad, bajo muy diversas actitudes de compromiso político, una raíz religiosa, quizá posteriormente secularizada.

He hablado de mis dieciséis años, pero antes de cumplir los diecisiete, ya en esa universidad que en el colegio se nos había pintado como un jardín que ocultaba incluso áspides, me tropecé con el Opus Dei. En el libro más conocido de su fundador, leí un punto que me llamó la atención: «¿Te has molestado en meditar lo absurdo que es dejar de ser católico al entrar en la Universidad o en la Asociación Profesional o en la Asamblea Sabia o en el Parlamento, como quien deja el sombrero en la puerta?» Otro elemento más que ha contribuido a que nunca me haya llegado a convencer esa sugerencia de que, para ser tolerantes, sea preciso olvidarse de quién es uno y de qué piensa; que tenga uno que despersonalizarse hasta el punto de vaciarse de sus propias ideas.

El otro día, en un coloquio internacional, un profesor de esta misma Universidad —José María Beneyto—, citando a Hannah Arendt, invitaba a la necesidad de recordar y de olvidar a la vez. ¿Tendríamos realmente que olvidar lo religioso excluyéndolo del ámbito público? Se nos dice con frecuencia que sí; argumentando que lo contrario daría paso a un fundamentalismo perturbador, fuente de crispaciones en la vida pública.

Frente al laicismo, sin embargo, hay que reafirmar la dimensión positiva que el fenómeno religioso cumple en la vida social. Dimensión que —felizmente, por la presencia en aquel trance político de algunas personas que nos acompañan— está presente en el artículo 16.3 de nuestra Constitución, que nos dice que «los poderes públicos tendrán en cuenta las creencias religiosas de la sociedad española y mantendrán las consiguientes relaciones de cooperación con la Iglesia católica y con las demás confesiones». Quedamos así claramente emplazados a una tarea de colaboración y de animación de las realidades públicas.

Sería muy fácil citar textos del cristianismo primitivo —por ejemplo, la mismísima *Carta a Diogneto*—, donde se nos dice que los cristianos obedecen a las leyes establecidas, aunque con su vida superen tales leyes; por decirlo brevemente: lo que es el alma para el cuerpo, son los cristianos en el mundo. Como no soy muy partidario de citar en vano a los Santos Padres, prefiero evocar a alguien tan poco confesional como el norteamericano John Rawls, uno de los filósofos de la justicia y la política más leídos de la actualidad; porque lo de la

*Carta a Diogneto* a más de uno de nuestros conciudadanos va a estimularles bastante menos.

Una de las cuestiones que Rawls tiene bien clara es que en la vida pública todos partimos de un previo trasfondo social. Él alude a ideas filosóficas, morales o religiosas. Me parece acertado que no establezca ninguna discriminación entre esos tres tipos de ideas, en contra de lo que suele ser costumbre entre nosotros.

En la España de la transición democrática un buen grupo de partidos se proclamaban marxistas; suscribían confesionalmente dicha filosofía. Hoy ya se les ha olvidado, pero en aquella época era culto obligado; incluso ser sólo socialdemócrata era tibieza imperdonable. Mientras, las ideas religiosas parecían vetadas; no podían entrar en el ámbito de lo público. Para John Rawls, las doctrinas «comprehensivas» de todo tipo —religiosas, filosóficas o morales— forman parte del trasfondo cultural de la sociedad civil. El problema que aborda en su obra *El liberalismo político* es, precisamente, cómo es posible que pueda existir a lo largo del tiempo una sociedad estable y justa de ciudadanos libres, profundamente divididos entre ellos por doctrinas religiosas, filosóficas y morales, todas ellas razonables.

Quienes afirman una concepción política —dice el pensador norteamericano— parten todos de su propio punto de vista comprensivo y obtienen conclusiones de las razones religiosas, filosóficas o morales, que ese punto de vista les proporciona. El hecho de que la gente plantee su concepción política fundándose en esas razones, no convierte a su afirmación en religiosa, filosófica o moral, sino que las suyas siguen siendo afirmaciones políticas. Merecen todas el máximo respeto. No cabe decir a nadie: no; usted está aquí exponiendo ideas religiosas y eso no es aceptable en la vida pública.

Cada cual, por tanto, tiene su alma en su armario y de ahí deriva el rechazo de toda discriminación por el tipo de ideas —filosóficas, morales o religiosas— que uno pueda estar manejando a la hora de proyectarlas sobre la vida pública. Algunos pensarán que son valores no políticos, e incluso transcendentales, los que constituyen el verdadero fundamento de los valores políticos. ¿Llevará esa creencia a que su apelación a los valores políticos resulte insincera?

Rawls considera que no. Si pensamos que los valores políticos tienen una fundamentación ulterior, ello no significaría que no los aceptemos como valores políticos, como nuestra aceptación de los



axiomas de la geometría no significa que no aceptemos los teoremas geométricos. Si nos propusiéramos realmente eliminar del ámbito de lo público todo lo que en nosotros haya de filosófico, moral o religioso, sería como intentar erradicar el espíritu del ámbito de lo público; algunos lo han intentado y ya sabemos con qué consecuencias.

Recuerdo, a este propósito, cómo en un acto solemne en otra universidad madrileña —la Carlos III— con motivo de la concesión del doctorado *honoris causa* al profesor Joaquín Ruiz-Giménez, no me sorprendió que dentro de la liturgia académica se interpretara el *Veni Creator*. Pregunté, no obstante, bromeando a su Rector —buen amigo— si se lo había interpretado en honor del espíritu absoluto de Hegel. Me replicó que se trataba de un hecho cultural, como otro cualquiera, que forma ya parte de la tradición académica, sin mayores alcances. Por lo que se ve, al menos a efectos estéticos, no es tan fácil prescindir del espíritu.

Cabría entender —y surge así de nuevo la resaca de las dos Españas— que entre nosotros el catolicismo, al haber sido durante muchos años la religión oficial, habría sido impuesto en la vida cultural. De ahí que, para aspirar a esa igualdad de la que se nos hablaba, habría quizá que plantearse un previo reequilibrio. Recuerdo, por ejemplo, el recurso de inconstitucionalidad que parlamentarios socialistas presentaron, en su día, contra la existencia del Cuerpo de Castrenses en nuestras fuerzas armadas. Pretendían que el artículo 16, que acabo de leer, significaba que el mismo trato que se diera a la Iglesia católica, habría que dárselo a todas las demás confesiones. Esto obligaría a convertir al Ejército español en una especie de concilio de las Iglesias.

El propio Rawls se había planteado esta misma cuestión a la que —por lo demás— es particularmente sensible, ya que está convencido de que siempre que en una sociedad se da un entendimiento continuo y compartido de una determinada doctrina comprensiva —religiosa, filosófica o moral— sólo puede haberse mantenido mediante el uso opresivo del poder estatal. Dicho de otro modo, puesto que entiende el pluralismo como algo espontáneo, da por hecho que si no hay multiplicidad es porque hay opresión; sin opresión, la multiplicidad sería el estado natural de las cosas. Pero, aun así, cuando plantea si no debería el Estado reequilibrar la presencia

en una sociedad determinada de unas u otras doctrinas comprensivas —filosóficas, morales o religiosas— distingue entre lo que llama la «neutralidad de propósitos» y la «neutralidad de efectos o influencias».

El Estado debería, según el autor anglosajón, suscribir una neutralidad de propósitos; debe abstenerse de cualquier actividad que favorezca o promueva cualquier doctrina comprensiva particular, en detrimento de otras, o de prestar más asistencia a quienes la abrazan. Reconoce, a la vez, que resulta imposible que la intervención del Estado deje de tener importantes efectos e influencias en la selección de las doctrinas comprensivas duraderas y capaces de ganar adeptos en el transcurso del tiempo; sería, pues, inútil tratar de compensar esos efectos e influencias o incluso tratar de averiguar —con fines políticos— su alcance y su profundidad. Deberíamos aceptar los hechos de la sociología política del sentido común; o sea, lo del torero andaluz: lo que no puede ser no puede ser, y además es imposible.

Uno de los elementos más complicados, a la hora de hablar de una fe acogida en el ámbito de lo público, sería el papel del Magisterio, cuando la Jerarquía se pronuncia sobre cuestiones de interés público. ¿Cabe en una sociedad pluralista esa actitud? Si alguien se muestra receptivo hacia ese Magisterio, hasta aparecer claramente influido por sus puntos de vista, le parece que estaría desarrollando, en una sociedad plural, una actividad legítima y aceptable.

Al fin y al cabo, en una sociedad democrática el poder ejercido por la autoridad de la Iglesia sobre sus feligreses es aceptado libremente. Cualesquiera que sean las ideas comprensivas —religiosas, filosóficas o morales— que tengamos, todas son aceptadas libremente, políticamente hablando; pues, dada la libertad de culto y la libertad de pensamiento (art. 16 de la Constitución Española), no podría decirse sino que nos imponemos esas doctrinas a nosotros mismos y estamos en nuestro derecho. No tendría, pues, ningún sentido discriminar a alguien cuando hace una aportación al ámbito de lo público, sacando a relucir que en la trastienda se adivina un Magisterio que es el que se las sugiere. Otros tendrán en su trastienda una filosofía, algo que han leído o algo que han oído. Otros no sabrán que lo tienen; peor para ellos y para todos, ya que —pues-

tos a proponer algo— es mejor que sea uno consciente de lo que propone.

Juan Pablo II nos hablaba también de una «fe pensada». En el libro *Valores en una sociedad plural* —que Íñigo Cavero ha recordado que tuvo ocasión de coordinar— se recoge una aportación de Eugenio Tρίας, que desde un punto de vista nada confesional hace filosofía de la religión. Habla precisamente de la necesidad de «pensar la religión», y propone ese pensar como la mejor vacuna contra el fundamentalismo.

La reciente encíclica *Fides e ratio* nos ponía en guardia ante el fideísmo, que no reconoce la importancia del conocimiento racional y la reflexión filosófica para la inteligencia de la fe, para la posibilidad misma de creer en Dios. El fideísta —que suele ser perezoso, dicho sea de paso— piensa que lo importante es creer. Argumentar racionalmente cuestiones tan sublimes, que desbordan nuestra humilde y pobre capacidad, sería perder el tiempo.

El Papa rechaza esa actitud del fideísmo y la empareja con la paradójica actitud de la Ilustración en su fase posmoderna. El intento de convertir a la razón en clave exclusiva de toda la vida humana ha conseguido, como resultado, empobrecerla cada vez más. La ha sometido a controles tan exhaustivos que, al final, racionalmente no se puede decir nada que valga la pena. Cabrá experimentar la gran satisfacción de haber sido capaz de ser analítico, aunque a la hora de la verdad no se diga nada.

Actitud inculta será, pues, la de aquel que no cultiva los contenidos doctrinales de su fe. Una fe «pensada» significa que esa acogida de la fe, a la que antes nos remitíamos, incluye que uno se tome su fe lo suficientemente en serio como para ahondar en ella racionalmente; como para «perder» un poco el tiempo haciendo que su razón le ayude a hacer más propia y más fecunda esa fe que ha acogido. Lo que con ella ha recibido es una gran inyección de verdad.

En la misma *Fides et ratio* se nos dice que se puede definir al hombre como aquel que busca la verdad. De ahí deriva una obligación de pensar sus contenidos; en consecuencia, se anima a todos los filósofos, cristianos o no, a confiar en la capacidad de la razón humana y a no fijarse metas demasiado modestas en su filosofar. El Papa anima, pues, a los filósofos a que, a ser posible, digan algo. Aunque lo que digan no cumpla todos los requisitos de la metodología cien-

tífico-positiva. Ser fieles a alguna versión del famoso mandato de que sobre lo que no cabe hablar «racionalmente», lo mejor es callarse, podría llevar a un silencio analítico profundo.

¿En qué consistiría, en segundo lugar, una cultura «cristiana»? Sobre esto no nos dice nada ni el *Diccionario de la Real Academia*; se trata de otra pregunta complicada. Aprovechando esta lectura de la *Fides et ratio*, propondría, como un modo de abordar la respuesta a esta pregunta, trasladar al ámbito de la cultura en general lo que ahí se nos dice sobre la filosofía cristiana. Se nos dice, por ejemplo, que la expresión «filosofía cristiana», en sí misma legítima, no debe ser mal interpretada. Con ella no se pretende aludir a una filosofía oficial de la Iglesia, puesto que la fe, como tal, no es una filosofía; ni tampoco una cultura... Nuestra fe, que es multicultural, se muestra capaz de dar paso en todos los continentes a fenómenos de culturización realmente llamativos. Si con aquel apelativo se quería indicar, más bien, un modo de filosofar cristiano, una especulación filosófica concebida en unión vital con la fe, la cultura cristiana sería también una cultura concebida en unión vital con la fe.

La filosofía cristiana no hace sólo referencia a una filosofía hecha por filósofos cristianos que en su investigación no han querido contradecir su fe. La cultura cristiana no sería tampoco una cultura de cristianos que procuran en su dimensión cultural no contradecir la fe, sino que ha de aportar un elemento positivo: una irrigación interna de los contenidos de esa fe.

Hablando de filosofía cristiana se pretende, pues, abarcar todos los progresos importantes del pensamiento filosófico que no se hubieran realizado sin la aportación directa o indirecta de la fe cristiana. Bastaría recordar las magnas exposiciones de *Las edades del hombre* para llegar fácilmente a la conclusión de que si el hombre no hubiera acogido, pensado y vivido el mensaje cristiano, estaría aún en otra edad, mucho menos madura y con frutos menos cuajados que la de ahora. Esto es algo que aceptará cualquiera; por ello, intentar erradicar de la vida pública o de la enseñanza los contenidos religiosos es siempre, entre otras cosas, un brutal atentado a la cultura.

Resulta fácil constatar que en países donde, o bien no se ha acogido —porque no ha habido ocasión— el mensaje cristiano o bien se lo ha procurado erradicar, no arraigan ni siquiera mecanismos presuntamente formales, como los del mercado, o los del Estado de

Derecho. Esos mecanismos, presuntamente formales, sin virtudes públicas que derivan de este mensaje cristiano no se tienen de pie; eso se experimenta en muchos países del tercer mundo e incluso ahora en más de uno de la Europa oriental. Recuerdo una encuesta realizada en Alemania sobre la actitud de la población de la antigua Alemania Oriental respecto al régimen antes imperante, distinguiendo si se consideraban ateos, protestantes o católicos; las respuestas reflejaban que la actitud ante aquel régimen había sido en cada caso muy distinta.

La principal aportación de una «cultura cristiana» —sigo remitiéndome a la *Fides et ratio*— sería abordar la cuestión del «sentido» de la realidad. En un momento como el actual, el saber se fragmenta y se diversifica, se especializa cada vez más. Falta, sin embargo, una visión general. Me acaban de decir que los planes de estudios de esta Universidad van a ofrecer a los alumnos de Derecho un fuerte componente de elementos humanísticos de libre configuración. Me parece un gran acierto, porque es en ellos donde se podrá plantear esta cuestión del sentido, evitando la fragmentariedad de una barahúnda de datos y hechos, de diversos modos de ver y de interpretar el mundo y la vida. Faltos de sentido, no hacen sino agudizar una duda radical, que fácilmente desemboca en el escepticismo y la indiferencia, o en las diversas manifestaciones del nihilismo.

Plantear claramente el problema del sentido —de los datos, de los hechos, de la realidad— es recordar, aunque a alguno que otro le produzca una alergia invencible, que es la verdad la que nos hace libres. John Rawls nos dice que la doctrina que abraza una persona dispuesta a razonar no es sino una doctrina razonable entre otras; al abrazarla una persona —obvio es decirlo— la cree verdadera. A cualquiera, pienso, le llamaría mucho la atención que alguien abrace posturas que considere falsas. Sería fatal para la idea de una concepción política que se la entendiera como escéptica o indiferente respecto a la verdad; no digamos en conflicto con ella. Tal escepticismo o indiferencia colocaría a la filosofía política en oposición a numerosas doctrinas comprensivas —pues todas ellas se consideran verdaderas—, liquidando así de partida todo propósito de conseguir un consenso.

Nos hallamos, más de una vez, ante el más difícil todavía. Pretender que el consenso, en vez de ser un sugestivo síntoma de verdad,

se convierta en su alternativa, o en su sustitutivo, es ya un exceso. Ahora bien, articular el consenso desde una perspectiva laicista o escéptica, de tal manera que sólo se considere legítimos interlocutores a quienes no estén convencidos de que lo que dicen es verdad, resulta un tanto esperpéntico. Me deja asombrado que algunos digan: los convencidos de que lo que dicen es verdad son un peligro público. Si sólo podrán hablar aquellos que no estén convencidos de que lo que dicen es verdad, como espectáculo de circo no va a quedar nada mal; pero me temo que la vida pública necesita otros elementos básicos.

Me gusta, en este sentido, repetir parafraseando un poco a Ernest Bloch, que decía en su obra *Derecho natural y dignidad humana*: ningún socialismo sin democracia, ninguna democracia sin socialismo. Bien, pues yo diría, para empezar: ninguna democracia sin derecho natural.

La democracia se basa, en efecto, en la verdad; la democracia se basa en la gran verdad —siempre por hacer— de los derechos humanos. Nuestra Constitución se basa en esa gran verdad, hasta el punto de que si todos los diputados y senadores aprobamos unánimes una ley que afecte al contenido esencial de un derecho humano de un ciudadano, será nula. Lo dice el artículo 53.2 de nuestra Constitución. No se puede defender más radicalmente la existencia de una verdad no «disponible» de las que el propio Rawls, por cierto, habla también con generosidad. Hay, pues, elementos no disponibles, que no se someten a debate ni al juego de las mayorías. La democracia está pensada para defender a la minoría; las mayorías tienen la vieja costumbre de defenderse solas.

Los elementos del Estado de Derecho están diseñados para defender a la minoría; quien está en mayoría no necesita que lo defiendan. Eso es una realidad tan palmaria como que los grandes teóricos de la democracia moderna eran iusnaturalistas. También históricamente es un hecho que no hay democracia sin derecho natural. El doble lenguaje de quienes nos dicen que el respeto a la democracia obliga a suscribir el relativismo, y a la vez se erigen en los principales defensores de los derechos humanos, revela una curiosa diplopía; fecunda quizá en la práctica, pero —desde el punto de vista teórico— inconsistente a más no poder.

Habría que añadir, al mismo tiempo, un segundo elemento: ningún derecho natural sin democracia. No porque la democracia esté de moda, sino porque si se es iusnaturalista, hay que serlo hasta las últimas consecuencias. El sometimiento a las reglas procedimentales de la democracia se basa en el respeto a la dignidad humana, que es un elemento iusnaturalista donde los haya. Los iusnaturalistas por la vía rápida, que entienden que si algo viene exigido por el derecho natural hay que pasar a la acción sin mayores miramientos, son en la práctica antiusnaturalistas. El respeto a la dignidad del otro obliga a que lo convenzamos de la bondad de nuestras propuestas; si son tan naturales, no será muy difícil...

Para que la verdad fecunde la libertad hace falta no poca paciencia —virtud democrática por excelencia—, alimentada por el respeto al otro. Hay que molestarse en argumentar; no basta con estar convencido de que lo que uno dice es verdad. Muchos elementos verdaderos que hemos recibido no podremos nunca trasladarlos al ámbito público basándolos en un drástico argumento de autoridad que los otros no pueden compartir. Habrá que molestarse en encontrar argumentos adecuados para ser capaz de convencer. Convencer al otro, no es vencerlo; es *convencer*, vencer juntos a la ignorancia, mal que nos acecha a todos, porque nadie está excluido de equivocarse, por mucha fe que tenga.

Se trata de otra consecuencia práctica de «pensar la fe». Pensar la fe es situarse, humilde y pacientemente, en condiciones de argumentar la verdad recibida, para transmitirla —sin argumentos de autoridad— a quienes no podrían compartirlos. Transmitirlos con don de lenguas, hablándole a cada cual en el lenguaje que puede entender.

No podemos olvidar que la tolerancia sin la verdad no se entiende. La tolerancia encierra tres elementos, en cualquiera de sus grandes teorizadores.

— Primero: sólo cabe tolerar lo que, de suyo, es rechazable; hace falta por tanto un elemento objetivo que nos diga si algo es rechazable o no.

— En segundo lugar, se tolera en aras de un valor ético superior. Si no contáramos con un valor ético objetivamente superior, no habría motivo para tolerar nada.

— En tercer lugar, nunca cabe franquear la frontera de lo intolerable; alguien tendrá, pues, que marcar, desde una verdad, qué es intolerable y qué no lo es.

La tolerancia sin la verdad no es nada; sería mera indiferencia. Sabemos igualmente que es imposible la neutralidad en el ámbito de lo público. A veces, se nos dice: en el ámbito privado, que cada cual desarrolle su moral; en el ámbito público nos basta con mecanismos jurídicos meramente procedimentales. Surge, sin embargo, un pequeño problema: cómo establecemos la frontera entre la moral y el derecho. Sólo desde un juicio moral cabe deslindarlos. La vida del no nacido, ¿queda al arbitrio de las convicciones morales de cada cual, para que decida en conciencia, o es un bien jurídico necesitado de protección —incluso penal—, como dice nuestro Tribunal Constitucional? En este caso, entraría de lleno en el ámbito de lo jurídicamente no disponible. La respuesta es siempre moral; depende de la concepción que yo tenga del hombre y de la sociedad. Resulta, por tanto, absurdo intentar solucionar el problema diciendo: la moral en lo privado, el derecho en lo público y todos contentos. ¿Dónde situamos la frontera entre lo privado y lo público? La frontera se establece, inevitablemente, desde una doctrina comprensiva —filosófica, moral o religiosa—; no hay otra solución. Tendremos que ver cómo alimentamos el consenso social, para encontrar la solución más humana a este problema.

Nos queda el tercer punto de la propuesta: se nos proponía una «fe vivida». Una fe vivida no puede ser el ámbito residual de un pluriempleo agotador. Debe ser algo con lo que contemos a la hora de disponer de nuestra propia vida; a la que dediquemos el tiempo que se merece y que —entre otras cosas— nos acostumbre a marchar contra corriente. Recordaré de nuevo aquel libro de mi adolescencia, *Camino*, de Josemaría Escrivá: «Y ¿en un ambiente paganizado o pagano, al chocar este ambiente con mi vida, no parecerá postiza mi naturalidad?, me preguntas, y te contesto: Chocará, sin duda la vida tuya con la de ellos; y ese contraste, por confirmar con tus obras tu fe, es precisamente la naturalidad que yo te pido». Nuestra naturalidad no puede consistir en hacer lo que hagan los demás, sino en vivir nuestra fe y —en lo posible— conseguir convencer a los demás con nuestro ejemplo.

Debemos vivir nuestra fe, conscientes ante todo de que, al hacerlo, ejercitamos derechos ciudadanos. Aunque, por nuestra condi-



ción de creyentes se hayan transformado en deberes, son derechos ciudadanos que nadie nos puede negar. No podemos plegarnos de antemano ante una presunta mayoría. Tenemos que ponerla a prueba, libres de complejos.

Durante años oímos repetir que la doctrina social de la Iglesia era un piadoso sermón y que el marxismo sí era un instrumento realmente eficaz. Hasta que, de pronto, se cayó el muro. Recuerdo que, cuando inicié mi tarea parlamentaria en 1986, un argumento que no faltaba en los debates como modo de deslegitimar cualquier propuesta no socialista era el obligado rechazo de todo asomo de subsidiaridad. Hoy, por vía europea, la subsidiaridad se ha convertido en panacea que todo el mundo suscribe; quizá porque emparenta con el dinero de los fondos europeos. Todos se nos han convertido en entusiastas de la subsidiaridad. Si el muro ha caído, es porque en aquella Europa hubo quien trabajó desde ideas cristianas, y consiguió además articular esfuerzos con sentido práctico, de manera que al final se abriera paso la verdad.

Tenemos, por tanto, que formar nuestra conciencia personal y ayudar a los demás a formar la suya, para que no caigamos en el peligro inhumano de una ciencia sin conciencia. En esta nueva frontera de la bioética y la biotecnología es donde, con facilidad, se observa que no tenemos bien asumidos unos principios básicos que nos permitan improvisar soluciones iniciales respecto a esos fenómenos que la técnica hoy nos plantea, impensables hace muy pocos años.

Voy a terminar —para no rebasar el tiempo establecido— recordando, una vez más, la *Fides et ratio*. En ella encontramos la invitación a una nueva Ilustración. Cuando Kant nos hablaba de la Ilustración, nos decía que la clave estaba en el *sapere aude*, en un atreverse a saber. La Ilustración nos proponía que colocáramos a la razón en el centro de nuestra vida, que la liberáramos de cualquier tipo de prejuicios o elementos míticos, que la dejáramos desplegar todas sus posibilidades. El resultado ya lo hemos comentado y la encíclica lo recoge con gran agudeza; la razón ha ido poco a poco minimizándose, exigida por crecientes controles metodológicos hasta hacerse prácticamente minúscula y alimentar un inmenso ámbito de escepticismo. En la *Fides et ratio* se nos propone, por el contrario, una nueva Ilustración, que tenga como centro un *credere aude*, un atreverse a creer.

Nuestra fe incrementará los puntos de partida del conocimiento, sin pretender suplantar a la reflexión racional. La paradoja nos sigue rondando. La búsqueda de la verdad llevará —cuando se apoya en la fe— a represtigiar a la razón, a la vez que rechaza una credulidad demasiado perezosa como para tomarse a la filosofía en serio.

## II. EDUCAR PARA UNA NUEVA SOCIEDAD

### ESTADO ACONFESIONAL Y LA LLAMADA ESCUELA «PÚBLICA»

por TEÓFILO GONZÁLEZ VILA  
Catedrático de Filosofía (EU)

El próximo mes, del 17 al 19 de noviembre, va a celebrarse en Madrid el II Congreso *Católicos y Vida Pública*, dedicado a uno de los problemas más trascendentes en España hoy: la educación. Su tema es *Educación para una nueva sociedad*. En ese marco es singularmente oportuno este artículo de uno de los organizadores del Congreso.

El Estado español es, constitucionalmente, aconfesional. Ninguna opción confesional, ni positiva ni negativa, puede revestir la condición de estatal. Tampoco, por tanto, el laicismo. El laicismo es la posición según la cual lo religioso ha de quedar, en el mejor de los casos, reducido al ámbito de lo estrictamente privado. El Estado que *profesa* el laicismo hace de éste su propia *confesión* y, por lo mismo, no puede decirse aconfesional; ni religiosa o confesionalmente neutral. La neutralidad confesional supone no asumir como propia ninguna de las posibles opciones ante lo religioso; tampoco, por tanto, la opción negativa de quien, expresa y beligerantemente, pretende expulsar del ámbito público cualquier manifestación religiosa. No profesar confesión alguna no es lo mismo que profesar la no-religión (el «no a la religión»). El Estado, en cuanto aparato institucional carente de la condición de persona, es de suyo incapaz de opción religiosa alguna. Por eso, en rigor, ha de decirse que es confesional o religiosamente *neutro*. Habríamos de hablar de la *neutridad* confesional del Estado. Es de las personas de quienes podemos decir que son, o no, *neutrales*, ya que la *neutralidad* supone el acto subjetivo, a veces arduo, por el que uno se abstiene de asumir cualquiera de las opciones por referencia a las cuales se determina la *neutridad* de la que en cada caso se trate. Son, por eso, las personas que desempeñan el poder

público, en cuanto tales, las que, por exigencia de la neutralidad confesional del Estado, están obligadas a mantenerse confesionalmente *neutrales*, esto es, a abstenerse de hacer pasar por oficial su particular opción religiosa personal, aunque sea la laicista, pues ésta no deja de ser, porque sea negativa, una particular opción, entre otras, ante lo religioso y, de ningún modo, puede identificarse con la actitud general de neutralidad ante todas las posibles opciones en este terreno.

La aconfesionalidad o neutralidad ideológica y religiosa del Estado adquiere su pleno sentido como exigencia, condición y garantía del ejercicio de la libertad ideológica y religiosa por parte de todos los ciudadanos en pie de igualdad. No puede aceptarse como constitucionalmente válida ninguna concepción de la aconfesionalidad de la que se derive obstáculo alguno al ejercicio ciudadano de la libertad religiosa. Que los poderes públicos hayan de guardar la más exquisita neutralidad confesional no quiere decir, en absoluto, que haya de ser también confesionalmente neutral o neutra cualquier actividad que se desarrolle en instituciones de titularidad jurídica pública o que esté sostenida con medios públicos. Determinadas prestaciones del Estado, por ejemplo, y sobre todo las educativas y, en general, las culturales, sólo tienen sentido y se justifican como medios que se ofrecen a los ciudadanos, precisamente, para que puedan éstos ejercer su libertad ideológica y religiosa. Sería un contrasentido exigirles al mismo tiempo que, en contra de la finalidad misma a la que deben estar orientadas esas prestaciones, renuncien, al hacer uso de ellas, a la profesión de sus particulares opciones ideológicas o religiosas.

La educación no es neutral.

Apliquemos lo dicho al ámbito de la educación. El poder político, cuando crea un centro educativo, abierto a todos los ciudadanos, ha de actuar con estricta neutralidad ideológica, esto es, ha de abstenerse de marcarlo con ninguna opción ideológica o religiosa particular. Es éste el sentido en el que puede decirse (Sentencia del Tribunal Confesional 5/1981, f.j. 9) que el centro educativo público debe ser ideológicamente neutral: en cuanto quien lo crea ha de ofrecerlo, si así quiere decirse, vacío de cualquier opción particular. La educación misma, en todo caso, recordémoslo, nunca es neutral; ni lo es, por supuesto, en nuestra Constitución que, en su artículo 27.2, establece un ideario educativo básico general o común y obligatorio

para todos los centros. Ahora bien, el vacío que supone esa neutralidad de fábrica no es una característica esencial que el centro educativo público haya de mantenerse a toda costa, sino, por el contrario, la condición para que sea cada comunidad educativa la que determine el contenido del concreto proyecto educativo o, si se quiere, ideario, que ha de presidir la educación en cada centro, ideario que puede ser simplemente el común constitucional y otro que, incluyendo a éste, responda a un grado ulterior de concreción, de acuerdo con opciones particulares homogéneamente profesadas en la correspondiente comunidad educativa.

Cierto es que en el centro educativo público, por lo general, dada la presumible diversidad de posiciones de quienes en él concurren, el ideario decidido por éstos presentará una *densidad* de coincidencias menor que la del ideario de un centro en el que todos comparten ideas filosóficas, religiosas, pedagógicas y hasta organizativas con un alto grado de concreción. También es cierto que la aceptación previa del ideario —el proyecto educativo— adoptado por la comunidad de un centro público, en un determinado momento, no puede constituir una condición de admisión de nuevos alumnos... Puede decirse, por eso, que el ideario particular de un centro público está siempre abierto a modificaciones, como consecuencia de la incorporación de nuevos miembros con nuevas posiciones ideológicas. Pero tampoco es imposible, y de hecho se da, el caso de centros públicos en los que quienes en él concurren profesan efectivamente un ideario homogéneo muy concreto. ¿Acaso, cuando se dé ese fenómeno, habrá que importar disidentes —*risum teneatis*— para rebajar el grado de homogeneidad ideológica, religiosa, pedagógica que haya podido producirse libremente en una comunidad educativa...? Invocar la aconfesionalidad del Estado o la neutralidad confesional e ideológica a que están obligados los poderes públicos, para concluir que en los centros educativos que éstos crean, en la llamada «escuela pública», la educación ha de ser también, en todo caso, idearia y confesionalmente neutra es, en el mejor de los casos, ignorar el sentido y alcance de la neutralidad ideológica y confesional del Estado; es, sobre todo, olvidar por completo las exigencias de la libertad ideológica, religiosa y de enseñanza constitucionalmente reconocidas a los ciudadanos (Constitución Española 16.3; 27.1).

## LOS EDUCADORES EN LA SOCIEDAD DE LA INFORMACIÓN

por JOSÉ LUIS GARCÍA GARRIDO  
Catedrático de Educación Comparada de la UNED

«Estamos ante un nuevo mundo en el que la información y el conocimiento están al alcance de quienes los buscan; un nuevo mundo en el que la base de la riqueza ya no son los recursos naturales o los activos físicos de que un país disponga, sino su capacidad de generar, desarrollar y aplicar el conocimiento que posean sus ciudadanos. La educación y la innovación —no sólo tecnológica, sino también social y organizativa— se han convertido de nuevo en la clave del éxito personal, empresarial o nacional»<sup>1</sup>.

La información y el conocimiento están hoy, realmente, al alcance de quienes los buscan. Pero la primera puede ser hallada con mucha mayor facilidad que el segundo, porque ciertamente no son objetivos que se alcancen a la vez. La información puede obtenerse hoy fácilmente, incluso demasiado fácilmente, pero obtenerla en exceso, más que favorecer, podría quizás taponar el acceso al conocimiento. La única manera de encarar con éxito el encuentro con la primera —la información—, sin dejarse atrapar por sus infinitos tentáculos es, como el texto citado sagazmente insinúa, la educación. Pero, sobre todo, la única manera de trascender de la primera al segundo —al conocimiento—, es más educación; bastante educación, si me apura.

No les va a faltar, por todo esto, trabajo a los educadores en una fase de la historia como la que hemos comenzado ya a transitar. Porque así como la información no sustituye a la formación sino que la exige, así también los informadores no van a sustituir a los educadores, sino que van a convertirlos en más insustituibles que nunca, en más decisivos que nunca para el progreso personal y social de los hombres.

<sup>1</sup> G. ARIÑO, «La vieja Europa y el Nuevo Mundo»: *Nueva Revista* 70 (2000) 121.

Éste es el argumento principal que trataré de desarrollar en las palabras que siguen. Partiré de que, efectivamente, la sociedad de la información plantea un reto de primer orden no sólo ni principalmente al educador, sino a cuanto tiene que ver con la tarea educativa en su conjunto. Lo plantea de modo particular a la escuela, institución siempre reacia a los movimientos bruscos, siempre continuadora de un modo de ser que se remonta a la más lejana antigüedad. Pero, pese a la complejidad de su tarea, la escuela reposa fundamentalmente en el educador profesional, en el profesor, que constituirá por eso el eje fundamental del discurso. Tras analizar los importantes desafíos que ya hoy le aguardan, me permitiré por último dedicar unas reflexiones finales a aquellos educadores que consideran su tarea no sólo como una apasionante profesión merecedora de cualquier esfuerzo, lo que ya es mucho, sino como un compromiso vital ineludible.

### **La sociedad de la información como reto educativo**

Se insiste desde hace tiempo en que la sociedad en la que ya hemos comenzado a vivir tiene rasgos radicalmente nuevos, distintos de los que caracterizaban la etapa social anterior. Durante muchos años, siguiendo la tradicional distinción de Daniel Bell, se dio por definirla de modo puramente cronográfico con respecto a la que, para muchos, parecería representar la etapa central de la vida humana: la sociedad industrial. Se consideraba así «preindustrial» a todo lo anterior, que venía definido en función de una tipología del trabajo y de las relaciones económicas centradas en el campo, en la directa explotación de los recursos naturales, sin apenas tener en cuenta la riquísima evolución operada por la sociedad en tantos y tantos aspectos durante tantos y tantos siglos. Después, tras una breve etapa de apenas dos centurias dominadas por la industrialización, el nuevo horizonte que se abre ante nuestros ojos viene definido como meramente postindustrial, sugiriendo que nada de lo que ocurre podría explicarse sin la previa etapa y, a la vez, que ésta ha sido ya completamente superada. En la perspectiva en que se movía Bell, el elemento que principalmente viene destacado es del predominio del «sector de servicios» en la vida laboral. Si desde esta perspectiva

fundamentalmente económica nos movemos hacia planteamientos más histórico-culturales, la tendencia a la que podríamos rendir tributo es aquella que nos sitúa ante la «modernidad» como etapa clave en la historia del hombre, catalogando todo lo anterior a ella como «premoderno» y lo posterior como «postmoderno», locución en la que ordinariamente se aloja una amplia indefinición de supuestos y posturas. Más ambicioso, al menos en términos ideológicos y de temporalización, es el recurso a definir la sociedad que nos aguarda como «poscristiana», dejando entender que el cristianismo, imperante durante dos mil años, ha alumbrado una nueva época superadora de sí mismo.

El problema común de todas estas catalogaciones histórico-sociales es que eluden cuál sea la naturaleza propia de la sociedad hacia la que caminamos, sus rasgos más definitorios. Por eso suele recurrirse a otras expresiones más explicativas, como es el caso de la adoptada por este Congreso: la de «sociedad de la información». Se quiere explicitar con ella que el rasgo fundamental que va a definir la vida social de estas décadas en las que ya estamos es el predominio de la información y de todas las actividades, empresas, mecanismos y actitudes que sobre ella pivotan. Se intenta decir, en definitiva, que todo lo que tiene que ver con el pensamiento y el quehacer humanos está o estará transido de «información», modelado de un modo u otro por ella. Como la medicina, el arte, la política, la judicatura o las obras públicas, se entiende que también la educación vendrá radicalmente afectada por la información. Con otras palabras, parece que la «educación» no va a ser posible sin la «información». Sin dejar de reconocer que ésta presionará fuertemente sobre aquélla, lo que yo inicialmente supongo es, más bien, lo contrario: que la información —al menos la información que realmente sirva al progreso humano— no va a ser posible sin la educación.

Se comprenderá mejor lo que intento decir si se repara en otras expresiones que también se emplean con el ánimo de definir lo más característico de la nueva sociedad. Aludiré concretamente a cuatro, muy empleadas y con toda razón. Se dice, por ejemplo, que estamos sustituyendo la sociedad industrial por la «sociedad tecnológica», concepto que en realidad está más en línea con el de sociedad industrial y que, además, engloba seguramente contenidos más amplios. Se habla también, con tino, de «sociedad de la comunicación», es de-



cir, presidida por un nuevo estilo general de relaciones humanas, intercomunicadas a nivel global gracias al progreso de las tecnologías (particularmente las de la información) y gracias también al deseo de avanzar en humanismo, en preocupación común por el destino compartido de los hombres. Se habla, quizá demasiado, de «sociedad del conocimiento», intentado hacer ver que el conocimiento va a ser la clave de todo progreso individual y social, pero olvidando que, hoy por hoy, ese conocimiento está sólo al alcance de una proporción muy pequeña de la humanidad y que es, por tanto, una meta todavía lejana. Determinados tratadistas han manejado otra expresión sumamente interesante: la de «sociedad profesional», con la que se alude de modo más específico al predominio de las «profesiones» en las estructuras sociales y en las relaciones humanas<sup>2</sup>, de modo bastante cercano al punto de vista «postindustrial» de Bell, aunque con matizaciones más precisas y menos dominadas por la economía.

Todos estos tan diversos nombres para una sociedad en cambio como la que nos afecta ponen de manifiesto, antes que nada, su fuerte dependencia con respecto a la educación. Quiero decir que sin el apoyo de la educación, sin el impulso de acciones formativas concretas, el acceso a cualquiera de esos tipos de sociedad, mucho más al conjunto de ellos, resultará inviable. Con otras palabras, todos ellos muestran que, así como empresas industriales resultaron ser claves para el nacimiento, afianzamiento y evolución de la «sociedad industrial», las instituciones que resultarán claves para todos estos tipos predefinidos van a ser las instituciones educativas. Nadie habla hoy de «sociedad de la educación» para definir a la sociedad en ciernes, pero la realidad es que cualquier otra expresión la supone de modo superlativo.

En suma, no es la información la que va a modelar el tipo de educación y de educadores que en ella tengamos, o por lo menos no debería serlo, sino que es la educación la que de hecho conseguirá, con su acción o su dejación, que esa información colabore al progreso de la sociedad de un modo u otro, positivo o no tanto, enriquecedor o deletéreo. Entiendo que es de suma importancia que esta convic-

<sup>2</sup> H. PERKIN, «History of Universities», en P. G. ALTBACH (dir.), *International Higher Education: An Encyclopedia*, I (Garland, Nueva York 1991) 201.

ción se asiente en el ánimo de cuantos nos dedicamos a las tareas educativas. Porque asistimos con frecuencia a una veneración de las modernas tecnológicas de la información que podría hacernos perder tino. Es verdad que los recursos que nos ofrecen son ciertamente maravillosos, y que pueden cambiar de modo radical muchas de las acciones que hoy realizamos, incluidas muchas de las educacionales. Pero tampoco conviene sacar las cosas de quicio. Las personas mayores lo hacemos con frecuencia, en contraposición al tratamiento mucho más familiar que les deparan los jóvenes y los niños. Comenta Jaim que muchos padres se quedan extasiados viendo al niño pequeño manejar con soltura las teclas del ordenador, e inmediatamente deducen que su hijo es muy inteligente; y que cuando el que observa es el abuelo, lo que éste deduce es que se halla ante un nieto superdotado<sup>3</sup>. Numerosos profesores caen también en tentaciones parecidas, olvidándose de algo tan elemental como esto: que pulsar con ahínco las teclas del ordenador no equivale necesariamente a aprender. Por el contrario, el ordenador puede distraer del aprendizaje, sustituirlo, camuflarlo, lo que ocurre ya con más frecuencia de lo que pensamos. «Cortar y copiar», valiéndose de diccionarios multimedia, de informaciones obtenidas desde Internet o de otros procedimientos, se está convirtiendo en un modo ordinario de resolver trabajos de clase sin tomarse la molestia ni siquiera de maquillar lo que se recibe. Más aun: el avisado mundo comercial de Internet ha puesto ya en circulación todo género de apuntes, chuletas, recetarios de exámenes y ayudas de diverso tipo, que facilitan quizá más la picaresca que el estudio. Otros testimonios no son más alentadores:

«Cada vez que voy a la biblioteca —escribe un universitario norteamericano—, por lo menos en la mitad de los ordenadores dedicados a la “investigación” se está jugando o navegando por Internet sin ningún fin concreto. Los estudiantes siempre han tenido una cierta tendencia a perder el tiempo; el problema es que ahora se les facilita el hacerlo»<sup>4</sup>.

Sin embargo, no me parece que sean estas deficiencias las que más perjuicio puedan causar al ámbito de la educación, y con él al

<sup>3</sup> G. JAIM ETCHEVERRY, *La tragedia educativa* (Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires 1999) 116.

<sup>4</sup> Citado por JAIM, o.c., 123-124.

ser humano. Quizá el problema fundamental radique en la posibilidad de crear —en niños, jóvenes y adultos— un progresivo alejamiento de la realidad, el refugio afectivo y efectivo en un «mundo virtual» prometedor de conquistas y bienaventuranzas. La sustitución de lo real por lo virtual. Gracias a la cual tendrá el alumno la magnífica ocasión de comunicarse con el compañero lejano..., olvidándose tal vez del compañero de pupitre. Gracias a la cual será fácil tener una imagen viva de los dramas que ocurren en el otro extremo del mundo, pero un conocimiento imperfecto de lo que esos propios dramas significan.

«La sociedad de la información, de la que veníamos hablando hace años, no parece alumbrar a la sociedad del conocimiento, aunque algunos se muestren partidarios del uso indiscriminado de los términos como sinónimos. Eliot lo ha sabido decir de un modo certero y bello, al distinguir entre información, conocimiento y sabiduría de modo que nadie pudiera llamarse a engaño: pero seguimos con el señuelo de haber alcanzado la globalidad con la que llamamos sociedad de la información»<sup>5</sup>.

### La escuela en la sociedad de la información

«¿Por qué la educación va desfasada con respecto a las necesidades de la sociedad? ¿Está el problema en la forma en que se imparte la educación, los métodos de instrucción y el contenido de los currículos? Estos son los temas en los que se centran las sociedades industriales avanzadas cuando tratan de buscar una solución. Nos interesa ver en qué medida el problema está en el aula como sistema de comunicación para el aprendizaje. Nuestra discusión gira en torno a la creencia de que el aula es una tecnología que emula la forma en que las personas viven y trabajan en la sociedad industrial. No tiene relación con el modo en que vivirán y trabajarán las personas en una sociedad de la información»<sup>6</sup>.

La cita que acabo de recoger tiene mucho de convincente, pero también atisba en ella algo que no lo es tanto. La tesis de fondo parece reposar en dos pilares: que la escuela de hoy se halla desfasada por ser un producto de otro tiempo, de la sociedad industrial concretamente, y que en consecuencia se adapta mal a la sociedad de la información en la que nos hemos ya instalado.

<sup>5</sup> J. FERNÁNDEZ DEL MORAL, «Globalización y especialización informativa», *Nueva Revista* 70 (2000) 40.

<sup>6</sup> J. TIFFIN-L. RAJASINGHAM, *En busca de la clase virtual: La educación en la sociedad de la información* (Paidós, Barcelona 1997) 26.

Lo primero que habría que revisar es si, efectivamente, es ésta la primera vez que la escuela se halla desfasada con respecto a las necesidades de la sociedad. La historia de la educación está llena de denuncias de este tipo desde la más remota antigüedad. Seguramente por su misión transmisora de cultura y costumbres, la escuela evoluciona siempre mucho más lentamente que la sociedad en la que se inserta. Cuando el cambio se hace más rápido, como ocurre hoy, el desfase se nota quizá más, pero no es exclusivo del presente. La segunda observación crítica al párrafo se refiere a esa estrecha conexión entre el aula (la escuela) y la sociedad industrial que suponen los autores y que sólo en parte se corresponde con la realidad, como ellos mismos reconocen en otro momento. La escuela de la sociedad industrial tiene numerosos rasgos de aproximación con la escuela de las numerosas y variopintas etapas de la sociedad preindustrial. La escuela de hoy se parece mucho a la escuela de siempre, y en todas partes. No es una institución que simplemente «emula la forma en que las personas viven y trabajan en la sociedad industrial». Si en parte lo hace —lo que es cierto— no lo hace por ser escuela, sino por haber sido de algún modo absorbida, no sin dificultades, por esa sociedad. En realidad, no son las escuelas las que se nos presentan como producto de la sociedad industrial, sino las estructuras en las que han sido insertadas: los sistemas educativos.

Las numerosas voces que, a lo largo del siglo XVIII, instan a los poderes públicos a ocuparse de la instrucción en cuanto tarea fundamental para el progreso de los pueblos y de los ciudadanos consiguieron que, como es sabido, los países occidentales de mayor influjo organizaran poco a poco sistemas públicos de educación, reemplazando así el liderazgo que hasta ese momento habían ejercido las Iglesias en materia de educación. Aunque no es este el lugar adecuado para desarrollar con detención este punto, que he tratado extensamente en otras ocasiones <sup>7</sup>, sí me permitiré recordar de modo esquemático los que considero como postulados fundamentales de los sistemas educativos.

El primero de ellos es el *nacionalismo*. Los sistemas escolares nacieron en gran parte como consecuencia del nacionalismo y se pusie-

<sup>7</sup> J. L. GARCÍA GARRIDO, *Problemas mundiales de la educación* (Dykinson, Madrid 2<sup>1992</sup>) 229-234.

ron como uno de sus objetivos primordiales el de servir al nacionalismo, es decir, a eso que a veces se ha denominado el espíritu nacional o bien la identidad nacional. Fueron concebidos con la mirada puesta no tanto en el progreso individual de las personas, sino en el progreso de la sociedad, y no de la sociedad humana en su conjunto (la sociedad global que hoy nos ocupa), sino de la concreta sociedad nacional en la que cada sistema escolar venía insertado. Esto es un hecho de muy fácil comprobación, que afectó desde los primeros momentos a todas las realizaciones escolares, desde los planes de estudio hasta el clima mismo de las escuelas, pasando por los libros de texto, la formación de los profesores, la tendencia al estatalismo, las relaciones escuela-familia, etc.

Como segundo postulado debemos señalar al *progresismo*, entendido en la acepción más obvia de culto por el progreso material de los pueblos, como *desarrollismo fundamentalmente económico*. Cada sistema escolar no vino ordenado al progreso material de los pueblos de la tierra, en general, sino del propio pueblo, de la propia nación, en contraposición incluso con el progreso material de las demás naciones. Es este rasgo congénito el que sin duda ha hecho que los sistemas escolares se preocupen de modo cada vez más imperioso por facilitar a los alumnos un acceso al empleo, a un puesto de trabajo que asegurase no sólo su situación individual sino el crecimiento económico del país en su conjunto. Los sistemas educativos se convirtieron desde entonces en el principal apoyo de la economía, sirviendo a la economía propia de la sociedad industrial.

El tercero y último supuesto que conviene recordar es el que he llamado *optimismo escolar*, consistente, de acuerdo a las expectativas ilustradas, en subrayar las grandes potencialidades de la escuela frente a otros cauces sociales de educación y aun de instrucción. La distribución del trabajo llevada a cabo a lo largo de la sociedad industrial ha convertido de hecho a la escuela en la «institución educadora» por excelencia, y cada vez ha sido mayor la tendencia a ir volcando sobre ella la responsabilidad de hacerse cargo de todos los aspectos de la educación. La misma pedagogía, la ciencia de la educación, ha propagado cada vez más la idea de que la escuela debería convertirse en una institución de «educación integral», que atendiese, no sólo a la instrucción intelectual o cultural de los alum-

nos, sino a su formación en todos los aspectos fundamentales (social, moral, estético, físico, etc.).

El problema es que, tras dos siglos de sociedad industrial y de sistemas educativos moldeados a su medida, los tres rasgos a los que me he referido se hallan hoy en profunda crisis. No hace falta recordar hasta qué punto lo está el nacionalismo, acosado entre las tendencias globalizadoras y los movimientos descentralizadores y autonomistas. El desarrollismo económico ha tocado igualmente su punto de máxima expansión, y ha debido recurrir ya a correctivos importantes que se reflejan en conceptos tales como los de «desarrollo sostenible», «desarrollo humano», etc., y que en definitiva ponen de relieve que el verdadero progreso de la sociedad, entendida además universalmente, no puede seguir contando con el puro desarrollo económico como elemento clave. Por último, el inmenso poder educacional de los medios de comunicación (la televisión particularmente), de las tecnologías informáticas y de los espacios de ocio han puesto de relieve lo que era obvio desde el principio: que la escuela, con ser un potente instrumento de instrucción y educación, consigue resultados relativamente modestos y compite difícilmente en atracción y en eficacia con esos otros medios a los que me he referido.

Todo lo cual obliga, una vez superados los límites de la sociedad industrial, a un replanteamiento, a una recomposición de los sistemas educativos a la que ya estamos lentamente asistiendo. Lo cual supondrá, sin duda, una reubicación de la escuela dentro del conjunto de los agentes que, de hecho, producen educación. No se va a producir seguramente aquella «desescolarización» que ya predicaron algunos hace décadas, pero sí un repliegue de la actividad escolar a aquellos ámbitos en los que resulta mayormente competente.

Sin duda es pronto para precisar los rasgos que tendrán, en el nuevo contexto, las instituciones educativas, aunque está desde ya claro que conceptos tales como el de «educación obligatoria» y otros van a conocer sustanciales retoques. La escuela que, como vimos, es anterior a la sociedad industrial perdurará sin duda tras ella, pero deberá zafarse de los condicionantes, a veces férreos, que la propia sociedad industrial le impuso. Parece claro, especialmente, que lo que durante dos largos siglos ha sido sobre todo dependencia del Estado-Nación, de sus requerimientos en términos de desarro-

llo nacional y económico y de sus esquemas organizativos va a derivar seguramente hacia cauces de mayor autonomía institucional y, de otro lado, hacia un control social (no estatal) cada vez mejor definido. Es sin duda en este renovado contexto en el que es y será preciso repensar las funciones del educador profesional.

### **El profesorado en la sociedad de la información**

El tipo de sociedad al que, con entrega o resistencia por nuestra parte, nos vemos abocados exigirá sin duda el reforzamiento de determinados cometidos, la adquisición de habilidades específicas para poder solventarlos y, lo que es más decisivo, un cambio de mentalidad y de perspectiva. ¿Significa esto, como a veces se dice, que los roles, las funciones del profesor deberán cambiar radicalmente?<sup>8</sup>

#### *Los componentes esenciales de la función docente*

Con ocasión de la Semana Monográfica organizada por la Fundación Santillana, en noviembre de 1998, tuve ocasión de ocuparme expresamente de esta cuestión<sup>9</sup>, que considero la cuestión clave a la hora de plantearse cuál va a ser el papel del profesor que ahora empieza. El profesor del siglo XXI será tal o cual en dependencia de que se le asignen tales o cuales funciones o tareas. Si se tratase de funciones o tareas distintas a las ejercidas en el pasado, es obvio que el profesor dentro de una década habrá de ser un profesional bastante distinto al que hoy estamos acostumbrados.

El planteamiento que en aquella ocasión desarrollé sostiene dos cosas entrelazadas: Primera, que la función del docente de todos los tiempos viene definida por esto: producir aprendizajes que sean be-

<sup>8</sup> Esta es esencialmente la pregunta a la que intenté responder en la ponencia que me fue encargada por la Sociedad Española de Pedagogía con motivo de su XV Congreso Nacional. De ahí que las páginas que siguen sean un resumen, con algunos retoques, de las que a esos efectos publiqué ya, bajo el título de «El profesor del siglo XXI»: *Bordón* (51-4-1999) 435-448.

<sup>9</sup> J. L. GARCÍA GARRIDO, «La calidad de la tarea docente: reflexiones al hilo de una carta de Camus», en *Aprender para el futuro: nuevo marco de la tarea docente* (Fundación Santillana, Madrid 1999) 49-54.

neficiosos al desarrollo de la persona humana; y segunda, lógica consecuencia de la primera, que los componentes esenciales de la función docente ni han cambiado ni van a cambiar en el futuro.

Repárese en que hablo de componentes esenciales, y no de otros que no lo son y que, por circunstancias diversas, podrían venir exigidos al profesorado en uno u otro momento. Como alguien me hizo notar cuando presenté por primera vez estas ideas, el axioma orteguiano de «yo soy yo y mis circunstancias» resulta particularmente aplicable al caso que nos ocupa. Ahora bien: es verdad que las circunstancias forman parte de la propia identidad, pero está claro que esencialmente le son externas.

¿Cuáles son, entonces, esos componentes esenciales?

El primero es el de la personalidad, el de una personalidad definida, diferente a la de otros profesionales y desde luego bien marcada. Una destacada personalidad es tan fundamental en el docente como pudiera serlo en un actor o en un dirigente político. Esto no constituye un aserto a favor de una «personalidad del docente» construida con rasgos uniformistas; caben en ella infinitas variaciones, todas las cuales pueden resultar beneficiosas para su tarea. Lo que me interesa resaltar es que no todo el mundo sirve para esta profesión, en contra de lo que tan a menudo se cree; hace falta tener el perfil personal adecuado. Por lo demás, debe tratarse en cualquier caso de una personalidad dotada de gran capacidad de afecto, pues éste resulta completamente necesario en cualquier proceso de enseñanza-aprendizaje. Se trata de uno de los elementos a los que con mayor frecuencia se han referido los grandes pedagogos de todos los tiempos. Desde la antipatía o incluso desde la indiferencia no es posible incitar aprendizaje alguno. Volveré a este tema líneas abajo, ya que está en estrecha relación con otro de los componentes que considero esenciales.

El segundo de ellos incide en el ámbito del saber, teórico y/o práctico. El docente es experto en un determinado campo, posee conocimientos y destrezas en áreas concretas de enseñanza. No me ha gustado nunca definirlo como «enseñante» (aunque «docente» viene a significar más o menos lo mismo), porque a mi parecer achica no poco su misión. Sin embargo, me resulta obvio que nadie puede pretender ser un buen educador si no es antes un buen enseñante o docente, si no es competente en el dominio de una materia, de un



grupo de materias o de una habilidad concreta. Hoy, en nombre de no sé qué pedagogía, se tiende a veces a infravalorar esta imprescindible cualidad. Aunque las fuentes de conocimiento sigan hoy distintas rutas (a veces aparentemente más efectivas), el docente tiene que seguir siendo reconocido y respetado por su saber en relación a la materia o habilidad que enseña.

Pero no basta que el docente «sepa», como no basta que el docente «enseñe». Lo decisivo es que su enseñanza «produzca» aprendizaje. Con toda razón se ha insistido, sobre todo en nuestro tiempo, en su capacidad como promotor de aprendizaje, sin la cual toda enseñanza resulta no sólo vana, sino con frecuencia contraproducente, puesto que crea o puede crear anticuerpos, reacciones adversas a un saber concreto o incluso al estudio y al aprendizaje en su conjunto. La insistencia que se estila hoy sobre este elemento, desde siempre esencial, radica probablemente en que la transmisión de conocimientos se produce ahora a través de medios muy diversificados, que quizá restan importancia a los contenidos concretos que el profesor pueda directamente transmitir. Sin embargo, la promoción del aprendizaje no puede hacerse abstrayendo de sus contenidos; no puede promover adecuadamente el aprendizaje del latín, por ejemplo, quien desconoce o conoce sólo muy superficialmente esta lengua. De otro lado, tampoco podría promover aprendizaje quien no profese, a cada uno de los aprendices, un sincero afecto, un deseo de contribuir a su desarrollo personal. Lo que en definitiva quiero decir es que este componente esencial de la tarea docente está en estrecha relación a los anteriormente analizados; viene, en gran parte, posibilitado por ellos. Por lo demás, un profesor verdaderamente interesado en un saber concreto y con capacidad y ganas de transmitirlo eficazmente a cada alumno, es decir, con posibilidades de producir aprendizaje verdadero, cuenta hoy con recursos con los que no podía ni siquiera haber soñado un profesor de otro tiempo.

El último elemento que considero esencial es el de la ejemplaridad. Hoy día, cuando uno habla de ejemplaridad en general, o del ejemplo del docente en particular, hay inmediatamente alguien que le acusa de estar haciendo «moralina». Y sin embargo, pocas cosas hay tan claras como la de que el alumno aprende siempre mucho más por los ojos que por los oídos, en especial si se trata de un niño o de un adolescente. Escasa credibilidad le merece quien le insiste

en leer a los clásicos mientras no se recata de ser visto leyendo sólo la prensa deportiva. Escaso amor al estudio puede infundir quien no manifiesta curiosidad alguna por estar al día en su especialidad. Hay un montón de valores sociales que la escuela de hoy tiene el deber de transmitir (solidaridad, comprensión, tolerancia, respeto, honradez, veracidad, buenos modales...) y que de ninguna manera transmitirá si los docentes que en ella trabajan no los viven personalmente. Sobre todo, la coherencia o la incoherencia con las propias convicciones, o la falta de convicciones, es algo que el alumno detecta y acusa con particular lucidez.

Ciertamente, los componentes esenciales que he intentado exponer en las líneas anteriores deben ser puestos en relación con las grandes etapas de aprendizaje, porque no todos ellos inciden de la misma manera en ellas. En una visión preliminar, algo simplista, podría decirse que cada uno de esos componentes adquiere particular relevancia en conexión con cada determinada edad o cada determinado nivel de escolarización. Por ejemplo, podríamos sentirnos tentados de afirmar que los componentes de personalidad y ejemplaridad resultan particularmente necesarios durante la escolaridad primaria, y que, en consecuencia, quizá habría que exigirlos en grado primordial a los docentes de ese nivel. Continuando en la misma línea, podría igualmente colegirse que el componente de capacidad de promover aprendizajes se echa especialmente en falta durante la adolescencia y que, por tanto, es el profesorado de secundaria quien más lo necesita. Por último, es bastante normal que se diga que lo que realmente define a un profesor universitario es su saber, el dominio de un área científica determinada, su «excelencia» académica.

No niego que esta visión tenga, en la realidad diaria, un cierto apoyo, como tampoco digo que no existan razones para suponer que, a determinadas edades, la posesión en alto grado de alguno de esos componentes resulte imprescindible. Lo que me atrevo a afirmar es que, en grados adecuados, todos los elementos son imprescindibles independientemente del nivel de escolaridad.

La necesaria adecuación graduatoria a la que he aludido procede fundamentalmente de las necesidades y expectativas del sujeto, del educando. Un niño pequeño, por ejemplo, necesitará especialmente tratar con alguien que posea, a sus ojos, una personalidad segura y afectuosa y que le ofrezca una ejemplaridad globalizada. Pero esto

mismo podría proporcionárselo igualmente un competente enfermero, o una puericultora. Del docente, también a estas edades, se espera algo más: que posea un determinado saber —por globalizado que sea— y que sea capaz de conseguir que el niño aprenda cosas beneficiosas (sean conocimientos, actitudes o habilidades).

Aunque la capacidad de entusiasmar al alumno por un aprendizaje puede estar particularmente indicada durante los años de adolescencia, la ejemplaridad del docente sigue siendo clave durante estos años, quizá no ya en sentido global, sino aplicada a determinados ámbitos de la conducta, como podrían ser los de la honradez, la sinceridad, la coherencia, la generosidad, la tolerancia, el respeto por la intimidad, etc. El adolescente, que es crítico por naturaleza, descubrirá pronto al profesor con conocimientos endebles en relación a la materia que pretende enseñar, y difícilmente se entusiasmará por nada si constata o sospecha la ignorancia de quien, con escaso fundamento, pretende entusiasmarle.

Por último, está claro que el profesor universitario auténtico no es solamente el que sabe e incluso el que investiga (que es una forma de saber, de saber más), sino el que realmente consigue que el alumno aprenda, el que se apasione por determinado saber o por determinada profesión, que en verdad logre demostrar ante un alumno concreto —y no sólo decirlo a todos en la primera lección del curso— que su asignatura es la más importante del mundo. Por supuesto, esto exige igualmente un alto grado de personalidad y de ejemplaridad. Es la actitud ante el estudio, ante la ciencia, la generosidad en el empleo de su tiempo, el diálogo abierto, la dedicación a corregir ejercicios, la coherencia una vez más: todo eso es lo que hace que su labor docente sea eficaz.

#### *Funciones de siempre en circunstancias cambiantes*

Resumiendo en pocas palabras todo lo anterior, no cambia en realidad la función del docente (o por lo menos sus componentes esenciales), sino las circunstancias en que debe ejercerla. El peso de las circunstancias se presenta habitualmente en forma de desafíos, de retos, casi todos los cuales se manifiestan ya hoy y cuya peligrosidad futura se atisba de continuo. Son desafíos que afectan a cada

uno de esos elementos definidos como esenciales, y ante los que ciertamente se prepara poco al profesor.

### *Desafíos a la personalidad del docente*

Algunos de los más comunes desafíos inciden directamente en su propia personalidad. Desde la década de 1980 estamos asistiendo a numerosas situaciones de enervamiento, de decepción, de abandono incluso de la profesión docente a causa de presiones exteriores que se juzgan insoportables.

El docente de hoy vive con frecuencia una situación ambivalente con respecto al trabajo real que tiene que desempeñar y a la valoración que los demás tienen sobre ese trabajo. Con frecuencia siente que se le pide demasiado. Ya dije antes que nuestra sociedad se ha ido acostumbrando a echar un fardo de actuaciones cada vez más abundante sobre la escuela, y que eso significa más que nada echarlo sobre el docente. Sólo quienes trabajan en la educación saben el esfuerzo que supone sacar a flote una clase con treinta alumnos, si lo que se pretende es que cada uno de ellos se la tome en serio y obtenga el debido provecho. Lo normal es que ese esfuerzo haya que repetirlo varias horas al día, bien con el mismo grupo (lo que constituye una permanente tentación de hastío) bien con grupos distintos (lo que supone, para el profesor responsable, un esfuerzo supletorio de permanente readaptación). La cosa, sin embargo, no queda ahí. Quizás antes, cuando la clase constituía la única forma habitual de transmisión de conocimientos, el docente podía conformarse con una preparación remota o con refrescar algunas lecturas. Hoy esto ya no es posible. De un lado, los alumnos oyen fuera muchas cosas que —se supone— el profesor tiene que conocer. De otro, los recursos de aprendizaje se han enriquecido de modo espectacular, y no es ya más posible seguir apegado sólo a unos viejos apuntes. Son muchas las horas que hacen falta para preparar materiales atractivos, transparencias, presentaciones, ejercicios de laboratorio o taller. El ámbito profesional ejerce de continuo una presión considerable para que todo esto se haga y no se permanezca en la rutina. Pero tampoco esto es todo. Al profesor se le pide también colaboración en temas más generales, no correspondientes a su clase o a su disciplina; se le pide que organice determinadas tareas de interés general (bibliotecas, exposi-

ciones, excursiones, visitas), que ayude en temas de organización del centro, que realice una labor de tutoría con los alumnos, que mantenga informados a los padres, incluso que vigile a los alumnos durante el recreo o durante la comida; se le pide que sepa y que quiera trabajar en equipo, lo que supone un considerable aumento de reuniones a diferentes niveles, cada una de ellas con papeles que hay por lo menos que leer; se le pide burocracia, mucha burocracia, a menudo con la excusa de mejorar los programas, de informar a la comunidad, etc. La jornada escolar es demasiado corta para poder hacer tantas cosas en el centro, y demasiado larga para que el habitual ajetreo de un centro docente no repercuta considerablemente en el sistema nervioso del profesor. Pese a todo eso y por razón de todo eso, el profesor tiene a menudo que marcharse a casa con papeles bajo el brazo: ejercicios para corregir, exámenes para preparar, materiales para seleccionar... Tal y como están las cosas, ni siquiera las vacaciones suponen ya un alivio; cada vez se reducen más, y cada vez hay que echar mano de ellas para cosas de trabajo que no pueden hacerse durante el año lectivo (por ejemplo, preparación de nuevos materiales, cursos de capacitación o puesta al día, etc.).

Por debajo de todas estas variopintas actividades late una exigencia permanente, por parte de la sociedad, de perfección en la tarea. Al profesor se le exige, en realidad, que sea un superprofesional: que sea competente en su materia, que sepa transmitirla, que lleve al éxito escolar a sus alumnos, animándoles y a la vez exigiéndoles, que sea bueno, ejemplar, paciente, buen organizador, siempre disponible y afectuoso con los alumnos, capaz de mantener excelentes relaciones públicas con éstos y, lo que a veces es más difícil, con sus padres; ¿a qué otro profesional se le pide que encarne tantas virtudes en una sola persona? Sin embargo, ya dije antes que esta exigencia es ambivalente, porque, a la vez, la sociedad valora poco al docente, y éste tiene a menudo la sensación de que efectivamente es así. De educación y de enseñanza entiende todo el mundo y habla todo el mundo. En el fondo, muchos ciudadanos piensan que lo que hace un profesor lo puede hacer cualquiera, que basta sólo ponerse... En el fondo, se piensa a menudo que la docencia no es verdaderamente una profesión como las demás, sino una simple ocupación para la que basta buena voluntad, sentido común y saber tres o cuatro cosas. Es decir, junto a la superprofesionalización que de hecho se exi-

ge al docente coexiste también un permanente intento de desprofesionalización.

¿Se engañan los docentes cuando piensan y dicen que la imagen social que se tiene de ellos no es buena? Se han escrito páginas muy claras sobre el particular <sup>10</sup>, y el diagnóstico realizado por el INCE en 1997 es extraordinariamente expresivo en este punto. Por un lado, los docentes expresan con claridad su descontento ante la actitud de muchos padres, de los medios de comunicación (empeñados en resaltar sólo noticias hirientes, generalizando casos muy particulares), de algunos políticos e incluso de la Administración, que rara vez sale en su defensa <sup>11</sup>. Pero, por otro, los padres afirman mayoritariamente estar contentos con los profesores que tienen sus hijos, incluso admirar su tarea <sup>12</sup>. Probablemente ambas cosas son verdad, lo que en cualquier caso supone un testimonio a favor de que la sensación de inseguridad, de falta de confianza en sí, planea hoy sobre la profesión docente.

Sin duda quedan muchos capítulos abiertos en esta misma dirección. Uno de ellos, y bien importante, es el tema de la paulatina feminización del profesorado. Está más que demostrada la pertinencia de que los alumnos se relacionen igualmente con profesores hombres y profesores mujeres, y eso incluso a tempranas edades. Estando las cosas como están, y como parece que estarán cada vez más si no se interviene de algún modo, ¿habrá que imponer en el futuro cuotas de hombres en los distintos niveles educativos, como se han impuesto cuotas de mujeres en, por ejemplo, la política o la gobernación del Estado?

#### *Desafíos a sus conocimientos y destrezas*

Para mí está claro que el docente ha de ser especialista en el área, materia o habilidad cuyo aprendizaje pretende obtener de unos alumnos. Esto, que parece tan simple, ha planteado abundantes problemas ya en el pasado, pero va a plantearlos en gran cantidad en el

<sup>10</sup> Por ejemplo, J. CABERO-F. LOSCERTALES, *¿Cómo nos ven los demás? La imagen del profesor y la enseñanza en los medios de comunicación social* (Universidad de Sevilla, Sevilla 1998).

<sup>11</sup> J. A. IBÁÑEZ-MARÍN (dir.), *La profesión docente*, vol. 5 del *Diagnóstico del Sistema Educativo* (INCE, Madrid 1999) 62-63.

<sup>12</sup> J. GONZÁLEZ ANLEO (dir.), *Familia y escuela*, vol. 6 del *Diagnóstico del Sistema Educativo* (INCE, Madrid 1999) 66.

futuro. Quizá no resulte especialmente grave si el aprendizaje en cuestión es de tipo práctico (el de un instrumento musical o el de una lengua viva, por ejemplo), pero sí lo es con respecto a los aprendizajes que entrañan conocimientos teóricos, sin los cuales toda formación intelectual sólida resulta inconcebible. El problema estriba en el crecimiento espectacular que, hoy y mañana, tienen y van a tener los conocimientos teóricos sobre cualquier cuestión, incluso elemental. Cada vez resultarán más plurales, y corren el riesgo de resultar también cada vez más dispersos.

¿Qué exigir, entonces, al profesorado de los distintos niveles? He dicho que el docente tiene que ser «especialista» en algún saber, pero no me gustaría que se interpretara esto abusivamente. Desde luego, no estoy dispuesto a apostar por el «especialismo» como fórmula básica ni de la formación docente ni de la posterior actuación docente. ¿Es que no tenemos ya bastantes pruebas de los indeseados efectos que puede producir, en educación, el exceso de especialismo? Edgar Morin ha tratado este punto con particular lucidez al hablar de la «regresión cognitiva de la especialización»<sup>13</sup>; regresión evidente, ya que la especialización exagerada resulta incapaz de dar cuenta del contexto general y del ambiente de globalización en que también se mueve hoy el conocimiento. Así entendido, el especialismo se convierte en el mayor enemigo de esa «sociedad del conocimiento» a la que aparentemente querría servir.

Por fortuna, incluso a nivel universitario se está abriendo paso la idea de que se ha ido demasiado lejos, y desde hace ya años vienen prodigándose escritos que abogan por una formación universitaria más general y menos especializada<sup>14</sup>. Aunque el especialismo no es, desde luego, un fenómeno que se haya producido exclusivamente en nuestro país, hay que reconocer que aquí hemos llegado a extremos alarmantes. En virtud de una curiosa distribución de «áreas de conocimiento» y, sobre todo, en virtud de una interpretación sui géneris de lo que debe ser la carrera universitaria, numerosos profesores han entrado en la docencia gracias a un «perfil» de conocimientos extraordinariamente reducido, incluso mínimo. Ya es malo que hayan penetrado por esa estrecha vía en la docencia universita-

<sup>13</sup> E. MORIN-S. NAIR, *Un politique de civilisation* (Arléa, París 1998) 121.

<sup>14</sup> D. D'SOUZA, *Illiberal Education* (The Free Press, Nueva York 1991).

ria, pero mucho peor es el hecho de que, una vez dentro, pretendan imponer su estrecha especialidad como asignatura, a ser posible obligatoria, si no troncal.

Si incluso a nivel universitario es más que discutible este pretendido «especialismo», figurémonos el daño que puede ocasionar a otros niveles de escolaridad. Además, se trata de una tendencia que está en pugna con el futuro, con esa sociedad que camina hacia conocimientos cada vez más entrelazados, más interdependientes. Tenemos hoy dando clases de asignaturas relativamente generales, en nuestra enseñanza secundaria, a licenciados a quienes se ha animado a «especializarse» excesivamente, y que se las ven y se las desean para poder construirse ellos mismos un panorama comprensivo de la materia.

Muy en contra de esta realidad, que sigue amenazando el horizonte futuro, se insiste hoy en la necesidad de recuperar las humanidades, porque se echa de menos esa formación general de fondo que tantas «lecciones de cosas» y tantos especialismos inapropiados han dejado en la cuneta. Los reclamos sobre la necesidad perentoria de una formación humanística no son de estos últimos años<sup>15</sup>, pero tienden a intensificarse a medida que el tiempo pasa. A mi modo de ver, el quid de la cuestión no está en recobrar, en los planes de estudio, las asignaturas de latín y griego o más horas de filosofía o historia (todo lo cual me parece positivo), sino la de hacer ver que todo docente —sea cual sea la materia que enseñe, y muy especialmente si su materia es científica o tecnológica— tiene que ser mucho más un «humanista» que un experto.

#### *Desafíos a su capacidad como promotor de aprendizaje*

Es impresionante el impacto que los medios informáticos y los instrumentos de comunicación social tienen ya en nuestra época, y no hace falta ser profeta para predecir el que tendrán a lo largo del siglo. Puesto que gran parte de la información y de la formación que reciben y recibirán los alumnos procede de estos medios, es obvio que plantean al profesor un permanente reto al que no es fácil responder.

<sup>15</sup> J. A. IBÁÑEZ-MARÍN, *Hacia una formación humanística* (Herder, Barcelona 1975).



Fijémonos ahora en los que proceden del ámbito de la informática. Durante años hemos reconocido lo difícil que ha resultado a ésta penetrar en las aulas, cuando se daba el caso de haber penetrado ya en todos los demás ámbitos de ordinaria circulación (trabajo, diversiones, incluso hogar). Parece como si se hubiera producida una sorda reacción, más o menos involuntaria, del profesorado ante esos medios, quizá por la inconsciente sensación de sentirlos como competidores desleales o incluso como adversarios en la tarea docente. De todos modos hoy ya no es así: la informática ha invadido también las aulas, e incluso en alejadas aldeas nos encontramos algún ordenador en la clase o a un maestro colgado del correo electrónico. Aunque a trancas y barrancas, los profesores han acabado también por ceder ante el empujón imparable de los nuevos medios.

No todos, sin embargo. Hay todavía quienes piensan que son producto del diablo o poco menos, y se llenan de alegría cuando ven a algún autor ilustre denigrar de la «cultura de la imagen» o hablar de una tendencia a la imbecilización colectiva provocada por los medios informáticos. Ciertamente, no les faltan razones para temer que algo de esto pueda ocurrir, como ha podido ocurrir también en décadas pasadas con el automóvil, la televisión o la calculadora. Los docentes objetores se olvidan, no obstante, de que el mejor camino para que sus presagios agoreros se cumplan es justamente impedir a los medios la entrada en las aulas y en los despachos escolares.

Aquel temor infundado, propio de años anteriores, de que el ordenador acabaría por sustituir al profesor, por quitarle el trabajo, ha desaparecido en buena medida. He aludido en alguna ocasión el comentario que, a este respecto, escuché una vez a un conferenciante norteamericano, que con irónica gravedad sentenció en su discurso: «El ordenador no sustituirá ciertamente al profesor, pero... el profesor que sepa de ordenadores sustituirá al que no sepa de ellos».

Me pareció obvio lo que decía. Y me lo pareció porque sería insensato que quien tiene como principal tarea conseguir que otros aprendan pueda prescindir, por prejuicios o por falta de ganas, de tan imponentes incitadores y colaboradores del aprendizaje. Ningún mal orador se va a convertir en bueno por utilizar en sus discursos presentaciones informatizadas. En sentido contrario, un buen docente seguirá siéndolo, seguirá ejerciendo una labor positiva pese a no recurrir a estas nuevas tecnologías; pero no podrá competir

con el que, además de ser tan buen docente como él, las utilice. Lo que significa un nuevo e importantísimo campo de formación o de autoformación con el que los aspirantes a la docencia, y los docentes en ejercicio, tienen que contar, por si ya tuvieran pocos.

Decía yo antes que los nuevos instrumentos de comunicación, lejos de jubilar al docente, reduplican su necesidad. Efectivamente, el acceso a cualquier información se ha facilitado muchísimo desde que existe Internet, pero esto no va a resolver el problema de la adquisición de conocimientos, porque, en materia de información, tener infinitas posibilidades de informarse equivale a no tener ninguna (en improvisada fórmula matemática, información  $\infty$  = información 0). Hoy más que nunca (siempre lo ha sido), el docente tiene que convertirse en un adecuado selector de información, procurando muy especialmente que la información recibida sirva para la construcción de un diálogo educativo y no para el afianzamiento de monólogos frustrantes. Como escribió admirablemente Jean Guitton en el ya lejano 1951, «el ideal del maestro en occidente consiste en preparar un diálogo entre los hombres»<sup>16</sup>; con otras palabras, hacer posible la comunicación entre ellos. Las modernas tecnologías ponen hoy en sus manos instrumentos privilegiados para conseguirlo, y, lo que es más importante todavía, la oportunidad de evitar que se conviertan en líneas de pura información o convencimiento unidireccional, indoctrinantes o avasallantes, enemigas de generar respuestas, al servicio de cualquier manipulador de turno. Hoy y especialmente mañana, al educador podría pedírsele una gran responsabilidad en este punto. Su papel fundamental quizá podría definirse así: hacer posible que las «comunicaciones» generen verdadera «comunicación» entre los hombres; o bien: contribuir a que la «era de las comunicaciones», puramente instrumentales, periféricas, alcancen el centro de la comunión o comunicación entre las personas. El tema es, en realidad, un viejo tema de la pedagogía, tratado con admirable profundidad en un libro que, tras muchos años, ha vuelto felizmente a reeditarse<sup>17</sup>.

Todo lo cual comporta que el docente domine los medios y no se deje dominar por ellos, y que consiga eficazmente que sus alumnos

<sup>16</sup> J. GUITTON, *El trabajo intelectual* (Rialp, Madrid 2000) 135.

<sup>17</sup> E. REDONDO GARCÍA, *Educación y comunicación* (Ariel, Barcelona 1999).

hagan lo mismo. Por supuesto, el dominio de los medios le exigirá medidas concretas de formación y, sobre todo, ante tan acelerada evolución de las tecnologías, una actitud de permanente renovación, aunque sin la comezón de estar siempre a la última, porque esto le distraería probablemente de su función capital, convirtiéndolo en fin lo que sólo son y deben seguir siendo medios. De otro lado, es importante que la apertura a las modernas tecnologías no aparte al docente de su tradicional vinculación al libro y a la lectura. Un psiquiatra ha escrito recientemente que «la lectura es a la inteligencia lo que el ejercicio físico es al cuerpo»<sup>18</sup>, y desde hace mucho tiempo se sabe que quien no tiene capacidad de lectura (alumno o profesor) difícilmente tendrá nunca capacidad de estudio. Siempre me he alineado junto a quienes piensan que el libro no tiene nada que perder ante el avance de la informática, porque, aparte de otras reflexiones de más calado, poca cosa hay tan útil, tan bien ideada, tan manejable y tan «amistosa» como un libro bien hecho. Sin embargo, sí es cierto que el avance de la informática podría distraer a muchos docentes, y consecuentemente a muchos alumnos, apartarlos del libro y de la lectura; también en este tema puede resultar clave el equilibrio del buen docente.

Volviendo al tema de una posible «sustitución» futura del docente y de la docencia directa por otras fórmulas basadas en tecnologías variadas, conviene mucho que el profesor tenga claro en qué y cómo puede ser verdaderamente sustituido con ventaja, porque hay aspectos y circunstancias en que sí puede y debería serlo. La enseñanza a distancia, con el gran desarrollo que tuvo en la segunda mitad del siglo XX, se ha manifestado sin duda eficaz en muchas ocasiones. Ahora bien: aunque en el caso de determinados grupos de alumnos (especialmente adultos) puede constituir de hecho una alternativa a la enseñanza presencial, la tendencia es más bien a que se constituya como complemento de ésta o como importante fuente de recursos adicionales. En el fondo, lo que está en juego es la contraposición misma entre enseñanza presencial y enseñanza a distancia, además de los propios conceptos de «presencialidad» y «a distancia» (¿qué significado hay que dar a estos términos en la «era de las comunicaciones»? ). Una enseñanza presencial de calidad va a

<sup>18</sup> E. ROJAS, *ABC* (31-5-1999).

exigir seguramente, cada vez en mayor medida, el recurso a la metodología a distancia para el aprendizaje de determinados temas, el apoyo al estudio directo, la autoevaluación, etc. Por el contrario, una enseñanza a distancia que no tenga apoyo firme en alguna fórmula de presencialidad, de contacto directo profesor-alumno, está destinada a una más o menos lenta desaparición. Por lo demás, detrás de todo aprendizaje medianamente complejo hay siempre un docente, un profesor, con capacidad para utilizar los recursos y métodos que mejor lo favorezcan en cada circunstancia concreta.

#### *Desafíos a su ejemplaridad*

Sobre todas las personas de estas generaciones están pesando de manera considerable modelos de comportamiento humano —social, moral, estético— que ciertamente tienen poco que ver con los habituales en épocas pasadas. Pero en determinados profesionales tales modelos influyen de una parte con mayor intensidad, y, de otra, tienen un efecto multiplicador también mayor. Este es el caso de los profesionales de la docencia. Como en los casos anteriores, no me será posible dedicar al tema más que unas breves líneas.

Muchos de los nuevos desafíos provienen del creciente pluralismo que nos circunda. Hasta hace pocos años, apenas tres o cuatro décadas, el docente era un profesional sometido a unos parámetros culturales y sociales parecidos; provenía, en general, de ámbitos geográficos y de clases sociales de características similares, con frecuencia homogéneas; y dedicaba su labor a grupos de alumnado también mayoritariamente homogéneo, perteneciente a sectores sociales escasamente mezclados y deseosos de que el maestro o profesor respondiera a sus particulares expectativas. En un país como el nuestro —y desde luego en otros muchos— los maestros de primaria procedían mayoritariamente del ámbito rural, tras el paso más o menos duradero por una ciudad de provincias; muchos de ellos eran hijos de familias humildes, que habían logrado, a menudo a trancas y barrancas, darles esa carrera. El profesorado de secundaria no respondía, en general, a los mismos parámetros; con frecuencia procedía de clases medias, casi siempre urbanizadas o, al menos, con ciertas posibilidades de habitual acceso a ciudades universitarias; es notable igualmente el gran número de profesores de secundaria cuyos

padres eran maestros primarios. Y en lo que se refiere al universitario, aunque más cercano a este último perfil sociométrico, también tenía sus propias características. Es obvio que, en el caso de los dos últimos tipos de profesionales docentes, su proyecto de acción giraba en torno a alumnos selectos, provenientes de familias más o menos acomodadas y, en cualquier caso, más proclives a valorar el papel de las profesiones cultas en la sociedad. La distribución social a la que he aludido marcaba al profesorado no sólo bajo el punto de vista económico, sino también en otros importantes aspectos, como los de naturaleza ética, religiosa e incluso política (en algunos países, como en Francia, se ha hecho proverbial la diversa actitud política de los diversos estamentos docentes).

Este retrato robot, incompleto y superficial sin duda, ha cambiado radicalmente y es previsible que no vuelva a producirse nunca más. Lo que ya hoy caracteriza a las promociones de docentes que, año tras año, ingresan en la profesión es la pluralidad de procedencias, de situaciones y de rasgos sociales. Tanto en el ámbito rural como en medio de las más ruidosas ciudades, el profesorado allí coincidente suele manifestarse con signos diversificados en cuanto a su misma procedencia, en cuanto a sus convicciones, en cuanto a su conducta, etc. El pluralismo de los colegas ha hecho cambiar profundamente las perspectivas de cada uno de ellos. Pero la mayor presión no procede, sin embargo, del propio ámbito profesional, con ser ella muy grande, sino de los alumnos. De modo especial en los países occidentales, y muy particularmente en Europa, es la creciente diversificación del alumnado (por procedencia, status social, afiliación religiosa, etc.) la que se ha convertido en norma. Obviamente, en medio de tal diversidad, mientras algunos alumnos (y en especial sus familias) esperan del profesor determinadas actitudes y comportamientos, otros esperan otras, no necesariamente contrarias, pero sí específicas. La visión pluralista y la comprensión de las diversidades culturales se ha convertido hoy en uno de los rasgos profesiográficos más determinantes de la profesión docente.

En materia de comportamiento ético y ciudadano, el pluralismo reinante parece animar con frecuencia a adoptar pautas de relativismo moral, o al menos así lo interpretan en la práctica no pocos docentes. Pero el relativismo corrompe, a mi juicio, la esencia misma de la educación, ya que supedita los valores al juego de las circuns-

tancias de lugar y tiempo. Marín Ibáñez escribió líneas particularmente esclarecedoras sobre este punto:

«Educar es esencialmente una tarea perfectiva, optimizadora. Al final de la acción educativa esperamos que los educandos sean más valiosos, que hayan alcanzado nuevos ámbitos valorales. La calidad de la educación viene determinada por la dignidad, profundidad y extensión de los valores que hayamos sido capaces de suscitar y actualizar».

«Lo más popular es acogerse, ante esa multiplicidad y cambio desconcertante y aun contradictorio, a un cómodo relativismo axiológico, según el cual no puede hablarse de los valores en sentido objetivo. Sólo hay valoraciones o preferencias más o menos generalizadas, sin justificación última posible [...]».

«Pero el hombre es, por esencia, valorante. En cada época, individuos y pueblos están demostrando su apasionada apuesta por determinados valores. Se prefieren unos y se posponen otros, se elige aquello que sirve mejor a nuestra personalidad e intereses y se desprecia y abomina cuanto la contradice. Negar el valor es negar y renegar de la condición humana»<sup>19</sup>.

Si traigo a relucir estas ideas es por su inmediata relación con el tema de la ejemplaridad del docente. Imposible le será realizar una eficaz labor educativa, incluso en un ámbito concreto o restringido del saber o del actuar, si no apuesta decididamente por determinados valores y no se comporta en coherencia con ellos. El pluralismo cultural en el que tan frecuentemente tiene que moverse no puede servirle de excusa para ocultar, en nombre del respeto a los demás, su propia escala de valores y la razón de su comportamiento. Ocultación inútil, por otra parte, pues lo que el alumno sabe sobre su maestro es siempre mucho más de lo que éste cree. El último capítulo de la ya citada obra de Marín Ibáñez lleva por título, precisamente, «la moral profesional del docente», y su lectura resultará de gran utilidad para comprobar hasta qué punto es importante, de cara al presente y al futuro, que el docente posea un claro código deontológico personal.

Dije ya antes que, en tema de ejemplaridad, los modelos ideales de actuación están muy relacionados con las circunstancias (edad, intereses, objetivos de aprendizaje) del alumnado. En cualquier caso, está claro que el primer rasgo de esa ejemplaridad debería ser, ante cualquier tipo de alumnos, la competencia real del docente en lo que se refiere a sus capacidades de saber y de incitar al saber.

<sup>19</sup> R. MARÍN IBÁÑEZ, *Los valores, un desafío permanente* (Cinca, Madrid 1993) 21-23.

*Nuevas tareas y nuevas competencias*

Para terminar, deseo dedicar unas líneas, muy escuetas, a algunas tareas en las que el docente está ya llamado y seguramente vendrá cada vez más llamado a participar.

La primera de ellas es la tarea orientadora. Todavía se discute con cierta frecuencia si la tarea de orientación, en los centros escolares, es algo que corresponde en verdad a los docentes, a todos y a cada uno de ellos, o si no sería mejor reservarla a determinados especialistas, los orientadores profesionales. La línea de tendencia, en nuestro país como en otros, es que ambas actuaciones son necesarias. La existencia de orientadores profesionales en los centros puede servir, entre otras cosas que aquí no es el lugar adecuado de tratar, para que los docentes tomen conciencia de la importancia que tiene su tarea personal de orientación al alumno, o a un grupo particular de alumnos. Y para que ayuden, a través de medios de formación en el propio centro, a que los profesores cuenten en este sentido con la preparación necesaria, que tantas veces echan de menos. En realidad, no existe posibilidad alguna de personalizar el aprendizaje si no se recurre a esta actitud orientadora, que es más una actitud general que una cuestión de horario (aunque también deba traducirse en tiempos concretos de dedicación).

Fundamental resulta la tarea participativa en la que cada vez ha de implicarse más el profesor ordinario. Por individualista que sea el enfoque que muchos docentes sigan teniendo, la educación es siempre una tarea de equipo. Y esto requiere igualmente capacidades específicas, tiempo y preparación adecuada. Una de las actividades que genera mayor animadversión en muchos docentes es la de reunirse, la de tener que asistir a interminables reuniones casi siempre improvisadas o mal preparadas cuya eficacia resulta más que cuestionable. Es habitual considerarlas, a menudo con razón, una pérdida de tiempo, cuando no una ocasión de alimentar rencillas. Y sin embargo, no puede haber educación eficaz sin un proyecto educativo común, participado por todos, y no puede haber tal proyecto sin contactos asiduos y toma de decisiones entre los componentes del equipo de profesores. Esto es válido para prácticamente todos los niveles de enseñanza. De hecho, el profesor es un profesional llamado a tomar continuas decisiones sobre multitud de aspectos, y es

importante que esas decisiones sean, primero, acertadas y que, además, no colisionen con las decisiones de los demás. El democratis- mo y la falta de liderazgo que tan frecuentemente adornan nuestros centros educativos —estoy pensando particularmente en España— no ayuda a que las cosas mejoren, sino a todo lo contrario.

Quiero ser claro en el punto que a continuación sigue: estoy neta- mente a favor de una dirección escolar profesionalizada, como la que existe de hecho en la mayor parte de los países avanzados. Un buen director escolar no se improvisa, por más que esté bendecido por el voto democrático. Sin embargo, dos cosas me parecen a la vez claras: primera, que el director de un centro educativo debe ordi- nariamente proceder de la docencia, haber sido docente; y segun- da, que sólo la decidida colaboración de los docentes en la toma de decisiones (ya lo vimos antes) y en la tarea gestora garantiza el buen funcionamiento de un centro. Lo cual demuestra cuánta razón tie- nen quienes, por ver en esta tarea gestora una de las dimensiones exigidas al profesorado por los nuevos tiempos, ven también nece- saria una permanente sensibilización y capacitación del profesorado en este punto. El simple hecho de impartir bien una asignatura exige de por sí una indudable capacidad de gestión, que el docente tiene que potenciar si lo que desea no es sólo enseñar bien una materia, sino participar en un proyecto colectivo eficiente de aprendizaje, lo que le exigirá la gestión y ejecución de labores concretas.

Sin embargo, no quisiera seguir adelante sin hacer ver que una in- sistencia excesiva en esta nueva tarea gestora podría hacer olvidar, una vez más, la esencia de la función docente (seguramente podría decirse también lo mismo acerca de una insistencia excesiva en cua- lesquiera otra de las tareas emergentes a las que me estoy ahora refi- riendo). Es ésta una amenaza que está surgiendo de modo particu- larmente vivo en estos años, bajo el paraguas de las nuevas políticas neoliberales.

Pero sigamos adelante con otras tareas especialmente subrayadas hoy. Parecería que la tarea informadora de la que con frecuencia se habla al referirse al nuevo perfil del docente podría quedar asumida en alguna de las anteriores. Su relevancia pide, no obstante, una alu- sión particularizada. La sociedad pide y pedirá cada vez más al do- cente que informe, que rinda cuentas sobre su actividad, sobre el lo- gro de sus objetivos, sobre el modo en que, a su juicio, podrían ser



debidamente alcanzados. Hay muchos docentes que consideran todavía esto como una intolerable intromisión de la sociedad en su «libertad de cátedra». Es verdad que los padres apenas acuden a los centros educativos a informarse de nada (se conforman con la información que les deparan sus hijos), pero si lo hicieran de ese modo asiduo que con frecuencia demandamos quedarían gravemente defraudados y provocarían además un atasco insoluble, porque el profesor convencional no tiene, hoy por hoy, ni el tiempo ni la actitud ni la preparación necesaria para realizar con fruto esta capital tarea. Por lo demás, la habilidad de rendir cuentas y de dar información no tendrían que practicarla los docentes sólo con los padres, sino seguramente también con otros colaboradores sociales y, quizás antes que nada, con sus propios colegas. Gran parte de esa formación en el centro que hoy se solicita como principal cauce de formación permanente <sup>20</sup> necesita basarse en una abierta actitud informadora de los propios profesores sobre sus logros, fracasos, aspiraciones, experiencias y recursos a los que han podido acceder.

#### *Apuntes de cara a la formación docente*

Inevitable resultaba, como de hecho ha ocurrido, una referencia aunque sea mínima a la necesidad de que todos esos desafíos y esas tareas que hemos mencionado estén respaldadas no sólo por el deseo que los docentes tengan de asumirlos, sino por una preparación profesional específica que les ayude en la labor.

Esto exige, antes que nada, un nuevo planteamiento de la formación inicial para la docencia. Casi todos los países padecen importantes lagunas en este sector, pero el nuestro las padece en grado sumo. Lo que impera es, en general, la falta de objetivos claros. A veces se pretende abarcar demasiado en tres o cuatro años. A veces, por el contrario, como ocurre en el caso del profesorado de secundaria, no se incluyen en sus planes formativos objetivos tan fundamentales como el de la docencia misma. Rara vez se cuenta con que la formación inicial no tiene otra finalidad que la de iniciar un proceso de formación que —hoy ya en cualquier profesión, pero de

<sup>20</sup> C. MARCELO - A. ESTEBARANZ, «Modelos de colaboración entre la Universidad y las Escuelas en la formación del profesorado»: *Revista de Educación* 317, p.97-120.

modo especial en la profesión docente— ha de durar toda la vida. Precisamente por eso, los objetivos a los que debería apuntar la formación inicial no tendrían que estar alejados de esas funciones esenciales que hemos examinado más arriba; tendrían que reforzar la personalidad del docente, procurarle el saber necesario para enseñar competentemente una materia o un área de conocimiento o de actividad, fomentar su comunicabilidad, su potencialidad formadora y, por último, inculcarle la responsabilidad del ejemplo personal en su quehacer diario. Habría también que introducirle en esas nuevas tareas y competencias que requiere hoy el ámbito escolar, a instancias de la sociedad, pero de modo crítico y sin pretender «especializarle» en ellas.

Aun con una buena formación inicial, el profesor descubrirá bien pronto que la escuela exige mucha más preparación que la que ha recibido. Hay que cambiar, por eso, la óptica que hoy se tiene en materia de formación docente, y pensar que la pieza clave en ella es la formación continua. De poco servirá seguir añadiendo años a la formación inicial y producir a continuación un corte formativo. Por el contrario, un buen sistema de formación continua podría incluso paliar muchas de las deficiencias formativas anteriores. Pero eso exige un replanteamiento en profundidad, que cuente con que el profesor en activo necesitará tiempo, lugar y recursos adecuados para este continuo ejercicio de autoformación. Un replanteamiento que parta, además, de las situaciones concretas de cada uno, y que no pretenda que el profesor se adapte a contextos distintos o alejados de su quehacer diario. De ahí el auge que en todas partes está tomando «la formación en el propio centro» como criterio organizativo y metodológico de base. Hay que insistir mucho en que este esfuerzo autoformativo no debe venir presentado como un nuevo elemento de «sobrecarga» docente, de tarea adicional, sino como un habitual área de actuación.

### **Epílogo para educadores comprometidos**

Pero es ya hora de acabar. Sin embargo, a la vista de las personas concretas que han seguido esta ponencia, en consideración al fuerte compromiso personal con que avalan su tarea formadora, no puedo

menos que realizar en voz alta unas reflexiones finales que, de algún modo, les confirmen en su precioso compromiso. Lo voy a hacer de modo telegráfico, expresando mediante tres citas otras tres convicciones que, a mi juicio, deberíamos fuertemente cultivar quienes nos dedicamos a este único oficio de la educación.

La primera convicción es la de nuestra propia necesidad y extrema importancia para que, en efecto, la sociedad vaya hacia delante. Podríamos decir llanamente, con pleno aval científico y práctico, que *la calidad de la educación depende sobre todo de la calidad del educador*. Se nos habla continuamente de recursos, de la necesidad de recursos materiales y tecnológicos (que ciertamente son necesarios), pero apenas se nos dice que la riqueza de la acción formativa no se identifica con la posibilidad de acceso a esos recursos, sino a educadores bien vocacionados, bien preparados y bien comprometidos. En esta sociedad de la información en la que estamos, la cita que he elegido me parece más que expresiva:

«Los pobres quedarán encadenados a los ordenadores, mientras los ricos se beneficiarán de los maestros»<sup>21</sup>.

La segunda convicción se refiere a ese «estar a la altura de los tiempos», a ese «acelerar el reloj del cambio» en el que también se nos insiste hoy en demasía. Es verdad que la sociedad cambia velozmente, es verdad que necesitamos estar al día. Pero, en vistas de la desorientación que hoy nos circunda y nos inunda, la convicción que me parece prioritaria podría definirse así: que, *en nuestra sociedad acelerada, el educador necesita más la brújula que el reloj*. De hecho, como la cita elegida pone de relieve,

«la educación se ve obligada a proporcionar las cartas náuticas de un mundo complejo y en perpetua agitación y, al mismo tiempo, la brújula para poder navegar por él»<sup>22</sup>.

Difícilmente seremos capaces de proporcionar a los demás lo que no tenemos.

Por último, el legado fundamental que se espera de nosotros, los educadores, es el de dotar a la vida humana de pleno sentido. Las

<sup>21</sup> Revista *Forbes*, 1984.

<sup>22</sup> J. DELORS (dir.), *La educación encierra un tesoro. Informe a la UNESCO* (Santillana, Madrid 1996).

exigencias de la sociedad actual nos abocan con demasiada frecuencia a conformarnos con objetivos utilitarios, con despertar en nuestros alumnos competencias concretas, habilidades laborales, conocimientos tildados de «útiles». Pero nuestra aspiración debe llegar a más: *a colaborar con quienes recurren a nosotros para que lleguen a ser personas, seres humanos dignos.*

«[No es adecuada una educación] que en lugar de trabajar a favor de lo que el hombre debe ser, trabaja únicamente a favor de lo que el hombre puede utilizar [...]»<sup>23</sup>.

<sup>23</sup> JUAN PABLO II, *Discurso ante la UNESCO* (1980).

*III. RETOS DE LA NUEVA SOCIEDAD  
DE LA INFORMACIÓN*

**EL HOMBRE ANTE LA SOCIEDAD  
DE LA INFORMACIÓN: LUCES Y SOMBRAS**

Por ALEJANDRO LLANO

Ex rector de la Universidad de Navarra  
Director del Instituto de Antropología y Ética  
(Universidad de Navarra)  
Catedrático de Metafísica de la Facultad  
de Filosofía y Letras  
(Universidad de Navarra)

Bajo la tranquilidad política interna que preside hoy felizmente la existencia de los Estados democráticos de Derecho, late una profunda inquietud social, que casi nunca aflora, precisamente porque la causa principal de tal desazón estriba en las dificultades que la tecnoestructura política y económica pone a las libres iniciativas civiles de los ciudadanos comunes y corrientes, para los que cada vez resulta más arduo, no ya sólo llevar a la práctica sus proyectos institucionales de tipo social o cultural, sino simplemente hacerse oír.

La versión de un optimismo oficial cuya aceptación es obligatoria consiste en dar por obvio y sentado que los canales de expresión pública están ampliamente abiertos a todos los ciudadanos, y que esta porosidad social ha alcanzado su punto álgido cuando hemos cruzado felizmente las puertas de la llamada «sociedad de la información». Cuando lo que en realidad acontece es más bien lo contrario: la proliferación de mensajes, con la fascinación caótica que generan; la opacidad de la propiedad y orientación de las fuentes de información; el deslizamiento de la función propiamente informativa hacia el campo de lo que hoy se llama «entretenimiento»; la trivialización de los aspectos culturales y teóricos; el sensacionalismo y la falta de objetividad que suele padecer el tratamiento de los temas religiosos; el entre-

veramiento doctrinal de los medios, convertidos en plataformas ideológicas de amplio espectro, mas no por ello libremente pluralistas; todos estos inquietantes fenómenos nos han alejado todavía más a los ciudadanos de a pie, y a las iniciativas cívicas autónomas, de los centros tecnoestructurales vinculados al Estado y al mercado, desde los que se sigue intentando orientar unilateralmente la opinión pública y la gestión de los asuntos de interés general.

Y, sin embargo, son muchos los indicios que nos permiten afirmar que este esquema aún dominante, basado en un dinamismo de descendente colonización, comienza ya a mostrarse agotado; que de hoy en adelante dará cada vez menos de sí, porque se basa en una antropología falaz, en una ética manipulada y en una filosofía política que está siendo desbordada en todas las direcciones. El estudio de este cambio de paradigma, que recoge las aspiraciones de miles de ciudadanos insatisfechos, sería largo y trabajoso si pretendiéramos abordarlo con minucioso rigor. Voy a rogar que su amabilidad me permita simplificar su presentación hasta el punto de remitirla inicialmente a una sola variante, en la que las sombras a las que alude el título de esta conferencia responden a una concepción tecnocrática, individualista y pragmática de la llamada «sociedad de la información»; mientras que las luces que se comienzan a vislumbrar anuncian el tránsito a una «sociedad del conocimiento» de signo humanista y solidario.

La evidencia circunstancial más cercana de que hemos llegado a un punto de saturación impropio que clama por un giro enérgico se puede detectar hoy, a mi juicio, en la mutua conexión de dos fenómenos de envergadura internacional que nos han mostrado hasta qué punto son frágiles los pilares de la «sociedad como espectáculo» que habitamos. Me refiero a las explosiones de ira —que en modo alguno pretendo justificar— manifestadas en las protestas contra los fenómenos de globalización, por una parte, y a algunas reacciones frente a los terribles atentados del terrorismo internacional, por otra.

Además de otras coincidencias entre ambos eventos, hay una que me parece muy reveladora: la amplia aceptación internacional de interpretaciones con muy escaso fundamento que, sin embargo, han llegado a calar en la opinión pública de un modo asombroso, lo cual es una manifestación de poder, pero no un signo de autoridad. En el

caso de las protestas antiglobalización contra las cumbres mundiales de los países ricos, se ha repetido una y otra vez que estas reacciones quedarán en nada, como sucedió con las protestas estudiantiles de mayo del 68, a las que se parecerían en la común heterogeneidad y en la falta de proyectos; cuando lo cierto es que la «revolución estudiantil» en torno a 1968, con todas sus implicaciones y consecuencias, constituye uno de los fenómenos ideológicos más importantes del siglo XX. En el caso de los atentados terroristas de Nueva York y Washington, se ha convertido en algo relativamente común atribuir su origen «al fundamentalismo y a la religión», como si ambos términos vinieran a designar lo mismo, cuando más bien habría que pensar que el propio fundamentalismo es antitético de la auténtica religión: es otro tipo de manifestación del secularismo que afecta a la mayor parte de las sociedades contemporáneas, ya que tanto el materialismo práctico occidental como el fanatismo que fulgura en algunos países de Oriente proceden de una común crisis religiosa y ética muy profunda, que constituye la raíz nunca mencionada del terrorismo. Alguien tan poco sospechoso como Jürgen Habermas ha podido decir que: «A pesar de su lenguaje religioso, el fundamentalismo es exclusivamente un fenómeno moderno. En lo que respecta a los autores islámicos de los atentados del 11 de septiembre destaca de inmediato la falta de contemporaneidad entre los motivos y los medios. Se refleja en ello una asimetría entre cultura y sociedad, existente en sus países de origen, que tiene como causa principal una acelerada modernización, profundamente desarraigadora». Y Habermas añade que la sociedad actual no ha encontrado un sustituto secular para la religión. Ni lo encontrará —añado por mi cuenta—, porque, como decía T. S. Eliot, en este mundo nada sustituye a nada. Pero lo menos sustituible de todo es Dios, el no necesitante del que nosotros tenemos necesidad. Como ha dicho el periodista alemán Christian Geyer, en los muros de la Paulskirche, donde Habermas pronunció su discurso en la recepción del Premio de la Paz concedido por los libreros de Fráncfort, figuraba con grandes letras invisibles la frase de Horkheimer: «Es vano intentar salvar un sentido incondicionado sin Dios».

Pasar, como propongo y anuncio, de la «sociedad de la información» a la «sociedad del saber» implica, desde luego, disolver la presunta identificación entre transmitir información y generar conoci-

miento. Lo que hoy entendemos por «información» es sólo un aspecto, y no el decisivo, del saber humano. La información es algo externo y técnicamente articulado, que se halla a nuestra disposición a través de los medios de comunicación colectiva. El «conocimiento», en cambio, es una actividad vital, un crecimiento interno, un avance hacia nosotros mismos, un enriquecimiento de nuestro ser práctico, una potenciación de nuestra capacidad operativa. La información sólo tiene valor para el que *sabe* qué hacer con ella: dónde buscarla, cómo seleccionarla, qué valor tiene la que se ha obtenido y —por último— cómo procede utilizarla. Por el contrario, el conocimiento es un fin en sí mismo que de suyo no está ordenado a lograr algo útil, sino a colmar el afán de saber que los seres humanos abrigamos de manera natural.

Por su propia naturaleza, la información es homogénea, transmisible, «encapsulable», estándar. En cambio, el conocimiento es originario, crítico, personalizado, dialógico, emergente. No se trata, como es obvio, de dos dimensiones contrapuestas, porque la información implica adquisición de conocimientos y el conocimiento no puede florecer sin una alta dosis de información. Se trata, más bien, de actitudes antropológicas y sociales diferentes, en cuyo contexto al conocimiento le corresponde el enclave humano irreductible y radical en el que, al mismo tiempo que el sujeto humano se alimenta de información y la procesa, también la limita, la enjuicia y la genera. A diferencia de la información, que está estrechamente relacionada con los aspectos pragmáticos o retóricos del lenguaje, en el conocimiento predomina el aspecto semántico, que confronta directamente al lenguaje con lo que constituye su finalidad y su perfección, es decir, con la verdad. Y esto último es lo que, sobre todo, me interesa subrayar.

En la medida en que el ciudadano se mueva en el mundo original del conocimiento, no será un consumidor dócil, acrítico y pasivo de información. Y tenderá a comparecer él mismo activamente en un mundo informativo en el cual y del cual tiene algo —quizá mucho— que decir. Y, sin necesidad de revestirse de arrogancia alguna, le importará más ese aspecto activo y personal de su propio saber que los ídolos del foro público y anónimo. En otras palabras, relativizará la información y sus medios dominantes, respecto a los cuales se comportará con plena libertad, cierta distancia y una modera-



da indiferencia. Será un usuario culto de los canales de la opinión pública, con relación a los que transitará gradualmente de la actitud de consumidor a la de actor o agente responsable.

Llegados a este punto, me atrevo a decir que es esta actitud culta, activa, no resignada y relativamente escéptica, la que, por regla general, los católicos españoles no acabamos de acertar a adoptar respecto a los medios de información y otros aspectos no carentes de contenido intelectual en la vida pública de nuestro país. Si alguna debilidad notoria acusa el catolicismo español de las últimas décadas es precisamente su anorexia cultural, su escasa sensibilidad para las cuestiones ideológicas, la superficial formación doctrinal de no pocos de sus miembros y, en consecuencia, su menguada agilidad para participar en la vida filosófica, científica, artística y literaria de nuestro país, con la consiguiente automarginación respecto a los debates en los que se ventila públicamente la orientación ética y política de nuestra vida común.

Tal retraimiento se inscribe, aparentemente, en el marco más amplio de la separación entre moral privada y moral pública que caracteriza al panorama social español, a diferencia de lo que acontece en otros países política y culturalmente más maduros. Entre nosotros se da por firme y establecido el modelo político de la llamada «república procedimental», según el cual el Estado —y, en general, las Administraciones Públicas— se habrían de ocupar exclusivamente de lo funcionalmente *correcto*, de lo jurídicamente *legal*, mientras que lo *bueno* y lo *malo* serían cuestiones individualmente discutibles y problemáticas, como les sucedería a los asuntos religiosos y de ética personal, que se tendrían que relegar al ámbito estrictamente privado.

Este paradigma de la *república procedimental*, según resulta notorio, es el oficial y el teóricamente reconocido, pero en modo alguno se respeta en la realidad. Desde luego, las Administraciones Públicas llevan años interviniendo abusivamente en terrenos que afectan de lleno a cuestiones de moral personal y no se retraen en absoluto de imponer un permisivismo que choca con la conciencia cristiana de muchos españoles, cuya actividad religiosa —especialmente por lo que afecta a la escuela y a la familia— no se debe en modo alguno al reparo de incursiones políticas marcadas no pocas veces por el signo de la arbitrariedad.

¿Y qué decir de los medios de comunicación colectiva? Exceptuando unos pocos, no hay en los restantes cuestión, por íntima que sea, de moral personal o de índole religiosa —especialmente si va acompañada de algún ribete escandaloso, más o menos imaginario— que no encuentre acogida en los miles de páginas de papel cuché y en los cientos de minutos de programación televisiva y radiofónica que cada semana se dedican a airear asuntos pintorescos y escabrosos.

A mi juicio, no hay que perder ni un par de segundos en lamentarse de estos subproductos de la sociedad de la información, aunque ocupen también más de la mitad de las horas de emisión y de audiencia en la red por excelencia, en Internet, convertida mayoritariamente hasta ahora en un medio mundializado de «entretenimiento». Ante este tipo de cuestiones, incluidas las injerencias de las Administraciones Públicas donde no les corresponde, procede comportarse —según recomienda el periodista estadounidense Tom Wolfe— como los contrabandistas tradicionales respecto a los carabineros y a la policía de fronteras: evitarlos, sin malgastar un instante en enfrentarse con ellos.

Lo interesante es romper el modelo imaginario de la república procedimental desde la base social, desde la iniciativa cívica, asumiendo la responsabilidad política, moral y cultural que a todo ciudadano corresponde. No esperemos que graciosamente se nos concedan unas libertades que son inherentes a la ciudadanía democrática. La libertad de intervenir en la realidad pública —y en este caso de promover nuevos medios de información y participar activamente en los existentes— hay que adoptarla de una vez por todas, sin pedir permiso ni disculpas a nadie, porque, en definitiva, no hay más libertades que las que uno se toma.

Y esta necesidad de traspasar la línea de cesura que algunos pretenden seguir estableciendo interesadamente entre el ámbito público y el privado se ha hecho evidente justo con el advenimiento de la sociedad del conocimiento. La separación oficial entre lo público y lo privado ha saltado por los aires, especialmente en el ámbito del saber. Porque lo decisivo en la nueva sociedad no es el cúmulo de información de que se dispone, sino la capacidad de llegar a *saber más*, que no es patrimonio ni del Estado ni del mercado, sino que está en manos de aquellos que se empeñan en pensar con denuedo, en ejer-

cer la manía de discurrir, considerada todavía como «nefasta» por los guardianes —mentalmente rancios— de la burocracia y del mercantilismo.

Nada más arriesgado que buscar decididamente la verdad y, cuando proceda, declararla. Lo que, todavía en la sociedad de la información, se sigue estimando como eminentemente subversivo es la capacidad de pensar por cuenta propia y de atreverse a decir lo que uno piensa. Tal es el resorte que impulsa la promoción y la participación en los medios que difunden las noticias y las ideas, así como el límite eficaz a la manipulación de las mentalidades. Aquí se encuentra la divisoria entre los dos modelos —el descendente de la colonización y el ascendente de la emergencia— a los que antes me refería. Y es justo en este terreno donde la capacidad de iniciativa de los católicos españoles debería experimentar un impulso de revitalización que nos alejara del letargo de la pasividad y del conformismo tan patentes hasta ahora.

El advenimiento de la sociedad del saber facilita poner un punto final a cierta fascinación del catolicismo español ante la política como actividad preferencial, explicable tal vez por las vicisitudes históricas de los dos últimos siglos. Sea cual fuere la explicación que se dé a tal fenómeno de supervaloración de la política, y el juicio que sobre él se emita, es preciso percatarse de que el actual sentido de la responsabilidad social, centrado en lo que hace un par de años llamé *nueva ciudadanía*, se ha desplazado de la articulación entre política y economía, típica de la sociedad industrial, y ha adquirido otros matices en la nueva galaxia de la sociedad del saber y de la mentalidad posmoderna.

Nos guste o no, el Estado ha dejado de ser el centro y el vértice de la vida social. Lo que tenemos en la actual sociedad compleja es una realidad multicéntrica y relacional, en cuya comprensión no se puede avanzar si se adopta una perspectiva unilateral o simplista, como es la que aportan los ejes *público/privado*, *Estado/individuo* y *Estado/mercado*. El Estado ya no es, por supuesto, el Absoluto objetivado de los idealistas románticos. Pero es que ni siquiera constituye el interlocutor único de todos los actores sociales, como entienden aún las ideologías de cuño liberal o socialista. En términos sistémicos, tomados de la sociología de Niklas Luhmann, habría que decir que el Estado es hoy una especie de «subsistema» organizador y

orientador. Mientras que, en los términos humanistas que yo prefiero emplear, el Estado tiene una función arquitectónica y de salvaguarda supletoria respecto a las iniciativas o subjetividades sociales. Más aún: la propia política ya no es —si es que alguna vez lo fue— la función social decisiva, ni en sí misma, ni en sus relaciones mutuas con la economía.

Desde luego, las innovaciones más interesantes del llamado «siglo breve» (1914-1989) no han surgido precisamente del ámbito político. Lo que la *ciudadanía posmoderna* —en su mejor sentido— ha captado con notable agudeza es que el parámetro clave para la comprensión actual de la propia ciudadanía es la *cultura*. Sólo desde esta dimensión básica —la ética y cultural— se puede entender el papel decisivo que a la «nueva ciudadanía» le compete en la sociedad del conocimiento, y cómo la religión —según puso de relieve Pannenberg— constituye un aspecto básico de las grandes articulaciones antropológicas.

La rigidez del constructo burocrático-mercantil, la interpenetración tan tupida hoy como ayer entre Estado y mercado, impide plantear de manera realista las relaciones entre lo privado y lo público, oscilantes siempre entre el oficialismo y su precario remedio, a saber, la privatización. No se advierte que la sociedad actual —cuya índole organizativa es la reticularidad compleja— impide de hecho una polarización tan esquemática entre mercado y Estado, indeseable también desde la perspectiva del despliegue de la libertad pública y la responsabilidad social. La propia concepción democrática de la ciudadanía demanda que se introduzca, al menos, un tercer término: el de la *iniciativa social*. Lo cual tiene la mayor relevancia, porque hoy sabemos que la clave para la solución de los problemas derivados de la creciente complejidad actual se encuentra precisamente en el aspecto relacional y ascendente que discurre desde la base ciudadana —desde «lo que pasa en la calle»— hasta las estructuras universales y abstractas de tipo político y económico. Y este es precisamente el dinamismo propio de las iniciativas sociales, que acontecen también —más o menos espontáneamente— en el terreno mediático cuando las fuentes antropológicas del saber no se encuentran cegadas o reprimidas.

Las iniciativas sociales son intervenciones de las solidaridades primarias y secundarias en el ámbito social. Superando el inicial es-

quematismo de la alternativa *privado/público*, cabe resaltar que la índole de las iniciativas sociales no es estrictamente privada ni propiamente pública. Se engarzan en las redes relacionales y multidimensionales que componen el entramado de la sociedad posmoderna. Y nos dan la clave para la comprensión de lo que significa la «nueva ciudadanía».

Lo que, de entrada, distingue a la nueva ciudadanía de la ciudadanía convencional (en sentido estrictamente moderno) es precisamente su estrecha conexión con la acción humana. Ser ciudadano no significa hoy principalmente pagar impuestos, recibir prestaciones sanitarias, tener la propiedad de un inmueble o vender unos títulos en la Bolsa. Ninguna de estas situaciones evoca en nosotros el sentido fuerte y sustantivo de la expresión «ciudadanía» que, si no quiere ser tautológico, se ha de referir al libre protagonismo cívico en la configuración de la sociedad.

Tal es la médula de lo que hoy muchos de nosotros queremos entender por «democracia». Si una sociedad democráticamente configurada no facilita y fomenta la activa intervención de los ciudadanos en proyectos de relevancia pública, y especialmente en aquellos más estrechamente relacionados con la generación y transmisión de ideas, la frustración que provoca es inmediata y continua, justo porque actualmente las responsabilidades y afanes que merecen el calificativo de «ciudadanos» o «cívicos» no son tanto de tipo político o económico como de índole preferentemente cultural, es decir, de creación de sentido y de autorrealización de la propia identidad.

Nada menos realista —en contra de lo que pudiera suponerse desde el pragmatismo dominante— que atribuir a estas dimensiones cualitativas y humanistas un carácter ornamental o adjetivo. Era el error típico de los grupos más conservadores de nuestra sociedad, musicalmente ciegos para todo lo que pudiera implicar reflexiones de cierta hondura filosófica. Error al que más recientemente se han sumado con entusiasmo de neófitos los sectores autoconsiderados como progresistas, que han creído ver en este chato utilitarismo un factor de modernidad, precisamente cuando el rasgo central de la situación presente es la crisis de la modernidad. Pero es que, además, lo que a duras penas se podía considerar admisible hace unas décadas, resulta hoy del todo contraproducente y extemporáneo. Porque, en la sociedad del saber, el recurso clave que defi-

ne la riqueza de las naciones ya no es la capacidad para producir y transformar materias primas, sino la densidad cultural y científica como caldo de cultivo para la generación de conocimientos nuevos. Y, por otra parte, los problemas más vivos que tenemos planteados en las sociedades del capitalismo tardío son precisamente de índole cualitativo y, por así decirlo, conceptual: la caída demográfica, los flujos migratorios, la mundialización, la marginación y disidencia interna, el terrorismo, la quiebra de la familia como institución, el espectacular descenso del nivel de la enseñanza, la corrupción económica y la crisis de la ética...

Como ha indicado el sociólogo italiano Pierpaolo Donati, la discriminación básica que delimita el concepto de ciudadanía ya no es la dicotomía *privado/público*, sino la de la contraposición *humano/no humano*. Por eso considero que la gran tarea que hoy es preciso acometer estriba en el descubrimiento y realización de un *humanismo cívico*, entendido como una nueva configuración de la responsabilidad ciudadana, que traslada el centro de gravedad colectivo desde las dimensiones tecnoestructurales a la base cultural y social, a esa fuente originaria de sentido que los fenomenólogos llaman «mundo de la vida».

El eje decisivo es ahora, insisto, el eje *humano/no humano*. Lo *humano* del humanismo cívico es el desarrollo de la persona en toda su envergadura cultural y social. Y lo *no humano* que se opone al humanismo cívico es la masificación alienante del individuo irresponsable que ya no sabe dónde está la fuente de una identidad en la que el factor religioso juega un papel clave.

La deshumanización que avanza en forma de consumismo desbocado, de intolerancia con emigrantes y extranjeros, de malos tratos a niños y mujeres o de corrupción económica parece correr en paralelo con un inesperado crecimiento de la ética. Pero, como acaba de señalar Robert Spaemann, el *boom* de la ética es sospechoso. Un castizo amigo mío lo había descubierto mucho antes porque lleva años diciendo que cuando oye hablar de ética echa mano a la cartera (para impedir que se la roben, claro). Especialmente significativo resulta el astillamiento de la moral en escuelas contrapuestas y en disciplinas deontológicas especializadas, generalmente de orientación pragmatista o consecuencialista. Algunos cultivadores de la bioética, de la ética empresarial o de la ética informativa, por ejem-

plo, no parecen muy interesados en lo que desde Aristóteles se llama «verdad práctica»; se han convertido más bien en algo así como intermediarios o negociadores entre quienes pretenden conseguir a toda costa la implantación de ciertas prácticas, tales como la experimentación con «células madre» extraídas de embriones humanos congelados, y quienes consideran que tal proceder atenta contra la dignidad humana. La clave no declarada de la mediación consiste en que, de entrada, se sabe que tal práctica se va a introducir, y la función de tales especialistas en cuestiones éticas consiste en lograr que tal proceso no sea traumático, gracias —por ejemplo— a la ficción del concepto relativista de «pre-embrión» que puede tranquilizar a los que mantienen una postura calificada de tradicionalista. Más, en el fondo, aún se encuentra uno de esos conceptos de matriz marxista, precipitadamente tenidos por superados, según el cual *lo que tiene que suceder, sucederá*.

Como recientemente ha demostrado la interesante polémica del presidente federal Rau con el canciller alemán Schröder, socialistas ambos, con posturas antitéticas respecto al tema que acabo de mencionar, este tipo de cuestiones tienen una extraordinaria importancia de índole cultural y ética, pero también económica, política y, sin duda, religiosa. Nada parecido se ha registrado en España y, lo que es más grave, resultaría insólito que llegara a desarrollarse una discusión de tal nivel intelectual, que implique a personas relevantes de la vida pública, y en la que los medios de comunicación social se abran a las diversas posturas mantenidas por sociólogos, filósofos, teólogos y científicos. Y aquí reside, justamente, esa índole ambigua y endeble de la actual estructura social española, que resulta tan inquietante para cualquier observador, sobre todo para los que podemos llegar a ser sus potenciales víctimas, por ejemplo, a través de la legalización de la eutanasia.

Bien entendido que lo sustancial y relevante para el presente discurso no es tanto la defensa de la vida humana como la función del pensamiento moral y religioso en una sociedad que se vacía a ojos vista de su *ethos* y no parece conseguir que sus medios de comunicación pública se abran a una discusión caracterizada por el pluralismo y el rigor intelectual. De ahí la necesidad patente de que se vayan estableciendo las condiciones de posibilidad para que empiece a hacer acto de presencia algo así como una «república de las letras», un

foro independiente de fomento del saber humanista y de discusión abierta de los temas más candentes. De ese foro se podría afirmar, de entrada, lo que el pensador polaco Leszek Kolakowski dice de la filosofía, a saber: «La filosofía no siembra ni recoge, sólo remueve la tierra». Si se lograra remover los espíritus aletargados y airear los ambientes enrarecidos, aun sin propósitos apologéticos, se habría prestado un auténtico servicio a la verdad, que siempre acierta a encontrar sus caminos cuando no se la hace prisionera de la injusticia, según la expresión paulina.

La constitución de este ámbito de discusión libre y abierta implica, sin duda, la promoción de medios de información colectiva y la participación más activa en los ya existentes. Pero su ámbito decisivo en la línea que vengo sugiriendo a lo largo de esta intervención mía, no es la comunicación misma sino justo la educación. La educación es decisiva en la sociedad del conocimiento precisamente porque en el ser humano no existe el saber innato o automáticamente transmisible. Como dijo Pero Grullo, «para saber, hay que llegar a saber». De ahí el fracaso de ese tipo de educación llamada «activa» que todo lo fiaba a la espontaneidad del alumno; y el hecho de que una de las «perlas» de la globalización sea la decisión de la Cumbre del Milenio, reunida hace unos meses en Nueva York, donde se decidió solemnemente instalar una terminal de Internet en cada una de las escuelas de los países subdesarrollados, sin preguntarse a qué red —estoy pensando en la eléctrica— se enchufaría el aparato y qué comerían los niños entre web y web.

Frente a la mera instrucción o ilustración, que responde al paradigma de la eficacia, la educación se inserta en el paradigma de la fecundidad, por caracterizar ahora de este modo los dos modelos a los que me vengo refiriendo. En rigor, el tema de la educación pone en vilo los problemas decisivos de la sociedad de la información sobre el trasfondo de la sociedad del saber. Porque para educar es preciso tener una idea clara de la naturaleza del conocimiento y del valor incondicionado de la verdad, así como de la dinámica histórica del saber, es decir, del papel de la tradición y del progreso en las comunidades de enseñanza y aprendizaje, cuya decisiva función ha subrayado Alasdair MacIntyre. La propia naturaleza de la ciencia entra, por tanto, en cuestión. Y también es patente la conexión entre la educación, por una parte, y la ética y la política por otra.



Pero más relevante aún es el hecho de que la educación representa la prueba de fuego de las diversas concepciones acerca de la sociedad y de la persona humana. Si tales concepciones están equivocadas, si no responden a la articulación real entre naturaleza humana y cultura, la educación —por decirlo así— «no funciona».

No es que se eduque equivocadamente, según valores deficientes, es que no se educa en modo alguno; se interrumpe la dinámica del saber, por no haber acertado a pulsar los adecuados resortes de la realidad misma. La realidad se puede transformar pero no se puede falsear. Aunque nosotros no lo seamos, la realidad es siempre fiel a sí misma. Tal es la vieja enseñanza de la metafísica realista, de la que —pese a la sucesión de idealismos, escepticismos y positivismos— podría decirse con Gilson que entierra a sus enterradores y renace de sus cenizas como el Ave Fénix, es decir, que permanece vigente en su incesante interrogar. Llegados a este punto —queramos o no— nos las tenemos que ver con la palabra «naturaleza», cuyo núcleo semántico está estrechamente ligado a la *fecundidad*. Como antes adelanté, una cosa es la eficacia y otra la fecundidad. La eficacia tiene que ver con la disposición objetiva de los medios. La fecundidad se refiere al logro real de los fines. Es cierto que sin un mínimo de eficacia no hay fecundidad posible, pero sólo la fecundidad asegura la eficacia a largo plazo, es decir, en términos históricos y culturales.

La eficacia viene hoy dada, preferentemente, por las nuevas tecnologías de la información y de la comunicación. Pero tales instrumentos sólo son humanamente relevantes si se ponen al servicio de la fecundidad, que estriba en el conocimiento y la sabiduría en conexión con el uso de tales medios; uso dirigido hacia la *paideia*, hacia la formación del hombre y del ciudadano, hacia la promoción del humanismo cívico. La clave del inmediato futuro residirá en la sabia articulación o sutura de los medios tecnológicos más avanzados con planteamientos educativos y culturales rigurosos, que estén atentos a las auténticas exigencias éticas que el propio avance del saber teórico y práctico lleva consigo.

Desde esta perspectiva, la correlación entre los dos términos del eje *humano/no humano*, antes aludido, deja de ser simple y exclusivamente bienintencionada. Y es que no se trata de la elemental contraposición entre lo positivo y lo negativo, pues en la actualidad la «humanización» no es un valor incuestionado, ya que puede equivaler a

informalidad, falta de exactitud o carencia de profesionalidad. Son aspectos que encontramos, por ejemplo, en la expresión «fallo humano», tan utilizada para explicar el origen de accidentes. En la terminología de Luhmann, lo *no humano* son los sistemas, de los cuales, evidentemente, es impensable prescindir a estas alturas, por ejemplo, en el campo de las nuevas tecnologías de la información. En cambio, lo *humano* es el medio social, llamado por él «ambiente». De manera que, sorprendentemente, según Luhmann, el hombre no formaría parte del sistema sino del ambiente. Esto resulta razonablemente escandaloso desde una perspectiva humanista, porque parece trivializar el papel de la persona en la sociedad; pero —como ha señalado Pedro Morandé— también contribuye a disolver el mito marxista de que el hombre está esencialmente constituido por las estructuras socioeconómicas. Se trata, en cualquier caso, de reivindicar frente a Luhmann la índole central y fundamental de la persona humana, pero sin desconectarla en modo alguno de los sistemas, fuera de los cuales pierde hoy toda eficacia y, en consecuencia, queda problematizada su posible fecundidad.

Lo más interesante de la nueva situación a la que nos estamos asomando, lo que nos ofrece una verdadera *oportunidad vital*, es que aceleradamente la *calidad humana* —es decir, la excelencia ética y cultural— se pondrá de manifiesto cada vez de modo más claro, gracias precisamente a la inmediatez y transparencia que pueden aportar las nuevas tecnologías de la información. Estas son las luces. Por motivos simétricos, el riesgo es también inminente y obvio: las maniobras de enmascaramiento y ensoñación pueden producirse con una contundencia inédita en una sociedad poblada de simulacros, donde las representaciones tienden a ocupar todo el territorio de la realidad. Ahora bien, cabe esperar que la propia rapidez de los ciclos comunicativos contribuirá al desenmascaramiento de la ilusión y a la vigilia de la inteligencia. Lo que aparecerá una y otra vez —ahora sin falsos elitismos ni vanguardias concienciadas— es la capacidad interpretativa de los usuarios, vale decir, su facultad de comprender panoramas complejos y velozmente mutables. Desde el punto de vista operativo, lo que tendrá más importancia será la capacidad estratégica para la comunicación, mientras que el poder para el acaparamiento de medios de información pasará a segundo término.

Al encaminarnos hacia una situación de esta traza, aumenta notablemente la relevancia de las minorías culturalmente bien preparadas, técnicamente capaces, intelectualmente activas y espiritualmente maduras. Desde esta perspectiva, no es impropio hablar —como se viene haciendo desde hace unos años— de la *minoría cristiana*. Lo que no tendría mucho sentido sería atribuirle a esta expresión un sentido cuantitativo y, además, positivo; como si resultara deseable que los cristianos fuéramos pocos y estuviéramos marginados, con la finalidad de evitar los riesgos del confesionalismo y la prepotencia. Para mal o para bien, tales riesgos han desaparecido en cualquier caso del mapa, y alancear a un muerto nunca ha sido una actividad muy airosa. No, el interés de la expresión *minoría cristiana* se lo proporciona su connotación cualitativa y el «factor sorpresa» —por decirlo en terminología táctica— que puede adquirir en un país en el que sociológicamente la mayoría, gracias a Dios, sigue siendo católica.

La virtualidad de la actuación de la *minoría cristiana* puede multiplicarse exponencialmente en la sociedad del conocimiento, en la que la capacidad de reproducir los ejemplares, atribuida por Walter Benjamin a la cultura moderna, ha perdido importancia en el paso del modelo industrial al modelo postindustrial, al relativizarse la economía de escala y aparecer técnicas productivas del tipo *just in time*, según las cuales el coste medio de un ejemplar no disminuye al aumentar el número de copias.

De manera curiosa e inesperada, a lo que esto nos conduce es a una reactualización del valor de los contenidos, porque es la calidad de una trama, de una historia o de una idea —y no su «reproducibilidad»— la que marca las distancias. Nadie se lo esperaba, pero resulta que en los medios audiovisuales el escritor, el guionista, ha pasado a ser la estrella. Para llenar tantos cientos de horas de tantas decenas de canales y emisoras hacen falta multitud de excelentes y prolíficos narradores, pues resulta que —al final— lo que nos sigue interesando a la gente corriente son las buenas historias. Hay una sorprendente y positiva recuperación del sentido de lo narrativo que, como ha señalado MacIntyre, indica una superación del objetivismo ilustrado y una renovación de la concepción teleológica, finalizada, de la realidad.

Sucede así que la gran tarea presente de la *minoría cristiana* es contribuir a la formación de escritores, de mujeres y hombres de letras,

que constituyen paradójicamente la profesión más necesaria en la era de las nuevas tecnologías, cuando simultáneamente se anuncia la irrupción de una cultura posliteraria. Resulta curioso que los grandes avances en las tecnologías multimedia se hayan producido, no tanto —como se esperaba— en el terreno del cálculo y la medición, sino en el procesamiento de textos, que ha popularizado el uso de los ordenadores personales y ha generalizado la «navegación» por Internet.

Otra de las paradojas de las tecnologías de la información y la comunicación está siendo la facilidad para la formación de «pequeños grupos» de investigadores e intelectuales, que pueden estar establemente conectados a través del correo electrónico y otros procedimientos semejantes. Quien prescindiera hoy de estos medios se convierte en una especie de ermitaño científico. Pero quien no tenga algún propósito de indagación o de acción al usarlos pierde lamentablemente el tiempo, según se ha demostrado que sucede abrumadoramente en algunas empresas multinacionales, donde al parecer el uso de Internet para cuestiones profesionales o técnicas supone el 14 por 100 del tiempo de utilización, mientras que la mayor parte del tiempo restante se dedica a la pornografía.

Como ha mostrado Hannah Arendt, las grandes transformaciones sociales y políticas siempre se han basado en movimientos estructurados en torno a grupos pequeños que reúnen simultáneamente propósitos de pensamiento y acción: son los *Räte* o consejos. Esta estructura se encuentra tanto en la revolución americana como en las revoluciones europeas. Pero en estas últimas se produce el fenómeno de que la revolución devora a sus propios hijos, o mejor, a sus propios padres, porque las células revolucionarias iniciales acaban siendo superadas en radicalidad por oleadas posteriores de vanguardistas que liquidan a sus mentores por considerarlos demasiado moderados. El caso más típico es el de los *soviets*, de quienes Lenin repetía que en ellos se habría de concentrar todo el poder, cuando lo que hizo fue disolverlos rápidamente por el procedimiento más expeditivo de todos. La estructura territorial y la mentalidad religiosa de las colonias norteamericanas permitieron que los consejos o estructuras similares perduraran durante todo el período bélico y revolucionario, hasta constituir la urdimbre misma de la democracia en América, según mostró luminosamente Alexis de Tocqueville.

De esta capacidad básica de asociación y de concierto de las libertades procede —nos guste o no— la indudable superioridad política de la democracia americana sobre la europea.

Pero lo que ahora me interesa subrayar es que las nuevas tecnologías de la información permiten articular una multiforme «conspiración civil», leal a la Constitución y al orden establecido, que empiece a convertir en realidad el paradigma de la sociedad del conocimiento, que viene a ser una especie de nueva Ilustración, tras rescatar al viejo Iluminismo de su interpretación modernizante. Lógicamente, ha sido en Estados Unidos donde se han ensayado por primera vez los aspectos externos de este procedimiento, con sorprendente eficacia incluso electoral, pero con la desgraciada circunstancia de que han sido grupos de fundamentalistas cristianos y de movimientos ultraconservadores quienes han utilizado Internet para establecer redes de acción y formación por toda la República.

En cualquier caso, el advenimiento de la sociedad de la información ha vuelto a poner en primer término la importancia del cultivo de las Humanidades. Porque el olvido de los saberes humanísticos conduce a la incomunicación, la incomunicación lleva al aislamiento, y el aislamiento al autismo social y a la docilidad que, al parecer, es de lo que se trata. La mejor manera de que nadie piense algo «políticamente incorrecto» —por ejemplo, que hay que tratar a los emigrantes magrebíes como seres humanos y a los ecuatorianos como hermanos de estirpe— es sencillamente que no piense. Y así tendremos la paz de los cementerios y de las cárceles.

Como ha advertido Jesús de Garay, las Humanidades facilitan que se logren cuatro metas educativas de la mayor trascendencia: 1) la comprensión crítica de la sociedad actual; 2) la revitalización de los grandes tesoros culturales de la humanidad; 3) el planteamiento de las cuestiones fundamentales que afectan a la vida de las mujeres y de los hombres, y 4) el incremento de la creatividad y la capacidad de innovación.

A mi juicio, resulta lamentable que una buena parte de las familias españolas —tan permisivas en casi todo— prohiban de hecho a sus hijos que lo desean el estudio de carreras humanísticas, porque temen que su futuro económico sea inferior al de los que siguen profesiones técnicas y administrativas. Parece que no le faltaba visión

de futuro a Edmund Burke cuando anunció que el dinero se iba a convertir en «el sustituto técnico de Dios».

De hecho, la España actual llama la atención a sus visitantes por su extremado materialismo y el desbordamiento de su capacidad de consumo. Continuamos ejerciendo nuestra proverbial tendencia a irnos a los extremos, y durante esta última temporada no precisamente hacia la consabida banda de los «valores eternos» de los que tanto se oyó hablar durante algunas décadas.

Esto nos sitúa a los católicos españoles ante una tarea en cierto sentido previa a la *nueva evangelización* que pide a todos los cristianos el papa Juan Pablo II, con especial intensidad al comienzo de este nuevo milenio. Es el empeño por elaborar y difundir una cultura humanista, en la que se afirme la primacía del espíritu sobre la materia, del hombre sobre las cosas, de la ética sobre la técnica. Porque pretender articular una visión cristiana de la persona sobre una concepción economicista y pragmática de la sociedad viene a ser manifestación de un cinismo como el que denuncia actualmente el pensador esloveno Slavoj Žižek. Yo no tengo nada contra el libre mercado y la economía de empresa, pero no soy tan ingenuo como para pensar que la concepción neoliberal dominante esté inefablemente exenta —por utilizar una expresión de mi maestro Antonio Millán-Puelles— de connotaciones crudamente insolidarias y utilitaristas.

La emergencia de las iniciativas sociales no mercantiles —del tipo fundaciones, organizaciones no gubernamentales, movimientos de voluntariado, asociacionismo *non profit*, etc.— debe contribuir a elaborar un nuevo *ethos* civil de la producción, distribución y consumo de noticias y programas de información o entretenimiento, permitiendo que los usuarios participen activamente en el ejercicio de estas funciones, o que en todo caso sean capaces de una asimilación crítica de los mensajes, a través, por ejemplo, de asociaciones de clientes y consumidores que pongan coto a los distintos tipos de manipulación y defiendan los derechos humanos de la ciudadanía.

La existencia de una opinión pública libre y madura es el presupuesto sociológico para la constitución de una sociedad civil activa y autónoma, sin la cual la democracia es poco más que un remedo. Como todos sabemos, el sistema de los *mass media* responde hoy a criterios bien distintos. Responde a imperativos de beneficio, de audiencia, de manipulación del consenso para fines políticos, es decir, bási-

camente a objetivos que se integran en el mercado y en el Estado. Con frecuencia, en lugar de informar, se desinforma, y se hace conscientemente, voluntariamente, con finalidades ocultas. Uno de los mayores riesgos para la sociedad civil se encuentra en que no consiga que los medios de información sean gestionados por sujetos civiles y con modalidades civiles. Supone un gran perjuicio que tales instituciones clave de la democracia estén sometidas a presiones procedentes de otros campos y a operaciones en las que se ventilan intereses heterogéneos. Por eso es tan relevante reconducirlas al terreno que les es propio: al campo del conocimiento y de la cultura.

Ciertamente, la difusión de nuevos medios electrónicos supondrá a la larga la ruptura de los monopolios encubiertos que hoy padecemos. Pero lo cierto es que, hoy por hoy, ni Internet ni otras vías semejantes suponen una alternativa a la prensa, la radio o la televisión. Presentan la gran ventaja de facilitar la intervención de grupos y personas individuales que pueden situar sus mensajes en la red, pero carecen todavía de la amplitud de temática y de la universalidad de audiencia que han alcanzado hace tiempo los *mass media*.

En la sociedad de la información y el conocimiento, el valor por antonomasia debería ser la verdad. Y por eso lo más notorio de una configuración social en la que el saber constituye su misma médula estriba en que la cuestión de la verdad se ha trivializado. Lo más grave no es que se mienta con demasiada frecuencia, sino que en cierto modo se vive de la mentira. Se da por supuesto que lo que se dice y se mantiene como cierto no es precisamente lo verdadero, sino lo plausible, lo conveniente, lo admitido, lo correcto... La pretensión de encaminar toda la vida hacia la verdad se considera utópica e, incluso, perjudicial. Porque mantenerla conduciría a posturas arrogantes, totalitarias e incluso fundamentalistas. La verdad resulta peligrosa: es preciso sustituirla por variantes más ligeras y menos comprometidas.

Si la entraña de la democracia es el diálogo, entonces —así piensan no pocos— es preciso ser moderadamente relativistas, porque tal parece el único modo de mantener una postura sin pretensiones absolutas, que evite ofender a quien sostiene otra contraria a la mía. Como dice Claudio Magris, toda opción categórica lleva consigo la conciencia del agravio a quien ha preferido otra distinta o enfrentada a aquella. La relativización de todos los valores se presenta como

la única posibilidad de superar ese mal radical que implican las concepciones morales absolutas, la única forma de abandonar la conciencia de culpa que acompaña a toda actuación seria, para alcanzar una «nueva inocencia».

Según mantiene Gianni Vattimo, el más conocido representante del «pensamiento débil», se trata de proceder a la reducción final de todo valor de uso a valor de cambio. Liberados los valores de su radicación en una instancia última, todos se hacen equivalentes e intercambiables: cada valor se convierte en cualquier otro, todo se reduce a valor de cambio y queda cancelado todo valor de uso, toda peculiaridad inconfundible o insustituible. Economicismo y relativismo se dan la mano. Cualquier realidad se puede convertir en cualquier otra y adquiere de este modo la naturaleza del dinero que puede ser permutado indiferentemente por cualquier cosa. La apoteosis del mecanismo del cambio, extendido a la vida entera, celebra la desposesión de la persona, a la que se arrebatara radicalmente su dignidad.

Todo intento de restablecimiento social del valor absoluto de la persona humana será considerado, entonces, como una agresión injustificable y resultará, por lo tanto, ignorado o, si esto no es posible, duramente combatido por los medios de información, por el Estado, por el mercado y por la entera cultura dominante.

Hoy resulta intempestivo —arriesgado incluso— apelar a una fundamentación metafísica y antropológica para salir al paso de un relativismo moral que se presenta como esa «nueva inocencia», situada más allá del bien y del mal. Estamos acostumbrados a aceptar la visión oficial del relativismo como algo ingenuo y hasta divertido, que contrasta con los ceños fruncidos del fanatismo y la intolerancia, condensados precisamente en el rótulo «fundamentalismo». La levedad del permisivismo convierte a la ética en estética, o incluso en dietética, porque los únicos mandamientos incondicionales son actualmente los del disfrute dionisiaco y los de la higiene puritana. Como dice de nuevo Magris, los nuevos personajes, «emancipados con respecto a toda exigencia de valor y significado, son igualmente magnánimos en su indiferencia soberana, en su condición de objetos consumibles; *son libres e imbéciles*, sin exigencias ni malestar, grandiosamente exentos de resentimientos y prejuicios. La equivalencia y permutabilidad de los valores determinan una imbecilidad generalizada, el vaciamiento de todos los gestos y acontecimientos».



Sólo que, al convertir incluso a las personas en objetos consumibles, el relativismo consumista adquiere una deriva cruel. Porque habría que caer en la cuenta de que lo que el permisivismo permite es justamente el dominio de los fuertes sobre los débiles, de los sanos sobre los enfermos, de los ricos sobre los pobres, de los integrados sobre los marginales. El relativismo ético absolutiza los parámetros culturales dominantes. Lleva, así, a un acomodo a las fuerzas en presencia que acaba por anestesiar la capacidad de indignación moral.

Él coraje ético es necesario para proclamar que la verdad es la perfección de la persona humana que sólo puede mantenerse desde una renovación de la comprensión del ser del hombre. Sin el campo de juego que abre el amor a la verdad, la libertad humana se ve ahogada por el temor y el sentimentalismo, por el sofocante encapsulamiento afectivo del subjetivismo o por la violencia que se desprende del pragmatismo.

Esta valentía civil de anteponer el valor de la verdad a cualquier conveniencia pragmática es la característica fundamental de la minoría cristiana. Constituye su honor y su carga. Si no fuera para decir la verdad, poco interés tendría para los católicos su presencia en los medios de información, ya que no harían más que aumentar la ceremonia de la confusión. Naturalmente, tal exigencia es perfectamente compatible con el pluralismo de opciones y de opiniones —es más, lo exige—, ya que el avance hacia la verdad ofrece muchos caminos y la mayor parte de las cuestiones en discusión presentan un carácter opinable. Ahora bien, un pluralismo que condujera al relativismo dejaría de poseer interés y, en último análisis, se autoeliminaría.

La *Wertfreiheit* o neutralidad valorativa —ya propugnada por Max Weber para las ciencias positivas— no es ni siquiera viable. Porque, como ha dicho Hilary Putnam, sin valores no tenemos ni mundo ni hechos. Una democracia sin valores, inmersa en la incertidumbre moral y en la contingencia política, tiende a convertirse en un totalitarismo visible o latente. Ya Tocqueville —más actual ahora que nunca— advertía que el fundamento de la sociedad democrática estriba en el estado moral e intelectual de un pueblo. Desde luego, el fundamento de la democracia no puede ser el relativismo moral, aunque sólo sea porque el relativismo —como ha mostrado Millán-Puelles— no fundamenta nada. La condición de posibilidad de

la democracia es el pluralismo, que viene a reconocer los diversos caminos que la libertad sigue en su búsqueda de la que podríamos llamar «verdad política». En definitiva, la democracia no puede florecer si se considera que es el régimen de la incertidumbre, la organización de la sociedad que permite «vivir sin valores». Y si los medios de comunicación social se atuvieran a esta pobreza ética, si cayeran en el vulgar error de pensar que las convenciones excluyen las convicciones, serían parte del problema que plantea la penuria moral de algunas versiones de la democracia, y desde luego no serían parte de la solución.

Como conclusión final de estas reflexiones más abiertas que categóricas, pienso en alto que esta no es la hora de las reivindicaciones o de las quejas formuladas ante instituciones políticas o económicas anónimas, altamente entrenadas en el ejercicio de hurtar el cuerpo a cualquier petición que puedan considerar gravosa en términos electorales o financieros. Esta es la hora de la responsabilidad cívica, de la libre iniciativa de los ciudadanos de a pie, dispuestos a no hacer dejación de sus derechos y, sobre todo, de sus deberes a la hora de configurar libremente la sociedad en un sentido que respete la dignidad de la persona humana, la justicia social y la solidaridad imprescindible en un mundo globalizado. Las nuevas tecnologías de la información ofrecen medios de extraordinaria eficacia que han de adquirir la fecundidad de un conocimiento sapiencial cuyo núcleo presente una índole cultural, ética y religiosa. Los cristianos, en concreto, no podemos resignarnos al papel de convidados de piedra en una sociedad pluralista y compleja que está sedienta de orientaciones y criterios. Mimetizarse con un ambiente relativista para hacerse perdonar las propias convicciones no suscita precisamente el respeto, sino más bien la compasión. Y esta activa responsabilidad adquiere especial urgencia en la sociedad del conocimiento, donde el hallazgo y la difusión de la verdad ha de ser el valor primero.

Verdad que no es imposición de intereses contingentes ni defensa de prejuicios ideológicos. Verdad que es liberar el dinamismo y la luminosidad del ser de las cosas. Verdad que es encontrarse con nuestros semejantes en un diálogo rebotante de comprensión y apertura. Todo lo cual no encuentra expresión más feliz y exacta que la de este lema paulino: «Hacer la verdad en el amor».

## LA FE Y LA SOCIEDAD DE LA INFORMACIÓN

Por ROCCO BUTTIGLIONE

Ex ministro delle Politiche Comunitarie

### «Debo saber lo que quiero saber»

El tema que me confiaron es la fe y la sociedad de la información. Yo tengo un poco de confusión porque no sé bien si me convidaron como ministro o como profesor, y, siendo la misma persona, en la primera parte hablaré un poco más como profesor y en la segunda, un poco más como ministro. Como profesor, ustedes saben que los filósofos tienen un defecto fundamental, un vicio, desde tiempos de Sócrates: este vicio es el de convertir en un problema lo que parece ser muy bien conocido y evidente a todos. Saben que Sócrates se iba a las calles de Atenas, preguntando siempre: ¿Qué es esto? ¿Qué es la justicia? ¿Qué es la verdad? ¿Qué es? Y todos —explica algunos siglos después San Agustín—, antes de la pregunta, creían conocer qué es la esencia, y frente a la pregunta descubrían que no lo sabían tan exactamente. Por eso yo no me resisto a la tentación de comenzar mi ponencia preguntando: ¿qué es esta sociedad de la información?, ¿de qué hablamos?, ¿qué pensamos exactamente cuando utilizamos este lema sociedad de la información?

¿Hubo antes de esa sociedad de la información otra sociedad que no era sociedad de la información? Y ¿qué sociedad era la sociedad que no era sociedad de la información? Debemos pensar que, en esta nueva sociedad de la información, sirven, tienen vigencia, otros valores, otras verdades que en la sociedad anterior que llamaremos la sociedad de la no-información.

Yo tengo algunas dudas sobre eso; me parece que esta idea que continuamente sale en la discusión de «que vivimos un tiempo totalmente nuevo, que todo el pasado ha perdido su sentido y que no podemos aplicar a la sociedad presente criterios que sirvieron antes pero no valen más», todo eso es efecto de una idea de modernidad

entendida como ruptura total con el pasado: así que en la modernidad vive un hombre nuevo, que no es el hombre de antes, y para este hombre nuevo sirve una sabiduría que no es la sabiduría que hemos conocido en el pasado.

Yo tengo otra idea diferente de la modernidad, como saben los que conocen a mi gran maestro Augusto del Noce. Él explicó que no existe esta fractura total entre el pensamiento antiguo y la modernidad, entre la sociedad de hoy y la sociedad del pasado. Hay una continuidad, una continuidad problemática; hay una única verdad del hombre, a la que nos acercamos de manera diferente en tiempos diferentes de la vida y en tiempos diferentes de la historia de la civilización. Pero diferentes son las civilizaciones y única es la verdad del hombre, y yo creo que la información es un elemento básico de todas las sociedades.

Nunca hay una sociedad sin información. Veamos un ejemplo: pensemos en un autor que no habla tanto de la información, sino de decisión, Carl Smith. Si pensamos en él, ¿cuál es la precondition de la decisión? La decisión tiene como precondition la información y el juicio. Cada sociedad en la historia, todas las civilizaciones de la historia viven este proceso.

Está en primer lugar la información, saber lo que pasa; en segundo lugar está el juicio, hacerse un juicio sobre lo que pasa, lo que se dice, lo que es verdad y lo que no lo es, y, por fin, la decisión. El hombre se informa, formula un juicio y toma una decisión, y también las sociedades actúan de la misma manera.

Tampoco resisto la tentación de hablarles de otra autoridad, hoy menos bienamada que Carl Smith, y para algunos de nosotros quizá aún más importante, que es Santo Tomás de Aquino. Santo Tomás dice que el hombre es un ser inteligente y libre, y además explica que es inteligente para juzgar, y libre para decidir.

Hay un aspecto empírico del conocimiento. Está el juicio y está la decisión: es la manera en que funciona el hombre. En el juicio está la información, el saber lo que pasó, no puedo juzgar lo que no conozco.

### Dimensión empírica del conocimiento

Necesitamos conocer para juzgar y para actuar; este es el proceso en la vida del hombre y de la sociedad. Es evidente que entre estos conceptos hay una relación estrecha. Si el conocimiento está equivocado, es muy difícil que el juicio pueda ser verdadero. Santo Tomás diría que acaso puede ser verdadero, pero en principio no. Si la información está equivocada, el juicio también estará equivocado y también la decisión estará equivocada. Santo Tomás explica que el hombre no tiene responsabilidad moral por el error cuando el error es invisible, cuando la información original estaba equivocada. Él nada pudo hacer para tener una información más cualificada, correcta. Es tan dependiente el hombre de la información... Un hombre y una sociedad funcionan bien si el sistema información-juicio-decisión se centra en la verdad.

No digo si la información es verdadera. Como ustedes saben, entre los periodistas hay un debate. Hay algunos que dicen: «La información verdadera no es posible», y en cierto sentido tienen razón: la verdad no es algo que uno puede tener en su mano, y la idea de una información totalmente objetiva no puede tener realidad, porque cada uno de nosotros está situado en el tiempo y el espacio y ve las cosas desde un punto de vista. Pero una cosa bien diferente es reconocer que la verdad absoluta está más allá de la capacidad del hombre: sólo Dios conoce la verdad última, y otra cosa es decir que no hay una verdad que el hombre puede conocer, que no podemos aproximarnos a la verdad y que la verdad no es una idea regulativa, como dice Kant; en este punto, no en otros, Santo Tomás de Aquino estaría muy probablemente de acuerdo con Kant. La verdad en la vida del hombre es una idea regulativa, e intentamos aproximarnos a la verdad en la medida de lo posible. Una sociedad en la que no existe este ideal de la verdad como centro de la información del juicio y de la decisión es una sociedad enferma.

Espero que todo lo dicho no se disuelva ahora por el hecho de que quiero citar a una autoridad a la que muchos, en nuestro tiempo, no aman demasiado: Juan Pablo II. Si ustedes leen su encíclica *Veritatis splendor*, ven que su centro es exactamente esta idea: que información, juicio y decisión se unen en la verdad, se centran en la verdad, la verdad es la idea regulativa, es un proceso. No pretendemos

poseerla, sabemos que siempre la verdad nos trasciende, pero... el sentido del proceso información, juicio y decisión es la idea regulativa de la verdad.

De verdad hablamos en dos sentidos; o digamos que hay dos tipos fundamentales de verdad: está la verdad empírica de la información: «Yo digo que pasó esto»; «El profesor Buttiglione habló en esta aula a las 13.55 del día de hoy». Esto es un hecho empírico, puede ser cierto y puede no ser cierto, y no se puede saber a priori; hace falta el testimonio de los que estaban aquí.

Vivimos en un mundo de verdades empíricas. Pero hay también otro tipo de verdad: una verdad anterior a los criterios de juicio. El hombre tiene en su corazón algunos criterios fundamentales de juicio, algunas demandas fundamentales de sentido y algunos criterios fundamentales que organizan su conocimiento y organizan los materiales empíricos. Pondremos un ejemplo, un criterio apriórico: «El profesor Buttiglione no puede al mismo tiempo estar aquí, en este día, a las 13.55, hablando en esta Universidad, y en el Consejo de Ministros en Roma en el mismo momento, en el mismo tiempo»; no es posible que esté en dos lugares al mismo tiempo. Este es un criterio que nos permite organizar el conocimiento empírico.

Los criterios de juicio nos permiten interpelar a la dimensión empírica y organizar los materiales empíricos, porque los materiales empíricos son infinitos. Hay un ejemplo que utilizaba siempre el profesor Popper que, como filósofo, tiene algunas objeciones en su contra, pero como profesor, era un gran profesor. El profesor Popper, cuando tenía que explicar qué es la observación empírica, decía a los estudiantes: «Y ahora..., ustedes observan, y escriben lo que observaron...», y se callaba durante diez minutos, quince minutos, y después preguntaba: «Bueno, tú, Gianni, ¿qué observaste en este cuarto de hora?». Casi siempre el estudiante no sabía cómo contestar, y los más inteligentes preguntaban: «¿Pero... qué tenía yo que observar?». Porque, para observar, es necesario dirigir en un sentido la atención hacia un fenómeno que hay que observar, porque no puedo observar al mismo tiempo todo lo que acontece.

## Seleccionar

Observar es seleccionar. En este momento yo espero que ustedes me estén observando a mí. Espero que no estén observando el tapiz de enfrente, o las ventanas, o las banderas del estrado u otras cosas que están aquí, o el rostro de todos los seres humanos que están en esta aula. Observar es seleccionar. Si uno intenta decir todo lo que acontece, el resultado es que el cuento será más largo que la vida. Si uno intenta contar toda la vida, el cuento será más largo que la vida y eso no es posible.

Y ¿con qué criterio seleccionamos? ¿Cuál es el criterio de la selección para ordenar la experiencia? Para juzgar tengo que saber qué tipo de información necesito. Los criterios del juicio son también los criterios de la selección de la información. Debo saber lo que quiero saber. Eso lo saben muy bien los profesores que hablan con un estudiante que tiene que hacer una tesis y tiene que leer muchos libros, y el problema es que sepa lo que tiene que buscar en los libros. Porque, para resumir el libro, hay que saber lo que es importante y lo que no es importante, según mi criterio, para el problema específico que estoy estudiando.

El problema del criterio de juicio es el problema fundamental; tengo que saber lo que quiero saber, y el criterio de la información es cuál es la información relevante y cuál es la información no relevante. La organización de la información depende de los criterios de organización de la información. Esos criterios nos dicen cuál es la información relevante.

Si todas las sociedades necesitan información, ¿en qué sentido la nuestra es, de manera particular, una sociedad de la información? Este es el momento en el que los americanos dirían que yo tengo que dejar el papel de filósofo y entrar más en el tema político; pero creo que es importante tener ideas claras, porque así, si eso está claro, podemos formular una pregunta más práctica: «Si todas las sociedades necesitan información, si todas las sociedades son sociedades de la información, ¿en qué sentido nuestra sociedad es, de manera particular, una sociedad de la información?». Puede ser que sea a causa de un exceso de información y por una falta de criterios de juicio.

En otras sociedades el problema fundamental era el de tener la información. Los que tenían el poder no daban la información a los no poderosos, y la información es poder, por supuesto. Por eso la lucha por la libertad de la prensa fue un elemento fundamental en la lucha por la democracia. Si no tiene información, el pueblo no puede juzgar; si no tiene posibilidad de juicio, no puede ser soberano. La soberanía del pueblo implica la libertad de la prensa. Todo el siglo XIX es un siglo de lucha por la libertad de la prensa. Y los poderosos no quieren dar la información a todos. Me parece que hoy estamos frente al mismo problema, pero de una manera diferente.

Hay un cuento de Gilbert K. Chesterton; no sé si es popular aquí en España, espero que sí, porque lo merece. En este cuento, Chesterton nos presenta al padre Brown, un cura que es contemporáneamente detective, y como siempre hay un asesinato. Un hombre mata a otro hombre y tiene el problema de que no quiere que se descubra el asesinato; ¿cómo hace para ocultar lo ocurrido? Están en tiempo de guerra y él manda una brigada de lanceros. En un ataque desesperado, muchos mueren, casi todos, y entre tantos muertos no se ve al muerto que fue asesinado. Podemos tener dificultad de entender y de estar informados porque no tenemos información o porque tenemos demasiada información y no tenemos la posibilidad de procesar la información de manera que nos permita identificar la información relevante. La sociedad en que vivimos es una sociedad en la que hay un exceso de información, tanta información que es muy difícil calificar la información, distinguir la cierta de la no cierta y entender cuál es la que realmente necesitamos.

Vuelvo nuevamente a mi experiencia como profesor. Cuando comencé como profesor en la universidad, los estudiantes tenían que hacer una tesis; el problema fundamental era la bibliografía, y venían con una bibliografía muy pequeña; yo les daba información ulterior para ampliar la bibliografía. En los últimos años, el problema fundamental está siendo todo lo contrario; a través de Internet llegan con una bibliografía enorme. El problema es ayudarlos a ver lo que es relevante de esta bibliografía, lo que tienen que leer, lo poco que tienen que leer y lo mucho que no tienen que leer, porque es material de mala calidad. El exceso de información hace más difícil la identificación de la información relevante. En Internet encuentro muchas cosas, pero la mayoría no tienen un origen controlado y es



posible que sean ciertas o igualmente posible que no lo sean; y entre las que son ciertas, muchas son irrelevantes, no importantes. El problema es identificar lo que es importante.

### La sociedad del cotilleo

De esta forma, el cotilleo ocupa el lugar de la discusión y de la búsqueda de la verdad. La sociedad de la información corre el riesgo de convertirse en la de la información del cotilleo. Umberto Eco, en *El nombre de la rosa*, explica muy bien esta sociedad del cotilleo. ¿Cuál es el centro del libro? El problema de la risa, el hombre que, a través de la risa, es capaz de no dar importancia a todo lo que pasa. La risa es un acto a través del cual nosotros, de alguna manera, negamos la seriedad, la trascendencia del hecho al que estamos enfrentados. Una sociedad de la risa generalizada es una sociedad en la que el cotilleo triunfa, y la situación es de cabaré. Si ustedes consideran la sociedad de hoy, todo se convierte en cabaré. La política se convierte en cabaré, también la religión algunas veces. Es relevante lo que está en el cabaré, diríamos en los llamados *talk shows*. Ese es el sueño de construccionismo; todo el proceso de construccionismo religioso llega a la sustitución del cotilleo por la búsqueda de la verdad.

La sociedad de la información es, en este sentido, la sociedad de la desinformación por exceso de información. La información falta porque no hay información, o tal vez porque hay demasiada, y no hay instrumentos para distinguir entre la información relevante y la no relevante, y el rumor, en el trasfondo, sumerge las voces que intentan comunicarse.

Todos hablan y nadie escucha. Algunos *talk shows* en la televisión dan exactamente esta impresión, todos hablan y nadie escucha y no se entiende, y no hay comunicación. Cada uno dice su propia verdad, pero no hay una verdad común, ni tampoco el esfuerzo de constituir esta verdad común. Heráclito escribió: «La mayoría de la gente vive fuera de la búsqueda de la verdad, como si cada uno de ellos tuviese su verdad propia, sólo de él, que no se puede comunicar, o si se comunica se hace de manera autoritaria, no entra en la dialéctica, el diálogo, la comunicación».

¿Saben ustedes cómo se dice propio en griego? Idios, y de ahí viene la palabra idiota, que es igual en italiano que en castellano. El idiota es el hombre que vive cerrado en su propia verdad porque no hay una verdad común con otros; un poco el ideal del constructivismo o del relativismo absoluto. Porque relativismo no significa que no hay verdad, significa que cada uno determina arbitrariamente su propia verdad que no es comunicable a otros, y eso significa el fin de la dialéctica. La dialéctica, que es la comunicación, la formación del discurso común.

En este caso todo es información y nada es comunicación. La información no tiene la posibilidad de hacerse comunicación. Se informa, pero no se comunica. ¿Qué tiene que ver esto con la fe? Hablaremos después de esto, pero creo que hay aquí un elemento importante. Donde no hay comunicación tampoco es posible la comunión, el ser una cosa sola, cuando la palabra es el medio para la comunicación de la persona. Porque la palabra comunica información, y a través de la información, pero comunica también a otro. Tomamos una, dos, tres palabras tan sencillas como yo te amo. Cuando un joven dice esas palabras a una joven: yo te quiero, yo te amo, esa es una comunicación informativa, pero es mucho más. La persona se comunica a sí misma a través de la información. Y la Iglesia es una comunicación de personas, y Dios mismo es una comunicación de personas. La Trinidad, el centro de la fe católica, es la idea de una comunicación de personas, y la esperanza cristiana es participar de esta comunicación de personas. La sociedad en la que se cierra la comunicación, porque se pierde la verdad, es una sociedad en la que se hace más difícil —nunca imposible— el conocimiento de Dios.

¿Cuál es la defensa contra el predominio absoluto y la dictadura del cotilleo, de la información que no tiene como referencia la verdad, sino que está desligada de la responsabilidad frente a la verdad? La primera defensa es la formación de una mentalidad de cultura crítica, y eso es tarea específica de la escuela y de la universidad.

Hay un librito de John Henri Newman que me parece fundamental, y creo que todos los universitarios tienen que releerlo. Todos los universitarios católicos tienen que releerlo, porque se supone que ya lo han leído, y los otros tendrían que leerlo. La tarea primaria de la universidad es la sistematización rigurosa de los valores vitalmente

comunicados. Newman plantea la cuestión: ¿Cuál es la diferencia entre un hombre muy inteligente y un universitario? Un hombre muy inteligente tiene muchas ideas, pero no tiene un hábito crítico para organizarlas. No tiene un hábito crítico frente a cualquier experiencia nueva, la lectura de un libro, algo que acontece en la vida; no tiene la aptitud de formular la pregunta ¿qué es esto? Y ¿cómo esto está relacionado con las otras experiencias que tengo? Esta nueva información, ¿en qué relación está con lo que ya conozco?, ¿lo contradice?, ¿no lo contradice?; y ¿cuál es el origen de esta información?; ¿es una información probable, posible, o es una información que no es cierta? Esta aptitud de verificar críticamente, para la formulación de una visión coherente de la realidad, en la medida de lo posible, nos permite saber lo que pensamos. Al menos el universitario debería siempre saber, si no lo que es cierto, al menos lo que piensa.

Muchas veces vemos que la gente no sabe lo que piensa, que pasa de una opinión a otra opinión, porque no hay el esfuerzo de construir una convicción más allá de la opinión momentánea. Pensar no es tener opiniones, existe esta palabra tan mala: opinionista (columnista de opinión). Los que escriben en los periódicos tienen opiniones; no es bueno tener sólo opiniones. Tendrían que tener convicciones. La convicción es el resultado de un proceso crítico sobre las opiniones, y esa es la gran opinión de Newman y antes de Newman. Esa es la tarea de la universidad; por eso necesitamos también una política de la escuela y de la universidad que defienda su fundamental vocación humanística.

Eso tiene otro lado: para entender la verdad, hay que ver cuál es la falsedad opuesta que negamos. Decimos que la universidad tiene una vocación humanística. Negamos que la función de la universidad sea la formación profesional. La tarea de la universidad no es preparar a los jóvenes para el trabajo. La preparación para el trabajo es algo diferente, que está ligado con la universidad, pero que se hace en la relación con las empresas.

En Estados Unidos, en la universidad norteamericana, el MBA (el Master for Business Administration) no es el máster académico. Hay tiempo en la universidad para la formación de la formulación crítica, y está el MBA, que es el puente entre la universidad y el mundo del trabajo. En Italia —no sé en España—, muchas veces no hay

una posición clara sobre esto; se intenta que la universidad sea también lugar de formación profesional. Los resultados no son buenos porque lo que es necesario en el trabajo lo sabe la empresa, y la formación profesional de tercer nivel, de nivel alto, se hace con la empresa, y cuando yo organizo un MBA, un máster de formación profesional de alto nivel con el Ministerio para la formación de managers europeos, con algunos bancos, yo sé que puedo hacerlo hoy y que el próximo año muy probablemente tendrá que ser una cosa diferente y, por supuesto, en cinco años tendrá que ser una cosa diferente, porque lo que será necesario, la necesidad que llega del mundo del trabajo en cinco años, es muy diferente de la que es hoy, y corremos el riesgo de una universidad que no realice bien una formación profesional y que no forme a la persona.

Por supuesto, la formación humanística no está en contradicción con la formación científica. Las ciencias naturales son parte de una formación humanística porque tienen, quizá en medida superior que algunas de las ciencias humanas, este elemento fundamental del método. Aprender a pensar, a construir el método crítico, se puede aprender estudiando filosofía o medicina, filología o física nuclear, pero fundamentalmente siempre es lo mismo con diferentes caminos hasta la misma verdad. La verdad como hábito, la aptitud de pensar. Creo que la sociedad de la comunicación necesita hoy una formación universitaria fuerte: la tarea específica de la institución universitaria para permitir procesar lo que pasa en la televisión, lo que pasa en los medios de comunicación, en la idea regulativa de la verdad.

En segundo lugar, creo que sería interesante hacer una tentativa de traducción de Shakespeare al castellano de hoy, el Shakespeare de *Hamlet*: «Hay más cosas en la tierra y el cielo de las que están en tu filosofía», pero yo creo que hoy sería mejor traducirlo de otra manera: «Hay más cosas en la vida, en el mundo, de las que se pueden decir, o de las que caben en un cabaré, o en una transmisión del Gran Hermano».

Parece que hoy el ámbito de la comunicación está restringido a lo que se puede decir en este nivel en que todo el exceso de información converge en una comunicación subyacente. No hay tiempo para profundizar nada, y todo lo que se dice es también verdad en parte. Pero reflexionar en qué medida es cierto esto o lo otro, no es

posible, porque el tiempo para profundizar falta, y la atención se dirige en otra dirección. No todo en la vida es fácil, y vale la pena realizar algún esfuerzo para entender la vida.

### **El gusto de tomar la vida en serio**

Pero, para que esto sea posible, es necesario encontrar el gusto de tomar en serio la vida. Porque la precondition de todo es un sujeto humano que tenga el gusto de poder vivir en serio. La comunicación superficial incrementa la superficialidad del sujeto, que originariamente tiene su raíz en el hecho de que el sujeto es un sujeto superficial, que la familia, que es la primera unidad de información-comunicación, no consigue comunicar el gusto de la búsqueda de la verdad, que la vida es una cosa seria y que todo lo que es serio es bueno.

Hay un tiempo en la vida en que todos nosotros somos muy frágiles; cuando uno es adolescente, debe escoger un camino en la vida, tiene unas ilusiones que quiere hacer realidad, y en este momento siempre hay dos posibilidades: la realización real de un camino en la vida, que significa trabajo; nada de lo que deseamos se hace realidad sin trabajo. El otro camino es la ilusión, la satisfacción de los impulsos de manera ilusoria. Un ejemplo, hay un buen romanticismo y un romanticismo malo. ¿Saben ustedes por qué, en gran parte de la obra de los poetas románticos y de los autores románticos, el amor es infeliz? ¿Qué falta en el autor romántico, y hay sólo en pocos, entre ellos el italiano Alessandro Manzoni? Falta el trabajo. Esta gente no trabaja, y el sueño se hace realidad a través del trabajo. El de Alessandro Manzoni es uno de los poquísimos casos en que el poeta romántico nos presenta gente que trabaja, y que lo hace con mucha fatiga, pero aquí el sueño se hace realidad.

Nosotros tenemos un sistema más metodológico en el que la función fundamental de los medios es la de convocar a la gente para ver, no una comunicación educativa, sino un mensaje publicitario; y para ayudarlos a ver el mensaje publicitario es muy normal entrar en una alianza, no con el esfuerzo del joven para construir su personalidad a través del trabajo, sino con la parte de él que busca una satisfacción sustitutiva. Sin trabajo, tenemos la impresión de una satisfacción que no hay, y la dimensión de la verdad queda oculta. Yo

creo que ese es el segundo problema fundamental que tenemos hoy en la política. Necesitamos una política de la comunicación y de los medios de comunicación. ¿Hay cosas que se deben excluir de la comunicación? Naturalmente. Hace algunos años, muchos decían: «No, todo debe estar en el sistema de la comunicación». Yo he visto —no sé si ustedes lo vieron— un filme en la televisión italiana, un filme que hablaba del incesto presentándolo como una experiencia positiva. Ahora, bien sabemos que no es así, y que los jóvenes que han vivido una experiencia de incesto tienen unos problemas gravísimos y sólo una ayuda psicológica muy fuerte y la ayuda de Dios pueden permitirles recobrar la dimensión normal de la vida, es decir, la posibilidad de una felicidad humana

¿Puede estar el incesto, la pornografía en el mundo de la comunicación? ¿Debe ser accesible a todos la pornografía en el mundo de la comunicación? Son problemas que tenemos; estamos trabajando en una directiva de la Unión Europea en el tema de la comunicación electrónica, y yo creo que debe haber un control, también de la pornografía. Porque si no está permitido contaminar el ambiente físico, creo que no debe estar permitido contaminar el ambiente moral. Al menos, en los casos en que es evidente que no hay ninguna oposición al hecho de que esta es una contaminación del ambiente moral. Eso es importante para Internet. La exposición de la crueldad es aún peor que otras formas de pornografía; no es pornografía etimológicamente, pero debe ser incluida en el concepto de pornografía.

Hay que defender a los jóvenes y —¿por qué sólo a los jóvenes?— también a los viejos contra un tipo de comunicación que es claramente no humana y deshumanizante. Hay cosas que deben entrar en la comunicación y hay cosas que debemos excluir de la comunicación. Es el gran problema de los programas llamados educativos. Yo estoy a favor de la libertad en la televisión, de la competencia entre las televisiones, pero creo también que hay una función pública que defender. Eso no significa necesariamente tener una televisión pública, puede significar que todas las televisiones tienen deberes de servicio público.

¿Sería tan malo que las televisiones generalistas tuviesen la obligación de dar a algunas horas del día una programación educativa, es decir, de programas culturales, con competencia sobre los temas más diferentes? Eso sería una forma de vincular la televisión no

sólo al sistema publicitario, que es justo que sea así —no tengo nada en contra de la publicidad—, pero creo que es malo que la televisión tenga una dirección unívoca con el sistema de la publicidad y no al mismo tiempo con el sistema educativo, está mal. Creo que debemos buscar un equilibrio, y que también el sistema educativo nacional debe tener un empuje, un sitio en la programación de televisión.

Hay que definir la relación entre el sistema mediático, el sistema publicitario y el sistema educativo nacional. La televisión puede ser fundamental. Está el problema de la televisión generalista; luego, hay otro problema: el de la utilización por parte de las agencias educativas, especialmente por parte de la universidad, de la televisión no generalista. Nuevas posibilidades de los nuevos sistemas de comunicación, por ejemplo, la enseñanza a distancia. Tenemos algunos ejemplos en Italia, alguna experiencia; y no sólo en Italia, yo he visto también en México algunas cosas buenas en este campo. Hay que modernizar la función de la universidad utilizando estos sistemas.

Pero lo más difícil de todo es otra cosa: hay que estimular la creatividad. Yo he hablado muchas veces con ministros en mi país que dicen: «¡Ah!, tenemos el problema de la televisión, tenemos que hacer una televisión católica». Y yo siempre digo: ¡cuidado! Porque la televisión es una manera increíblemente eficiente para gastar y perder dinero. El problema de la televisión católica es un problema de creatividad, hay necesidad de hombres que tengan una genialidad formada en la fe, y después pueden utilizar canales de televisiones que se dicen católicas, de otras que se dicen no-católicas, de otras que se dicen anticatólicas.

El problema es educar a una generación en la que la fe sea vida, en la que no exista el divorcio entre la fe, que se acepta como algo quizá verdadero, y lo que es apasionante. Es lo que dijimos ya antes: que parece que la seriedad de la vida no es apasionante y el joven busca otros caminos; y, al fin, entrar en la madurez, madurar, hacerse adulto es casi una derrota del sueño de felicidad; presentar a los jóvenes el camino en que hacerse adulto es la realización, la madurez del sueño de felicidad de juventud; y estimular una creatividad en la que se vea la verdad con la perspectiva de la belleza. La verdad es hermosa: esa es la intuición de un gran teólogo, quizá el teólogo más grande de nuestro siglo, que fue también mi amigo, Urs von

Balthasar, en su libro fundamental sobre la gloria de Dios. La gloria de Dios se manifiesta a través de la belleza. Eso es algo que no lo podemos programar, es un don de Dios, es gracia. El nacimiento de un Dante o de un Cervantes no es algo que la política pueda planear. Es algo que Dios nos dona cuando quiere y si quiere.

¿Qué tiene que ver la fe cristiana con todo esto? Todo y nada. Nada, porque la fe es un hecho de la vida, un acontecimiento, y se comunicó originariamente en una comunidad analfabeta. Y sobrevivió y puede sobrevivir en una comunidad analfabeta. Los primeros cristianos no eran muy cultos, y muy pocos sabían escribir. Es un hecho de vida, es un don de Dios, es un descubrimiento de la verdad del propio ser y del otro en la relación con Cristo. Y eso es gracia, y la gracia de Dios, Dios la da cuando quiere y donde quiere, y puede suscitar hijos de Abraham de las piedras.

Desde este punto de vista, la fe puede vivir también en una sociedad del cotilleo y comunicarse a través del cotilleo, y muchas veces se comunica efectivamente a través del cotilleo, porque toma todo lo que es humano, y el cotilleo es también un elemento fundamental de la humanidad.

Por otro lado, podemos decir que eso tiene que ver todo con la fe cristiana, porque la fe es un camino hacia la verdad del hombre. El primer efecto de la fe es el amor concreto a la vida, lo que nos permite tomar en serio la vida. La revelación de la seriedad de la información y del arte es apasionante y encierra una gran alegría; de ahí nacen criterios de juicio, de evaluación de la información, de una cultura; no una cultura monolítica, una cultura que puede ser diferente en cada nación, en cada familia, y que no es convergente hacia la única verdad del hombre.

Si es verdad lo que se dice sobre los papiros del mar Muerto y de la presencia entre ellos de un fragmento del evangelio de Marcos, es sorprendente e impactante cómo esa comunidad analfabeta originaria, de hombres muy sencillos, sintió inmediatamente la necesidad de escribir la historia del Salvador. Eso es importante, significa algo: la fe nace por un acto de la libertad de Dios fuera de cualquier contexto de actividad cultural, pero inmediatamente siente la necesidad de un testimonio también escrito, y, poco después, de una teología, de una organización racional, porque la fe hace madurar la verdad del hombre en todas sus direcciones, y esta maduración es tam-



bién una nueva presentación de la fe; y después esta comunidad ha formalizado el canon de las Escrituras.

El cotilleo universal no es una amenaza para la fe en sí, pero lo es para la fe en su forma cultural consolidada y en su proceso de maduración. Por otro lado, la fe es una esperanza para el hombre, que en el cotilleo universal se vuelve loco. La fe es la ayuda al hombre para salvarse del cotilleo y hacerse más hombre.

En fin, como conclusión, quiero recordar lo que dice Platón en *La República*. Hay muchas páginas de *La República* que nadie lee. Son las páginas en que Platón habla de la música, y dice una cosa importante: «No es posible una sociedad buena, no es posible una política buena con una música mala». Y ¿por qué? Porque la música es exactamente la educación del aspecto emocional.

## RETOS EDUCATIVOS DE LA SOCIEDAD DE LA INFORMACIÓN

Por PEDRO MORANDÉ

Decano de la Facultad de Ciencias Sociales  
(Pontificia Universidad Católica de Chile)

Quisiera caracterizar, en primer lugar, desde la perspectiva de un sociólogo, qué entiendo por «sociedad de la información» y cuál es la relación que tiene esta expresión con otras usualmente usadas, tales como «sociedad del conocimiento», «sociedad del espectáculo» o también «sociedad tecnológica». Muchos ponentes se han referido ya al tema. Sin embargo, resulta conveniente volver sobre la caracterización del concepto, puesto que de ella dependerá también cuáles puedan ser los principales retos educativos que nos presenta.

Para todos es evidente que vivimos una etapa histórica caracterizada por la masificación de las tecnologías de comunicación electrónica de imágenes, textos y sonidos. Ya forma parte de nuestra experiencia cotidiana, determinando en gran medida el mundo en el que vivimos. Cuando se pasa del fenómeno a la indagación de su fundamento, sin embargo, no se advierte la misma claridad y consenso obtenida para su descripción. La gran mayoría parece inclinarse a encontrar la causa de esta nueva etapa en el desarrollo tecnológico. Se habla incluso de una «revolución» tecnológica, insinuándose con ello que las consecuencias que observamos en la transformación de las conductas humanas tienen su causa principal en la tecnología actualmente disponible. Tal vez por deformación profesional, los sociólogos pensamos que los hechos sociales se explican por hechos sociales, y no veo motivos para hacer, en este caso, una excepción. El desarrollo tecnológico verdaderamente espectacular de los últimos cincuenta o más años, con los enormes recursos económicos y financieros involucrados, no podría haberse producido si la sociedad no hubiese valorado como recurso para su propia organización la comunicación y la transmisión de información, tanto en el plano operativo de la toma de decisiones como en el plano reflexivo de la

descripción de sí misma, de su autoobservación. Aún más, de nada servirían las nuevas tecnologías de comunicación si la sociedad no hubiese estado en condiciones de sacar provecho al costo/valor de oportunidad de estar bien informado en lugar de no estarlo. Tales presupuestos son sociales y no tecnológicos, y tampoco surgieron de un día para otro, sino que corresponden a un logro evolutivo de muchos siglos de preparación. Como planteó Heidegger en forma verdaderamente pionera para el pensamiento de su época, la esencia de la tecnología no se puede buscar en la tecnología, sino en la cultura que la hace posible, o incluso en el pensar metafísico mismo, y en su modo de hacerse efectivamente real en el destino histórico de los pueblos, es decir, en la determinación de su cultura y organización social.

Son muchos los factores que concurren históricamente en la formación de un concepto operativo de información. Desde la perspectiva del tema que aquí nos interesa, se trata ciertamente de una forma de organización social del saber que tiene consecuencias para esta misma organización social, es decir, que es capaz de cambiar el estado en que se encuentra y transformarse. Estar informado es, desde luego, saber algo sobre algo o sobre alguien, sobre la realidad que lo constituye, sobre sus potencialidades de desarrollo, sobre su utilidad o peligrosidad, sobre su verdad o bondad. Todas las sociedades han organizado sus saberes del modo que estimaban les resultaba a ellas más provechosos para una multiplicidad de propósitos. Sin embargo, sólo en la época moderna se plantea junto al saber mismo de una determinada clase de objetos la necesidad de atribuir valor a lo que se sabe, relacionándolo con la capacidad de agregar valor a los objetos del mundo en virtud de lo que se sabe. Platón, por ejemplo, en el *Sofista*, se ve en duros aprietos para distinguir entre el saber de un verdadero filósofo y el de un sofista, puesto que ambos tienen una apariencia social común, comparable a la de cualquier otro artesano o comerciante que vende sus productos para ganar su sustento. Ya entonces percibía que las ideas podían ser aparentemente compradas y vendidas, como las ilusiones y tantos otros productos intangibles que hoy abarrotan nuestros mercados. Pero llega a la conclusión de que sólo el filósofo mismo en el acto de filosofar puede llegar a distinguir la verdadera filosofía de la argumentación demagógica

del escéptico o del sofista, puesto que la diferencia entre ambos procede de la experiencia misma del saber-de-sí. A tal punto puede llegar la incomprensión social de ese saber, que sólo la disposición a dar la vida en testimonio de su verdad, incluso si la muerte es manifiestamente obra de la injusticia, podría inclinar a la sociedad, o al menos a algunos de sus discípulos, a apreciar el valor y la sabiduría de ese saber. También se puede comprender, a partir de esta conclusión, el escaso éxito alcanzado por su modelo de organización de la política, el cual reservaba la cúspide de su jerarquía de orden para el filósofo, es decir, para alguien capaz de saber sólo en el saber-de-sí la diferencia entre el saber y el engaño.

Doy un salto de varios siglos para llamarles la atención sobre el ritual de iniciación de los doctores en las universidades medievales, quienes una vez que habían sido aceptados por la comunidad académica como miembros nuevos de la corporación, después de un riguroso examen, debían salir por las calles aledañas de la ciudad para someterse al «vejamen» de la población, que les recordaba con improprios, ironías y sarcasmos que lo mucho que sabían o creían saber tenía, en realidad, menos valor que el sentido común que gobernaba la ciudad. La íntima proximidad de las expresiones «examen» y «vejamen» insinuaba que el valor del saber era próximo a la situación descrita en el *Sofista*, sobre la que se ironiza magistralmente en el Barroco en la figura del «Licenciado Vidriera» o en la parábola acerca del vestido del rey que sólo un niño, en su inocencia, es capaz de percibir y descifrar en toda su sencilla realidad. La convicción de sentido común de que es necesario «comer antes de filosofar», refleja la prioridad del valor práctico del saber por encima de cualquier visión especulativa.

Cabe entonces preguntarse: ¿Tiene solución la paradoja de que sólo el sabio conoce su docta ignorancia y de que el ignorante, en cambio, ignora su ignorancia, de modo que no hay manera de saber quién es en verdad sabio y quién ignorante? Por lo menos podríamos decir que las sociedades premodernas no lograron resolver esta paradoja y ordenaron las diferenciaciones propias de la jerarquización social atribuyéndole valor a las formas de la sociabilidad según su refinamiento y su recato, y no según el saber que las sustentaba. Hasta el siglo XVII la pertenencia a la nobleza podía prescindir aún de la exigencia de saber leer y escribir, puesto que para ello estaban

los clérigos y doctorados, los cuales, por su parte, en virtud de su saber, jamás accederían a cambiar su posición en la estructura social.

La emergencia de una forma de diferenciación funcional de la sociedad, que se produce históricamente por la consolidación de la cultura burguesa, propone una forma social de resolver la paradoja o, al menos, de desparadojizarla para efectos de la organización social. Me parece que ello ocurre mediante la introducción de dos nuevas distinciones no consideradas precedentemente. La primera de ellas distingue entre el saber relativo a un objeto y el saber relativo a otro saber, o mejor dicho aún, a una expectativa de saber. El primero queda determinado por su objeto y es, por tanto, de público acceso. El segundo, en cambio, queda determinado por la certeza del punto de observación escogido, por la hipótesis dirá el método de la ciencia, y queda, por tanto, restringido para aquellos que no están en condiciones de comprender su diferencia con relación al primer saber. En lenguaje actual diríamos que se trata de la introducción de una observación de segundo orden, es decir, de una observación de observadores, la cual tiene la particularidad de renunciar a los conceptos asimétricos y ontológicamente cargados de «bueno/malo», «verdad/engaño» con los cuales las personas se ven obligadas a optar por el valor de uno sólo de los lados de lo diferenciado, proponiendo, a cambio, una distinción simétrica entre una hipótesis y otra, entre un punto de vista y otro. Este es el significado esencial que tiene para las ciencias sociales la introducción del concepto de cultura en la Europa del siglo XVII, mediante el cual comienzan a compararse simétricamente distintos estilos, hábitos, semánticas o comportamientos sociales, sin tener que enjuiciar obligatoriamente si son superiores o inferiores, sino simplemente distintos.

La conciencia de la relatividad del punto de vista que se gana de esta manera permite dar valor provisional al saber así obtenido, al mismo tiempo que delimitar el riesgo de las acciones realizadas bajo una determinada hipótesis que no es la única posible de ser considerada. El saber se transforma así no en una relación del sujeto que piensa con su objeto pensado, sino en la relación social que organiza los diferenciales de saber obtenidos por escoger el punto de vista desde el cual se observa. Con ello cambia radicalmente la noción misma del saber, puesto que ella no es ahora independiente de la

forma social que adquiere su organización. Particularmente, se introduce la contingencia de todo saber en la apreciación social misma del saber, atribuyéndole de este modo valor. Asimismo, la forma y velocidad de su producción y circulación queda progresivamente determinada por el valor social atribuido a su posesión. En este sentido, el saber se transforma en información. No sólo se trata de que alguien cree saber algo de alguien o de algo, sino de que sabe algo que otro no sabe, y el valor informativo de ese saber reside precisamente en este diferencial del saber, que puede corresponder, evidentemente, a una diferencia con sustento en la realidad, pero puede corresponder también a una mera presunción respecto de la cual se estima de algún riesgo desconocerla o ignorarla.

La segunda distinción que introduce la cultura burguesa vincula el saber a la temporalidad, diferenciándose el valor de oportunidad del mismo. Enterarse hoy de lo que publicó el periódico de ayer no tiene, ciertamente, valor de información, ni tampoco, en general, saber algo frente a lo cual ya no existe una expectativa de saber. Este es el tipo de información que se produce, circula y adquiere valor a la par que el funcionamiento de los mercados, los que reflejan justamente las expectativas de creación o agregación de valor en los distintos ámbitos de la vida social. Si consideramos adicionalmente que, desde Aristóteles, «el tiempo es el número del movimiento», el saber transformado en información es susceptible de ser cuantificado. Este es el fenómeno social que muchas veces se conceptualiza erradamente, a mi parecer, como «economicismo», sugiriéndose con ello que estamos en presencia de un reduccionismo materialista de carácter ideológico. En verdad estamos en presencia de un reduccionismo, pero no tiene nada que ver con presupuestos materialistas, sino con la cuantificación de la información, la cual es una operación social de descripción del saber que no se realiza sobre los objetos, sino sobre el valor de oportunidad que tiene ese saber respecto de otros saberes.

Estas son, según me parecen, las verdaderas transformaciones sociales revolucionarias que están en la base del desarrollo contemporáneo de la tecnología y, particularmente, de las tecnologías de la información. Recién ahora podemos apreciarlas en toda su magnitud e importancia evolutiva por dos razones: en primer lugar, en el plano reflexivo, por el ocaso de las ideologías que, cualquiera sea su

signo, subordinaban unilateralmente el saber propio de la sociedad y de su autoobservación a una opción voluntarista respecto de su futuro, opción que, en el límite, era de carácter utópico. Se expresaba negativamente con las expresiones «sociedad sin clases, sin mercancía, sin moneda», y los neoutopistas actuales agregarían «sin dogmas, sin normas, sin discriminación, sin autoridad, sin sentido». Positivamente, se expresaba como «orden espontáneo» o como «sociedad de competencia perfecta». Ambas fórmulas ocultaban, sin embargo, que el saber transformado en información se constituye en verdad sobre un diferencial de información y, por lo tanto, por un ocultamiento del saber y no por una supuesta transparencia que se ganaría con mayor información. Si todos pudiesen saber en todo momento y en forma simultánea cuáles son todos los precios en que se transa un determinado bien en todas partes del planeta, simplemente no podría haber precios, puesto que ellos expresan el valor relativo de los costos de oportunidad y de los diferenciales de productividad. Cuando se sabe todo no se sabe nada. La total transparencia es la ausencia de información.

La segunda razón por la que ahora podemos entender mejor qué significa la transformación del saber en información es la progresiva convergencia que se produce entre el ser humano y la máquina, a partir de la creación de la «máquina homeostática» o «inteligente», es decir, aquella que procesa como información el resultado de sus propias operaciones, produciendo un círculo de realimentación continua. Hasta entonces, la relación hombre/máquina se comprendía desde la distinción sujeto/objeto, siendo el primero el que realizaba las operaciones del saber, tales como la definición de las operaciones y de sus parámetros, con lo cual quedaba determinada su finalidad, y siendo el segundo quien ejecutaba ciega o mecánicamente las instrucciones dadas por el primero. La máquina inteligente permite trascender esta diferenciación, trayendo al ser humano a un espacio compartido con ella y que se puede definir genéricamente como «protocolo de toma de decisiones». Son ya muchas las funciones sociales cotidianas en que resulta indistinto si la decisión la tomó un ser humano o una máquina, y son muchas también aquellas en que la decisión de la máquina es más confiable que la humana, precisamente por la mayor cantidad de información que es capaz de procesar en una misma unidad de tiempo. Para que esta ma-

yor eficiencia no produzca temor o angustia, desde el punto de vista psicológico, la tecnología audiovisual permite a las máquinas representar humanamente sus propias creaciones si se las provee de suficientes archivos de imágenes y de voz. La simulación se aproxima cada vez más a la perfecta imitación y, en algunos casos, a la sustitución.

Este es, en mi opinión, el núcleo duro del reto que presenta a la cultura actual la llamada «sociedad de la información». ¿Cuáles son sus consecuencias educativas? Quisiera analizar algunas de ellas, las que considero principales, a partir del siguiente dilema: el ser humano en la actualidad, como nunca antes en la historia, posee información suficiente sobre sí mismo, sobre su estructura biológica y psicológica, sobre el funcionamiento de la sociedad, sobre su cultura y las restantes culturas del planeta, sobre sus oportunidades de acción y sobre las expectativas que los demás se han formado de sus posibilidades de desarrollo. ¿Pero sabe más de sí mismo? ¿Es la información de sí un saber de sí? ¿Puede el ser humano comprenderse a sí mismo sólo como un observador, como un observador de observadores? ¿Desde qué punto de observación puede el ser humano observarse a sí mismo en su completa realidad, sin excluir ni censurar ninguno de los factores que la constituyen?

Desde la organización funcional de la sociedad, señalan los sociólogos más destacados, no es posible encontrar un punto de observación que considere la totalidad de los factores, puesto que toda observación tiene un punto ciego. Observar es diferenciar, y nadie se puede situar simultáneamente en los dos lados de lo diferenciado. La diferencia que produce una diferencia no puede ser observada sino desde otra diferencia. En consecuencia, no se puede observar el todo. En cierto sentido, Internet es un reflejo de la organización misma de la sociedad actual. Se puede navegar casi infinitamente por todos los sitios disponibles y vincular un sitio con otro, pero no existe un punto de observación de la red en su conjunto. Aplicado al ser humano se puede señalar algo análogo. Puede navegar sin pausa por el interior de sí mismo, como Joyce lo propuso en su famosa novela *Ulyses*, sin llegar jamás a la comprensión de sí mismo. Niklas Luhmann, el gran sociólogo alemán de esta época, saca la conclusión más radical: el ser humano ya no es parte de la sociedad, sino de su medio ambiente, puesto que ninguna conciencia, por lúcida e



informada que sea, podrá jamás observar la sociedad en su conjunto ni podrá, en consecuencia, entender la sociedad por analogía con su propia autoconciencia.

Pienso que Nietzsche fue uno de los autores que intuyó más profundamente las consecuencias metafísicas que tendría para el pensamiento occidental la emergencia de la sociedad de la información, aunque no elaborara para ello una explicación sociológica como la que exponemos aquí. A esta nueva etapa la llamó «nihilismo» y la definió como aquella situación en que «falta la finalidad, falta la respuesta a la pregunta por el porqué». Desde entonces, el pensamiento ha tratado de censurar la pregunta por la finalidad, de sustituirla por la realimentación de las propias operaciones cognitivas, de declararla inútil, aceptando la fragmentación del saber o proclamando la necesidad de su deconstrucción. En todos los casos se llega a la conclusión del sinsentido, la cual tiene, evidentemente, una clausura operacional de la que no se puede escapar, puesto que la afirmación del sinsentido es una forma de sentido, como lo demuestran las miles de páginas con sentido escritas sobre la falta de sentido. Me parece que el aporte de la sociología ha sido mostrar que la situación nihilista contemporánea no tiene su origen o su causa en un capricho del pensamiento, sino en la organización que la propia sociedad, que bien se puede llamar ahora «sociedad mundial», se ha dado a sí misma diferenciando sus operaciones desde la premisa de la observación de observadores, es decir, desde la transformación del saber en información. Frente a esta evolución, el ser humano se ha encontrado con la siguiente alternativa: o bien renuncia a la pretensión de totalidad de su conciencia que busca el sentido último de todo, dándose por satisfecha con respuestas parciales y contingentes, o bien acepta que es un misterio para sí mismo y que no puede alcanzar por sí solo la respuesta a la pregunta por el porqué.

Me parece que es esta última alternativa la que ha desarrollado de manera coherente y sistemática el magisterio de la Iglesia desde el Concilio Vaticano II hasta nuestros días. Su proposición emblemática ha sido: «El misterio del hombre se aclara de verdad sólo en el misterio del Verbo encarnado» (GS 22). En esta formulación parece aceptarse, por una parte, que desde el hombre, su deseo de totalidad y de realización del sentido último de todo no alcanza una respuesta satisfactoria. Pero lejos de concluir que la conciencia de esta imposi-

bilidad conduce inevitablemente al sin sentido, afirma que ella conduce más bien a la comprensión de la vida humana como misterio. Tal comprensión sólo puede darse en relación al misterio más grande, al misterio de Dios (cf. CA 23). Pero comprender simultáneamente el misterio de Dios y el misterio del hombre sólo puede hacerse desde la revelación que Dios hace de sí mismo como hombre: «La encarnación del Hijo de Dios permite ver realizada la síntesis definitiva que la mente humana, partiendo de sí misma, ni tan siquiera hubiera podido imaginar: el Eterno entra en el tiempo, el Todo se esconde en la parte y Dios asume el rostro del hombre... Fuera de esta perspectiva, el misterio de la existencia personal resulta un enigma insoluble» (FR 12).

No hay otra alternativa al nihilismo de la sociedad de la información sino la convergencia de la razón y de la fe en la contemplación de la verdad (cf. FR, proemio). Sin embargo, no basta a la conciencia creyente descubrir que tiene fe para sentirse liberada del nihilismo. Esta ingenua pretensión ha sido uno de los factores, en mi opinión, que más duramente ha sacudido y frecuentemente destruido la creencia religiosa contemporánea, particularmente entre los católicos. También la fe ha sido deconstruida y reconstruida como una observación de segundo orden, es decir, como un archivo abierto a la hermenéutica de la información. «Creo que creo» es el conocido título de un libro de Gianni Vattimo que ilustra perfectamente esta reconstrucción en la lógica de una observación de segundo orden. No cabe duda que Dios es también un tema de conversación de la cultura actual, como de la de todos los tiempos. La evidencia empírica muestra incluso que ha aumentado la demanda sobre el tema religioso, no solo recientemente, a raíz de los trágicos acontecimientos de septiembre, sino desde antes, por la irresolución de la pregunta acerca del sentido. Pero una cosa es hablar «de» Dios, lo que representa un acto propio y característico de la sociedad de la información, y otra muy distinta es hablar «con Dios», relación absolutamente incomprensible para una clausura operacional de la razón a partir de las distinciones con que observa el mundo.

Y, sin embargo, este es el núcleo constitutivo de la inteligencia de la fe. ¿Qué otra cosa podría significar la Revelación para el ser humano, sino precisamente esta posibilidad de transitar desde el hablar «de Dios» al hablar «con Dios», de reconocerlo presente en me-

dio de las circunstancias de la vida humana? La teología nos indica que el modo en que Dios se revela es la autodonación de sí, que no por ello anula la libertad humana, sino que, por el contrario, la hace posible. Esta es la esencia de la «teodramática», para usar la feliz expresión de Von Balthasar, pero analógicamente también la esencia de la dramaticidad de la vida humana: que en su libertad se haga presente el don de la gracia transformando en experiencia la verdad de su destino. No se trata de una información sino de un acontecimiento, de la presencia de la inmediatez de lo absoluto que trasciende la mediatez de toda distinción. No se trata de una expectativa, sino de un cumplimiento. Como ha escrito el Papa en una de las más hermosas frases de su magisterio: «En realidad el tiempo se ha cumplido por el hecho mismo de que Dios, con la Encarnación, se ha introducido en la historia del hombre. La eternidad ha entrado en el tiempo: ¿qué «cumplimiento» es mayor que este?, ¿qué otro «cumplimiento» sería posible?» (TMA 9).

Esta dimensión escatológica de la experiencia humana tocada por la gracia es lo que permite hablar propiamente de la vida humana como misterio, pero no ya sólo en el sentido negativo de lo ignoto, que está más allá de toda palabra y de toda distinción, sino en la positividad del signo, del sacramento. Esta es la razón por la que el Concilio no duda en definir la santidad como vocación universal de todo ser humano. No es la expectativa del moralista que busca el reconocimiento de quienes lo observan, ni la ensoñación utópica de quien imagina un mundo feliz, sin mal moral, sin injusticias, sin enfermedades y sin la muerte. Es bien la promesa del «ciento por uno» que realiza la vida humana en la verdad de su humanidad.

Ahora bien, el saber-de-sí de este cumplimiento es lo que la tradición bíblica y, recientemente, *Fides et ratio*, denominan sabiduría. No se construye analítica o dialécticamente, sino que se descubre y se contempla, y por esta misma razón, sólo puede transmitirse humanamente por el testimonio. Es esta otra palabra deconstruida y reconstruida en la lógica de la información y usualmente difundida por los medios de comunicación de masas como búsqueda de la estima y del reconocimiento social, como documentación de la coherencia y de la perseverancia, del logro de los objetivos que se proponen cuando se realizan con los medios adecuados. Si la consideramos, en cambio, en su lógica sapiencial, deberíamos decir que la

sabiduría del testigo es excéntrica. No habla de sí misma, sino de la positividad de la realidad, de su sentido objetivo, de su significado. No busca distraer ni entretener, sino referir todos los hechos a su fundamento. Y no obstante, en esta excentricidad, en esta aceptación libre de la verdad de todo lo real, que no procede de sí misma, la conciencia descubre su propia consistencia. Por ello, como dice una frase conmovedora del padre Luigi Giussani: «La palabra más sagrada después de la palabra Dios es la palabra yo». Sagrada, por lo tanto, no hay que hablar en vano de ella, puesto que su consistencia no procede del lenguaje ni de la frecuencia de su uso, sino de que en la conciencia humana acontece el significado del mundo.

Llego a la parte final de esta tesis. A la transformación del saber en información que realiza la sociedad actual le hace falta ser complementada con la transformación del saber en sabiduría, de la que da testimonio la tradición sapiencial. Es esta una experiencia exclusivamente humana, extraña a la máquina homeostática, porque no se construye por la simulación de escenarios posibles ni por la comparación de cursos de acción alternativos y contingentes, sino por la inmediatez de lo absoluto que acontece como obra de la gracia en cumplimiento de la vocación humana. Hablo de complemento y no de sustitución, ya que la transformación del saber en información es un logro evolutivo de la sociedad sin el cual no podría funcionar actualmente en los niveles de complejidad en que lo hace. No me parece que haya nada negativo en ello, excepto el hecho de que muchos se sienten arrastrados a buscar en este procedimiento lo que jamás podrán encontrar, como es la realización de la vocación humana. Pero esta búsqueda insensata no está determinada ni por la organización social ni por las máquinas de las que se sirve, sino por la pérdida o el adormecimiento del sentido religioso, es decir, de la búsqueda del significado total y último de la realidad en el conjunto de todos sus factores. Si la información procede por la delimitación de una diferencia, no hay información en el mundo capaz de proporcionar el conocimiento sintético del conjunto de los factores de la realidad. Por su misma lógica de construcción, una información sólo lleva a otra información.

Ante la progresiva aceleración de la búsqueda, construcción y difusión de la información, los expertos en educación hablan desde hace décadas de que la finalidad del proceso educativo puede ser de-

finida por la expresión «aprender a aprender», dejando a las circunstancias determinar en cada caso qué es lo que se aprende. Pero esto es exactamente lo que realizan las máquinas inteligentes, aunque de manera limitada o finita por el diseño de su respectivo protocolo de operación. En cierto sentido, se trata de una imitación de la inteligencia humana y, por ello, no parece errado hablar de máquinas inteligentes. Pero, a diferencia de la máquina, la conciencia humana no puede separar o aislar la inteligencia de la condición humana misma, de su concreto y único modo de existir, el cual determina propiamente el qué y el porqué del aprendizaje. Se trata de aquellos datos antropológicos elementales que no pone la inteligencia en la realidad, sino que le son dados por la vida misma. Nadie ha escogido venir a la existencia ni ha recibido la vida en virtud de un acto de su inteligencia. Nadie ha escogido su condición finita y mortal ni podrá trascenderla en virtud de un acto de su inteligencia. Esta puede aspirar a comprender el origen y el destino de la existencia, pero no puede determinarlos. Reducir la finalidad del proceso educativo a la fórmula «aprender a aprender» implica censurar en la inteligencia humana aquello que, en última instancia, es lo único que le interesa saber: qué sentido tiene estar en la existencia y cómo se armoniza este sentido con el significado de todo lo que existe. Sin esta apertura a la pregunta por la finalidad, por el porqué, tampoco tendría sentido averiguar qué puede significar para el ser humano ser inteligente. Al final, aprender a aprender no significa otra cosa que definir como real y verdadera expectativa educativa la constante adaptación de las personas a las necesidades sociales, del modo como la propia sociedad las define.

Enseñar a las personas a adaptarse con flexibilidad a las circunstancias imponderables y siempre cambiantes de la realidad social me parece que es un servicio que debe apreciarse en todo su valor y no pretendo aquí desconocerlo. Pero elevarlo a la categoría de finalidad del proceso educativo introduce una distorsión antropológica de graves consecuencias. Tanto la tradición cristiana como el Estado de Derecho han reconocido el valor anterior y superior de la persona humana frente a cualquier clase de instituciones sociales. Pero ya no se sabe bien o no se recuerda por qué habría que reconocerle a la persona humana este valor tan prominente. Desde el punto de vista del funcionamiento de la sociedad, más parece

una rememoración romántica de una situación desmentida diariamente por la evidencia empírica. Desde luego, nunca se ha justificado a partir de datos empíricos, puesto que todas las culturas han tenido la evidencia de que las personas pasan y las sociedades quedan. Lo que, de modo particular, queda de manifiesto en esta época es que tampoco puede justificarse este valor inconmensurable de lo humano apuntando a su condición inteligente, sin especificar, al menos, de qué inteligencia hablamos. Las máquinas inteligentes pueden avergonzar en ciertos dominios a la inteligencia humana. Por ello, se vuelve indispensable comprender la finalidad del proceso educativo con aquella inteligencia que no es sustituible ni comparable con la inteligencia de las máquinas y que no es otra que aquella que pone a la conciencia humana en el umbral del misterio y le permite comprender su positividad.

Desde esta inteligencia, puede definirse la finalidad de la educación con las siguientes palabras del padre L. Giussani: «La primera preocupación de una educación verdadera y adecuada es la de educar el corazón del hombre así como Dios lo ha hecho. La moral no es otra cosa que continuar la actitud original con la cual Dios crea al hombre frente a todas las cosas y en su relación con ellas» (*El riesgo de educar*, p.XIII). La comprensión y transmisión de esta «actitud original» toca el fondo a la vez más íntimo y universal del saber-de-sí que no podrá jamás ser reducido a información, puesto que no se alcanza por una distinción hecha por un observador, sino por la experiencia de los maestros y testigos. De ahí que la tradición educativa del catolicismo haya acentuado siempre que el verdadero sujeto de la experiencia educativa no son los profesores solos, ni los alumnos solos, sino la comunidad de maestros y discípulos, cuyo fruto más elocuente es el gozo en la verdad de todo lo que existe y el gusto por la vida.

Al observar las actuales tendencias educacionales promovidas por la sociedad de la información resalta con mayor urgencia que nunca la necesidad de los católicos de recuperar esta memoria cultural y formativa de su propia tradición. No se trata sólo de un derecho que les asiste en virtud de la libertad religiosa y de conciencia, sino que se trata también de un derecho que tienen todos los seres humanos de todos los pueblos de alcanzar ese profundo saber-de-sí que proviene de la tradición sapiencial. Podríamos formularlo de

este modo: Sólo en el saber de la sabiduría puede la conciencia humana encontrar la sabiduría del saber. Desde este núcleo cobra sentido el procesamiento, difusión y almacenamiento de información. Pero este sentido no procede de la información, ni puede ser, por tanto, materia de autoaprendizaje con medios informativos. Sólo puede percibirse y experimentarse como la «actitud originaria» con que una comunidad de maestros y discípulos se abre a la verdad y conquista desde ella su libertad.

*Fides et ratio* ha dado a los católicos una brillante luz para comprender su misión cultural y educativa en medio de una sociedad atravesada trágicamente por el nihilismo y el sinsentido. Los prodigiosos avances de las tecnologías de la información son de inmensa utilidad para el desarrollo de todas las habilidades humanas vinculadas precisamente a la transformación del saber en información. Pero tendríamos que repetir una vez más con Nietzsche: «Falta la finalidad, falta la respuesta a la pregunta por el porqué». Es la pregunta que la tecnología de la información no puede formular, porque traspasa la existencia humana en su totalidad y no sólo el ámbito del diferenciar y observar lo diferenciado. Compromete a la razón y la fe, a la inteligencia y a la libertad. Nos dice la encíclica: «La Revelación introduce en la historia un punto de referencia del cual el hombre no puede prescindir, si quiere llegar a comprender el misterio de su existencia; pero, por otra parte, este conocimiento remite constantemente al misterio de Dios que la mente humana no puede agotar, sino sólo recibir y acoger en la fe. En estos dos pasos, la razón posee su propio espacio característico que le permite indagar y comprender, sin ser limitada por otra cosa que su finitud ante el misterio infinito de Dios» (FR 14). Sin ser limitada por otra cosa que su finitud ante el misterio infinito de Dios. Sólo esta libertad de la inteligencia puede ser esperanza para el mundo.

#### IV. DESAFÍOS GLOBALES: LA DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA DE HOY

### VIGENCIA Y ACTUALIDAD DE LA DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA

Por ANTONIO MANUEL DE OLIVEIRA GUTERRES  
Ex primer ministro de Portugal

Me gustaría antes empezar hablando de su justificación y de su oportunidad histórica. La forma más sencilla para justificarla es citar la síntesis del Sínodo de los Obispos del 71; período sumamente rico en la construcción de la Doctrina Social de la Iglesia. Afirma que la Iglesia tiene el derecho y el deber de proclamar la justicia en el campo social, nacional e internacional, así como de denunciar la situación de injusticia siempre que los derechos fundamentales de la persona humana y su salvación lo exijan.

La oportunidad histórica basa las injusticias de la sociedad moderna en dos marcos relevantes. En primer lugar, los cambios de la sociedad en la primera Revolución Industrial y la condición operaria han justificado la primera fase de la propiamente llamada Doctrina Social de la Iglesia empezando con la *Rerum novarum* de León XIII. Después están la injusticias en las relaciones internacionales, la pobreza en el mundo postcolonial. Éstas han justificado plenamente la ampliación de la Doctrina Social de la Iglesia al cuadro de las relaciones entre los pueblos, hecho con el adornamiento de Juan XXIII y después consolidándose y profundizándose con el Magisterio Conciliar, el magisterio de Pablo VI y concluyendo su desarrollo con el pontificado carismático de Juan Pablo II.

Hay que hablar un poco de la perspectiva que tengo de la Doctrina Social de la Iglesia en el pasado para justificar la perspectiva en el contexto actual de globalización y de emergencia de una economía y de una sociedad basadas en el conocimiento, retos fundamentales para la justicia, fundamento de la paz en el siglo XXI. Para mí, la



Doctrina Social de la Iglesia no es una filosofía, no es una ideología y mucho menos una tercera vía. Creo que estamos en el ámbito de la teología moral y su objetivo es orientar el comportamiento de los cristianos que se confrontan con la realidad social. Resulta muy claro en la lectura de la encíclica citada por nuestro Nuncio *Sollicitudo rei socialis* de Juan Pablo II; que estamos en el ámbito del *munus profético* de la Iglesia. La Doctrina Social no es una enseñanza aséptica de verdades doctrinales de dolor eterno; incluso León XIII no ha invocado la infalibilidad papal; recientemente ni al terminar en el Concilio Vaticano II se ha hecho una denuncia, sólo un anuncio de quién se siente llamado a estar al lado de los pobres.

La Iglesia no tiene tampoco soluciones técnicas para los problemas del desarrollo, pero en las palabras muy felices de Pablo VI, en la carta apostólica *Octogesima adveniens*, la Iglesia es verdadera en humanidad. Creo que es una de las expresiones más ricas que enumeré en los textos de la doctrina. La Doctrina Social de la Iglesia no es una invención reciente. Reflexionar sobre problemas sociales está presente en la vida de la Iglesia desde el Evangelio. Las referencias a las relaciones entre los cristianos y el Estado en la carta a los Romanos de San Pablo son Doctrina Social de la Iglesia. Aquí en España, en el siglo XVI con Bartolomé de las Casas, con Francisco Vitoria, con sus palabras y su acción en favor de los derechos de las poblaciones indignas bajo colonización española, se estaba haciendo Doctrina Social de la Iglesia.

Más recientemente y antes de la *Rerum novarum*, hubo un conjunto de actividades precursoras en el seno de la Iglesia, dos o tres ejemplos: en el año de la fundación de la Primera Internacional en 1864, el obispo de Maguncia, Emmanuel van Ketteler, publicaba un libro muy interesante: *La Gestión Operaria y el Cristianismo*. Todos conocen la evolución del pensamiento, de la reflexión en Francia *du conseil des éludes*. En Inglaterra, hay un ejemplo muy interesante que me permito citar: en 1889, el cardenal Manning fue el mediador de la gran huelga de los trabajadores en el puerto de Londres e incluso intentaba hacer que los católicos ingleses ingresasen en el Partido Laborista; lo que ha hecho que su sucesor, el cardenal Foggen, considerase esta actitud como una manifestación de serenidad, lo que demuestra que cuando la Iglesia entra en la vida partidista hay siempre problemas más pronto o más tarde. Pero nos sorprende, así, que el esfuer-

zo de sistematización de la doctrina sea iniciado en 1891 con *Rerum novarum*, que nos sorprende por ser tardía, casi 50 años después del *Manifiesto comunista*.

Y aquí, yo quería hacer una pequeña referencia heterodoxa para hablar un poco de algunas críticas, o de algunas perspectivas de naturaleza historicista, sobre los dos grandes momentos de creación y de innovación en la Doctrina Social de la Iglesia, la *Rerum novarum* y la *Mater et magistra*, para después contestarles y transmitirles un poco lo que a mi juicio son las grandes líneas de evolución de la Doctrina Social de la Iglesia en el pasado.

Algunos, de una forma crítica o de análisis historicista, procuraron encuadrar la *Rerum novarum* en el contexto de la vida política y social italiana de su tiempo. Es verdad que la unificación italiana fue muy traumática para el papado. Todos se acuerdan del decreto *non expedit*, que permitía a los católicos italianos participar activa y pasivamente en los actos electorales italianos. La caída de Roma fue en 1870, y la industrialización italiana es relativamente tardía si la comparamos con otros países de Europa central, pero creó un proletariado industrial que permitió la formación de un Partido Socialista en 1891, año exactamente de la *Rerum novarum*. En este contexto, algunos procuran ver en la *Rerum novarum* una influencia dominante de los sectores más conservadores de la sociedad italiana de su tiempo, no solamente por la condena clara del socialismo; también por una aparente nostalgia de las viejas corporaciones y otros aspectos sociales del *ancien régime*.

Este análisis siempre parcial, en mi opinión, hoy no tiene ninguna importancia. Hoy, lo que cuenta, lo que representa un marco indudable en la historia de la Iglesia y del mundo, es que la *Rerum novarum* es la carta de los trabajadores, es el documento en que por primera vez con toda la fuerza del magisterio del Santo Padre, la Iglesia toma de forma moderada, pero clara, partido por la defensa de los derechos y de la dignidad de los trabajadores.

En una breve síntesis de la primera fase de la Doctrina con la *Rerum novarum*, la *Cuadragesimo anno*, yo indicaría como temas relevantes una condena clara del socialismo y del liberalismo económico de su tiempo que impulsa un énfasis en la distribución más equitativa de la riqueza; un impulso del asociativismo de los trabajadores, no solamente por razones temporales, sino también por razones espiritua-

les; una defensa muy clara de los derechos de los trabajadores, de su dignidad, incluyendo en los derechos los de participación en los núcleos de las empresas y de consulta en aspectos relevantes de gestión, y una compatibilización del derecho de la propiedad privada con la afirmación del bien común.

En la misma lógica historicista crítica que vosotros habláis, pero ahora en una perspectiva contraria, muchos procuraron ver en la encíclica *Mater et magistra*, de Juan XXIII, una intención del Santo Padre para contrariar la orientación más conservadora de algunos cardenales de la Curia, por ejemplo los cardenales Tardini, Otadiane, Esiri, por su papel en las críticas más o menos claras del *Observatorio romano* a la política de apertura a la izquierda de Aldo Moro en el seno de la Democracia Cristiana italiana. Una vez más, todo eso me parece sin ningún interés. Porque, una vez más, lo que cuenta es que la *Mater et magistra* es un segundo marco histórico fundamental en la historia de la Iglesia y su doctrina, porque es un movimiento de continuidad y renovación, lo mismo de ruptura en ciertos aspectos, continuidad en la doctrina de los Santos Padres anteriores, en lo que se refiere a los derechos de los trabajadores. Su participación en los núcleos y la gestión es una participación que es ampliada a las grandes opciones de política nacional, lo que es un mecanismo precursor de la concertación social que hoy tenemos en los distintos estados europeos y en la Unión Europea, pero introduciendo algunas innovaciones fundamentales. Yo haría referencia a un papel importante del Estado en la regulación a favor de los desfavorecidos de los mercados; una referencia muy detallada sobre los problemas sociales del mundo rural, y por primera vez, una referencia muy clara a la cooperación internacional y el desarrollo de formas de ayuda a los países más pobres como uno de los aspectos centrales de la Doctrina Social de la Iglesia.

Está claro que se pasa del ámbito del análisis de la cuestión social en cada país, a una perspectiva de la cuestión social en las relaciones entre los pueblos. Para evitar el riesgo de estas visiones parciales, yo quería darles mi perspectiva de las principales líneas de evolución de las doctrinas desde 1891 para justificar su actualidad y su vigencia, y para después pensar un poco en el futuro.

En primer lugar, creo que hay un progresivo alargamiento del ámbito de la doctrina del que os hablé, de la solución de los pro-

blemas sociales en cada uno de los países, a una visión global más justa de las relaciones internacionales en el marco de una creciente mundialización. El dibujo de esta evolución se hace con la *Mater et magistra* en la *Pacem in terris*; pero esta orientación se amplió en el Magisterio Conciliar con la constitución *Gaudium in pace*, que identifica la paz y la justicia como los dos grandes problemas mundiales. Paz que no es solamente ausencia de la guerra, sino resultado de un buen ordenamiento de la sociedad. Justicia que es fundamento esencial de la paz. Esta interconexión es fundamental en el pensamiento de la Iglesia. Pero esta ampliación alcanza toda su profundidad en la encíclica *Populorum progressio* de Pablo VI, la más fuerte exhortación pontificia de la historia a favor de la justicia en el mundo. Un desarrollo que se continúa después de la conferencia de Medellín con la carta apostólica *Octogesima adveniens*, dirigida al presidente de la Comisión Pontificia Justicia y Paz, el cardenal Maurice Røi. En ese momento la palabra liberación no correspondía solamente con la visión radical de la teología de la liberación, pero estaba incorporada en el *mailstrin* de la doctrina de la Iglesia. Surgen las primeras referencias a la necesidad de un gobierno mundial. Con otras palabras, gobierno mundial para el desarrollo, desarrollo que es el nombre nuevo de la paz. Se valora la dimensión política de la solución, de los grandes problemas sociales globales. Política, pero no partidista; y se critica el fundamentalismo del libre comercio y se apuesta de una forma muy clara por la ayuda al desarrollo de los países más pobres.

Una orientación reafirmada en el Sínodo de los Obispos del 71 con su documento final *Convenientes ex-universo*, y con la respuesta del Santo Padre en la exhortación apostólica *Evangelii nuntiandi*, que es la afirmación teológica más profunda para justificar las razones últimas de la acción de la Iglesia en favor de la justicia en el mundo. En el marco de estos documentos se reconoce que el desarrollo solo no es suficiente. Se reconoce que las soluciones puramente económicas no bastan. La Iglesia se coloca de una forma clara y activa al lado de los pobres. Es una orientación confirmada por Juan Pablo II con la celebración de los 20 años de la *Populorum progressio*, la *Sollicitudo rei socialis*.

En segundo lugar, segunda línea de evolución, una progresiva ampliación en relación a la lógica del derecho natural con su orienta-

ción esencialmente deductiva. León XIII era un gran admirador de santo Tomás de Aquino. Evaluando una enseñanza sobre cuestiones sociales basada en una profunda sensibilidad cristiana a los problemas a la luz del evangelio, incluso en este análisis de naturaleza más filosófica un teólogo yugoslavo hablando de la encíclica *Laborem exercens* de Juan Pablo II, la consideraba con una perspectiva sorprendentemente fenomenologista. Lo que está claro es que la doctrina se llena progresivamente de fundamentos de naturaleza filosófica, siempre discutibles, para asentar la autoridad de la Iglesia sobre los temas sociales en los textos bíblicos y en la articulación entre el plan de la creación y el plan de la redención.

Finalmente, la tercera línea de evolución es un poco más «política» porque va de la exhortación esencialmente moral a las recomendaciones prácticas; aunque nunca recomendaciones técnicas, porque va de la sencilla confección de los corazones, que esté siempre presente como necesidad absoluta, sin ella nada es posible, pero un reconocimiento de la necesidad de cambios de estructura y de una difusión de poderes. Porque hay una progresiva priorización del bien común sin aceptar nunca los totalitarismos sobre los derechos de propiedad, pero afirmándolos siempre como esenciales. Hay un creciente reconocimiento del papel del Estado en la promoción de la justicia teniendo en cuenta las incapacidades, las imperfecciones del mercado, pero reconociendo siempre el principio de subsidiariedad. Hay un equilibrio que va a ir cambiando, pero que mantiene siempre sus líneas fundamentales para garantizar su coherencia. Un desarrollo muy interesante. Pone un énfasis progresivo en la importancia de la democracia. Estamos lejos de los tiempos de la *None esperis*, pero la primera defensa clara de las virtualidades positivas de la democracia por el Supremo Magisterio de la Iglesia fue hecha por Pío XII, en un radio mensaje, *Benignitas et humanitas*, en 1944. Pero la más fuerte, la más vibrante afirmación a favor de la democracia, la más clara opción por la democracia de un Santo Padre, está en la *Centesimus annus* de Juan Pablo II, que cierra el segundo ciclo de los grandes documentos sobre la Doctrina Social de la Iglesia y que viene en un momento particularmente oportuno, después de la caída del comunismo, que fue el equívoco más grande de la humanidad en la respuesta a las injusticias sociales.

En conclusión, esta más que secular evolución permite a la Iglesia tener hoy una doctrina social sólidamente fundamentada, moderna, actual y adecuada, para dar respuesta a los dos retos fundamentales del cambio de siglo. En primer lugar, la globalización de las economías y de los mercados, con un grado y una velocidad de interdependencia sin paralelo en las otras globalizaciones parcelarias de la historia; y en segundo lugar, la emergencia de una economía y de una sociedad basadas en el conocimiento.

Empecemos por este último aspecto: el conocimiento es hoy el principal factor de riqueza, pero también el principal factor generador de injusticias y desigualdades en el mundo. Todos sabemos lo que significan expresiones como *digital divail*, o los nuevos excluidos del conocimiento, pero la respuesta a esto está en una masiva inversión en las personas y en su cualificación. El conocimiento no es un bien finito que se reparte, el conocimiento de unos no impide el conocimiento de otros; entonces, la respuesta está en una prioridad absoluta, la educación, formación, educación inicial, educación a lo largo de la vida, en todas las políticas de desarrollo. La creación de condiciones de acceso al conocimiento para el mundo subdesarrollado en las capas más débiles de nuestra sociedad, es hoy elemento central de las políticas de justicia social, y podemos preguntar si para esto necesitamos algún cambio o alguna innovación en la Doctrina Social de la Iglesia. Permítanme que haga algunas citas del *Centesimus annus* y voy a traducir al portugués un documento papal, lo que siempre es un peligro muy grande.

Primera citación: «Existe en particular en nuestro tiempo una u otra forma de propiedad con una importancia nada inferior a la de la tierra. Es la propiedad del conocimiento, de la técnica del saber. Las riquezas de las naciones se fundan mucho más sobre este tipo de propiedad que sobre la de los recursos naturales. La principal riqueza de la humanidad es, en conjunto con la tierra, la persona humana. Hoy, el factor decisivo de la producción es cada vez más la persona humana en el mismo, con su capacidad de conocimiento.»

Otra citación: «Para los pobres, a la carencia de bienes materiales se junta la del conocimiento y la ciencia que nos permiten salir de un estado de humillante subordinación. El mayor problema es el acceso equitativo al mercado internacional basado en la valoración de los recursos humanos». Es impresionante que este texto, después de

todo lo que se habla sobre la economía, la nueva economía o la economía del conocimiento, es un texto de 1991, de una actualidad impresionante. Creo que esta centralidad en la persona humana, en el proceso de desarrollo, no es solamente parte de la Doctrina Social de la Iglesia, es parte esencial de la doctrina cristiana.

La vigencia en la actualidad de la Doctrina Social de la Iglesia en el marco de este reto de la emergencia de la sociedad, de la economía y del conocimiento, me parece cabalmente demostrado.

Hablemos ahora un poco de globalización. La globalización es un hecho irreversible, es una enorme oportunidad y un enorme problema, es un factor de creación de riqueza, de desarrollo de la productividad, del comercio internacional. Pero es, también, un factor de ampliación de las injusticias, del reto entre naciones ricas y naciones pobres, e incluso entre ricos y pobres en las sociedades modernas. Es verdad que el porcentaje de la población mundial en extrema pobreza está disminuyendo lentamente, pero un quinto de la población mundial sigue viviendo con menos de un dólar por día; en África es la mitad. Y, por otro lado, la desigualdad entre más ricos y más pobres está creciendo a un ritmo muy rápido. Hoy la renta per cápita de los 20 países más ricos del mundo es 40 veces la renta per cápita de los 20 países más pobres del mundo; hace 40 años era menos de 20 veces. El modelo de globalización actualmente existente es injusto y no sostenible. No es sostenible porque es excluyente de las personas, y no es sostenible porque también desperdicia recursos globales que son limitados. No es difícil comprender las razones del movimiento de rechazo contra la globalización, pero es una opción a mi juicio sin sentido, generosa para muchos, con fundamentos reales que importa reconocer y estudiar, pero muy ingenua porque la globalización es un hecho y es un hecho irreversible. El problema no está en la globalización, pero sí en la globalización sin reglas, en algunos aspectos salvajes, en la ausencia de un modelo creíble y eficaz de gobierno mundial.

Aquí, en España, tenemos una economía de mercado, pero coexiste con un Estado regulador y una sociedad civil organizada. Aquí podemos tener una economía de mercado, pero podemos rechazar una sociedad de mercado y podemos querer una sociedad solidaria. Esto mismo no es posible a nivel mundial. A nivel mundial, el papel regulador es muy débil, la sociedad civil no está prácti-

camente organizada, sus formas de organización son incipientes y no hay un sistema de gobierno mundial, para garantizar el equilibrio en el funcionamiento de los mercados. Como ha expresado de una forma muy feliz Jean François Richard, no hay piloto en el *cocpit*.

Según mi visión, si queremos la justicia social en la globalización, precisamos impulsar una agenda global de reformas con dos objetivos muy claros: regular los mercados globales y desarrollar un modelo efectivo de gobierno a nivel mundial, y necesitamos para defenderlo, ¿una innovación o un cambio en la Doctrina Social de la Iglesia? Regular los mercados en nombre de la justicia es el fundamento mismo de la Doctrina Social de la Iglesia. No necesitamos de ninguna modificación, pero se puede preguntar si el tema del gobierno, que es un tema nuevo del orden mundial, está en el discurso político y tiene fundamento en la doctrina social.

Me permito recomendaros el párrafo 78 de la *Populorum progressio*. Su título va en camino de una autoridad mundial eficaz. Esta cooperación internacional, extendida a todos, requiere instituciones que la preparen, la coordinen y la dirijan. Hasta que se constituya un orden jurídico universalmente reconocido: «¿Quién no ve la necesidad de llegar progresivamente al establecimiento de una autoridad moral, capaz de actuar eficazmente en los planos jurídicos y políticos?». Es impresionante que en un texto de los años 70 haya una visión tan clara de la necesidad de un sistema de gobierno mundial, que sólo aparece en la opinión pública como un tema de debate en el cambio de siglo. La actualidad, la vigencia de la Doctrina Social de la Iglesia, son efectivamente indudables, el soplo del espíritu está indudablemente presente.

Hablé de una agenda global de reformas, pero se preguntarán: ¿qué reformas? Permítanme algunas observaciones de naturaleza personal, ya no es Doctrina Social de la Iglesia, espero que sea compatible con ella. Recomendaría la lectura de un documento, que fue presentado a los obispos de la Comisión de las Conferencias Episcopales de la Unión Europea, que se llama *Gobierno global. Nuestra responsabilidad para hacer de la gloria de la acción una oportunidad para todos*. Creo que las dos visiones no son muy distintas, y el conjunto de principios y valores aquí afirmados como base del análisis es lo siguiente: dignidad humana, responsabilidad, solidaridad, ciudadanía global, justicia, participación, subsidiariedad, coherencia.



Naturalmente, un buen sistema de gobierno a nivel mundial puede parecer una utopía, porque existe una red de distribución de poderes y estamos en un período de concentración de poder de afirmación creciente de un unilateralismo, pero creo que muchas de las utopías del pasado se han transformado en realidades y también creo que es tiempo de preparar el debate sobre lo que puede ser una forma, un sistema de gobierno mundial en la era post Bush, porque esa era también vendrá naturalmente. Un sistema de gobierno global es lo que necesitamos para garantizar la paz y la justicia, implicando una nueva arquitectura de las instituciones y de las naciones internacionales, una profundización del derecho internacional y una nueva estrategia más viable de desarrollo sostenible, garantizando al mismo tiempo las cuestiones esenciales de la seguridad individual y colectiva de la democracia y de los derechos humanos. Voy a concentrarme en los aspectos económicos y sociales que son más cercanos de la Doctrina Social de la Iglesia, para hablar muy rápidamente de cuatro temas: coordinación política global, mejor equilibrio entre las preocupaciones financieras y económicas de un lado, de las sociales y medioambientales del otro, el papel de la sociedad civil y un desarrollo progresivo de las formas de integración política, económica y social regional, y de la cooperación interregional abierta.

Coordinación política global, está claro que la *jet set* no la hace; daría lo mismo si la hiciese, no tendría legitimidad. Hay dos propuestas muy interesantes en el debate público en este momento. Una es la vieja propuesta de Jacques Delors, un Consejo de Seguridad Económica de Naciones Unidas, con un conjunto de miembros permanentes; un conjunto de miembros no permanentes, con una rotación para garantizar la representatividad y teniendo como misión coordinar globalmente las políticas de desarrollo sostenible, a escala mundial, y coordinar también las intervenciones de la comunidad internacional y de las instituciones multilaterales, en caso de problemas o de crisis.

La segunda propuesta similar es la propuesta de las tres G. Group of Govern Globe. En español, afortunadamente, también es Grupo de Gobierno Global, presentada a los obispos del *comesé* y que es un sistema con una cumbre con 24 jefes de Estado y de Gobierno, designados de acuerdo con el sistema de representación de Bretton-

Woods, pero incluyendo también a los máximos responsables del Fondo Monetario Internacional, del Banco Mundial y de las organizaciones mundiales de comercio, de trabajo y la nueva propuesta ahora de medio ambiente. La idea es que necesitamos de una coordinación política global de la comunidad internacional para regular la globalización, pero necesitamos también ese segundo punto de un mejor equilibrio entre las distintas instituciones sectoriales.

La falta más importante es la de una organización mundial responsable del medio ambiente, para garantizar la implementación de los tratados y acuerdos multilaterales que ya existen, para preparar otros, para elaborar doctrinas sobre desarrollo sostenible y para mantener un banco de datos creíble, sobre los problemas medioambientales mundiales.

La principal reforma necesaria, a mi juicio, es la del sistema de Bretton-Woods; estamos hablando del Banco Mundial y del Fondo Monetario Internacional; sobre todo, del Fondo Monetario Internacional. El problema no es que el Fondo sea demasiado poderoso, el primer problema es que el Fondo necesita ser más fuerte, en algún aspecto necesita tener los poderes de un banco central o de los bancos centrales para garantizar una supervisión efectiva de los mercados financieros, garantizando transparencia y el respeto de códigos de conducta, que, afortunadamente, serán muy difíciles para los operadores financieros con la existencia de *offsoft*. *Offsoft* que, como saben, no sólo es una fuente de injusticias fiscales muy importante, sino también una base de financiación del terrorismo, del narcotráfico, del crimen organizado en el mundo. Ahí tenemos que tener ideas claras sobre lo que queremos en el orden mundial. Yo, después de una experiencia de muchos años de gobierno, estoy muy claramente en contra de un sistema financiero que coexiste con áreas no susceptibles de regulación. Pero tiene que existir un Fondo Monetario y un Banco Mundial con formas de control político más democrático que hoy, con más recursos para intervenir. Hay propuestas muy interesantes, por ejemplo las de Josep Stiglitz, sobre derechos especiales de SAC, pero con una revisión del llamado Consenso de Washington. El Consenso de Washington es el conjunto de propuestas que el Fondo hace a los países para garantizar su apoyo. Lo que importa es una mayor flexibilidad, una mayor inteligencia en las recomendaciones de apertura de los mercados financieros y de los

mercados de importación de los países subdesarrollados, y es una combinación de criterios para una política financiera sana y sólida con criterios no existentes, pero esenciales para dar respuesta a las necesidades económicas y sociales de los pueblos. Porque una política financiera, por muy buena que sea, no tendrá nunca éxito si genera una ruptura social. Esto es lo que estamos viendo todos los días en el mundo moderno. Creo que esta reforma del sistema de Bretton-Woods es algo absolutamente esencial en un sistema de buen gobierno a nivel mundial.

Otro enfoque muy importante tiene que ver con innovaciones en el marco del comercio internacional. Hay que reforzar la Organización Mundial de Comercio, sus poderes, incluso sus poderes de arbitraje; pero sobre todo hay que ir muy rápidamente a la apertura de los mercados del mundo desarrollado, a los países más pobres, a los países del Sur. Esto es una gestión clave. Y la agricultura no puede ser olvidada en esta cuestión clave. Por otro lado, me parece también que es posible introducir la cláusula social, la cláusula medioambiental, en las negociaciones de comercio con una condición: que ahora no sea una lógica de protección, de nuevo proteccionismo, pero que sea vista por la positiva, por ejemplo, dando facilidades adicionales de liberalización en la apertura de los mercados, a los países que despechan los derechos humanos, los derechos de los trabajadores, un dividendo democrático en la liberalización del comercio mundial, lo que necesita también una Organización Mundial del Trabajo más fuerte de la que tenemos hoy.

Tercer punto: el fortalecimiento de la sociedad civil, desde luego, en el sur de los países del Sur, donde muchas veces los gobiernos, los sistemas políticos, están tan corrompidos que no pueden ser utilizados para promover una ayuda eficaz. Hay que valorar el trabajo de las organizaciones no gubernamentales, incluso las de la Iglesia, y apoyarlas fuertemente en su acción. Pero el problema es también un problema a nivel global; en la visión de democracia moderna del filósofo alemán Habermas, un aspecto esencial en la democracia es el flujo de intercomunicación entre sociedad civil y sociedad política, que tiene una influencia permanente en la toma de decisiones políticas. Esto existe en cada uno de nuestros países, no existe a nivel mundial. En la creación de una sociedad civil organizada y cons-

ciente a nivel mundial, la Iglesia, con su carácter doblemente universal, tiene un papel esencial a desarrollar.

Último punto: el desarrollo de formas de integración política, económica y social, de las simples áreas de libre comercio en el mundo y de una fuerte cooperación intertradicional. Es un elemento esencial de regulación, tarea de la Unión Europea. Es nuestra tarea, profundizando en la unión y haciendo de la unión un instrumento de apoyo a otras formas de integración regional; ahí América Latina tiene un papel absolutamente esencial.

Todo esto puede parecer demasiado, puede parecer utópico, creo que es una utopía necesaria, que no nos debe impedir trabajar en el marco de lo que estamos haciendo hoy en el mundo con las instituciones que tenemos y sin reformas. Hay una agenda con la implementación simultánea de la Declaración del Milenio, de la Ronda de Comercio de Doa, del Consenso de la Conferencia de Monterrey sobre Financiación Internacional, de las conclusiones de la Cumbre de Johannesburgo sobre el desarrollo sostenible; muchas cosas que se están haciendo, que no son lo que queríamos, pero que pueden proporcionar pequeñas mejoras, que mejoren las condiciones de vida de una persona, son positivas: la salvación del mundo se hace salvando a cada una de las personas, no es un concepto abstracto.

Y creo que necesitamos también de causas, de causas concretas, causas más próximas, que movilicen las opiniones públicas y que permitan luchar por cosas que están de acuerdo con nuestros principios. Citaría muy brevemente algunas: la cancelación de la deuda de los países más pobres del mundo, creo que la iniciativa ASIPC es interesante pero no es suficiente, es muy lenta, muy burocrática, no funciona, hay que garantizar algunas condiciones mínimas de buen gobierno para los países más pobres del mundo, creo que cancelar la deuda es absolutamente indispensable. Segundo punto, la apertura unilateral de los mercados del mundo desarrollado, Japón, Estados Unidos, Europa, a las exportaciones de ese mismo grupo, de cerca de 40 países más pobres del mundo. Tercer punto esencial, para nuestra credibilidad como europeos, es la reforma de las políticas de subsidios en agricultura. Lo que estamos haciendo hoy nos impide tener una relación estratégica con áreas del mundo que son prioritarias para nosotros, como América del Sur, el Mercosur, y es un obstáculo para el desarrollo rural de algunos de los pueblos más pobres del mundo. No es

aceptable que la renta per cápita del ganado de la Unión Europea sea superior a la renta per cápita de más de mil millones de niños, de mujeres y de hombres a nivel mundial. Naturalmente, el apoyo al mundo rural es necesario, los valores del mundo rural son valores identitarios de nuestra cultura, de nuestra civilización; pero también lo es el apoyo a la rentas de las familias, para garantizar que el territorio esté poblado, que el paisaje esté protegido, que la cultura sea valorada, que la producción sea de calidad; una lógica de subsidios productivistas, que apoyan sobre todo la parte más rica de la Europa central, y que el 15 por 100 del presupuesto comunitario está destinado al 0,15 por 100 de los ciudadanos de la Unión, es algo moralmente inaceptable y financieramente insostenible, en mi opinión. Ésta es una gestión muy clara de credibilidad.

Finalmente, facilitar el acceso de los pobres a medicamentos esenciales para el combate contra los dramáticos flagelos más conocidos de la situación sanitaria de la humanidad. Y último punto, África: creo que África es la mayor responsabilidad colectiva de la humanidad y es la prueba más fuerte del pecado de la humanidad; creo que hay que hacer de África una prioridad absoluta de la cooperación internacional, movilizar los esfuerzos de la comunidad internacional para el apoyo a África, en la manutención de la paz, en la prevención de conflictos, en la creación y fortalecimiento de instituciones, en la creación de condiciones económicas, financieras y tecnológicas para el desarrollo, y sobre todo el apoyo a las personas, a su educación y a su salud en primer lugar, es algo absolutamente esencial. En muchos países, la corrupción no permite hacerlo por vía de los gobiernos, pero podemos hacerlo por vía de las sociedades, de las sociedades civiles. En otros países existe un esfuerzo de los gobiernos que merece nuestro apoyo, nuestra solidaridad.

Todo esto de lo que he hablado no es Doctrina Social, pero demuestra que hay muchas ideas; éstas como otras, complementarias o alternativas, demuestran que la Doctrina Social está viva y que bajo su orientación hay un amplio campo de debate, de propuesta y de acción para los cristianos. La Doctrina Social no tiene problemas, ni diligencias, ni de actualidad; pero los cambios son tan rápidos hoy, la situación tiene una evolución tan vertiginosa, que considerando que es plenamente actual y vigente la Doctrina Social de la Iglesia, yo, algunas veces, me sentiría un poco más comfortable con un nuevo do-

cumento doctrinario de fondo, con la autoridad máxima del Magisterio de la Iglesia; creo que no es una necesidad, pero hoy nos sería útil.

El espíritu sopla en todos los lugares, en todos los espacios, incluso en los espacios más cerrados, y también es verdad que la Doctrina Social de la Iglesia ya ha permitido la apertura de muchas ventanas, que facilitan el soplo del espíritu sobre nosotros, pero creo que nada se perdería con la apertura de una ventana más.

## LA NUEVA EVANGELIZACIÓN DE LA CULTURA

Por MASSIMO BORGHESI  
Profesor de Filosofía (Universidad de Perugia)

### 1. Cristianismo y cultura en la segunda posguerra. La confrontación con el existencialismo y el marxismo

La relación entre evangelización y cultura es un tema esencial que está en el centro del magisterio pontificio desde hace más de treinta años. Desde la *Evangelii nuntiandi*, de Pablo VI, hasta la *Fides et ratio*, de Juan Pablo II, la preocupación de la Iglesia por la «evangelización de la cultura» es una constante que retorna repetidamente. La extrañeza que demuestra el mundo secularizado hacia la fe reclama con urgencia una reflexión capaz de captar las expectativas del hombre contemporáneo, capaz de distinguir entre errores y verdades y de mantener un diálogo con las diversas expresiones del espíritu contemporáneo (literatura, filosofía, arte, ciencia, derecho, política) que reúna las condiciones para interpelarlo en sus exigencias más profundas. Ante este mundo «extraño», no es casual la expresión «evangelización de la cultura». Con ella la Iglesia abandona formalmente la idea de una sociedad cristiana para volver, de alguna manera, a la perspectiva del cristianismo de los primeros siglos que se distingue por su confrontación con la cultura helénica y la concepción pagana de la vida<sup>1</sup>. Una tarea de gran alcance, como resulta evidente, cuyos resultados, no obstante, parecen decepcionantes respecto a sus premisas. El pensamiento contemporáneo, aun no demostrando ya la hostilidad frente al cristianismo característica de los años sesenta y

<sup>1</sup> Para los argumentos aquí tratados, cf. M. BORGHESI, *Posmodernidad y cristianismo. ¿Una radical mutación antropológica?* (Madrid, 1997); ÍD., «El doble rostro de Dios. El panteísmo moderno y lo sagrado»: *Intersticios. Filosofía/arte/religión*, publicación semestral de la Escuela de Filosofía de la Universidad Intercontinental, n.11 (México, 1999) 9-29; ÍD., «Cristianismo y filosofía entre modernidad y posmodernidad»: *Communio. Revista Católica Internacional*, julio-septiembre de 1999, p.311-324.

setenta, no parece estar interesado en confrontarse con él. Dividido entre escepticismo, esoterismo, fascinación por el Oriente, etc., redescubre el valor del cristianismo en una clave manifiestamente instrumental, sólo frente a las amenazas del terrorismo y del fundamentalismo islámico. Por otra parte, el cristianismo no parece, salvo laudables excepciones —como la obra inmensa de Hans Urs von Balthasar, por ejemplo—, estar a la altura de la confrontación que requiere la hora presente. Comparada con la cristiana, la reflexión judía, como documenta la obra de Emmanuel Lévinas, se ha mostrado capaz de interceptar todo lo vivo que se mueve en la filosofía contemporánea, convirtiéndose así en un punto de referencia obligado del debate actual.

Para encontrar una vitalidad análoga en el pensamiento cristiano hay que retornar a los años cincuenta, a su confrontación apasionada con la corriente existencialista. Aquella corriente representaba la crisis del racionalismo y del panteísmo moderno, afirmaba la contingencia del mundo, la importancia de las verdades de hecho, de las exigencias de la vida. Y entonces, cierto tomismo, renovado por su confrontación con Heidegger y Kierkegaard, dio prueba, con Maritain, Gilson o Fabro, de estar en condiciones de dialogar con una cultura que expresaba bien la crisis de una humanidad recién salida de la guerra, extraviada y carente de esperanzas. Fue en este contexto cuando Charles Moeller, autor de una serie de espléndidos volúmenes sobre literatura del siglo XX y cristianismo, escribió, en 1948, su *Sabiduría griega y paradoja cristiana*. Un texto dedicado «a los que buscan», en el que se ponía, no ya la aspiración humanista de los antiguos griegos sino su ansia de «redención» frente al mal y frente a la muerte, en relación con la tragedia del Gólgota. Ciertamente que la componente «atea» del existencialismo se oponía a esta «relación». Sin embargo, tanto Sartre (*El existencialismo es un humanismo*, 1946) cuanto Heidegger (*Sobre el humanismo*, 1947) tenían que justificarse por la carencia de una ética. El existencialismo aparecía así como una filosofía de la crisis respecto a la cual el cristianismo podía presentarse como solución.

La situación iba a cambiar en el curso de los años sesenta y setenta, cuando el marxismo ocupó el lugar del existencialismo. La ideología comunista se ofrecía como superación de la crisis «burguesa» cuya expresión era el existencialismo. La angustia, la inquietud y la



insatisfacción de la existencia encontraban solución en la praxis, en la transformación de aquel mundo que había provocado aquella condición. Las preguntas de Pascal, como documenta Lucien Goldmann en *El Dios escondido* (1955), y el arribo de Sartre al marxismo obtenían respuesta en la comunidad nueva, en el «grupo en fusión» que producía la revolución en curso.

De este modo el marxismo ocupaba el lugar del existencialismo, presentándose como una especie de contrarreligión que abolía la pregunta religiosa. Hablando en términos generales, el pensamiento cristiano no se mostró a su altura. Cediendo al chantaje de la ideología, que denunciaba la historia cristiana como historia de alienación y de opresión, asumía el marxismo tal y como éste se presentaba a sí mismo: como el camino adecuado para la liberación del hombre. Lo que el cristianismo tenía de liberador quedaba ahora asumido y realizado por el marxismo: el grito de Espartaco completaba y superaba al grito de Cristo.

La evangelización de la cultura llegaba así a un singular vuelco: ya no era el cristianismo el que debía captar en el marxismo señales y fragmentos de verdad, sino que era éste el que determinaba ahora la forma de la fe cristiana para el momento presente. La legitimación del cristianismo pasaba así por el marxismo. La fe, concebida de acuerdo con el «espíritu de la utopía» de Ernst Bloch, aparecía como la espera revolucionaria del Reino mesiánico, enemigo de cualquier Iglesia constituida así como del mundo actual, corrompido y malvado. Un escatologismo radical, a manera judía, venía así a negar, a modo gnóstico, toda legitimidad a la ordenación del mundo. Con una singular síntesis entre espíritu apocalíptico y gnosis se oponía la teología de la Revelación a la teología de la Creación, el Hijo al Padre. Es lo que hacían T. Altizer y W. Hamilton con su obra «Teología radical y muerte de Dios»<sup>2</sup>. La fe era la espada flameante que derribaba cualquier clase de orden, logos o ídolo. Y de aquí la polémica contra la doctrina social, acusada de perpetuar un mundo caótico el cual, por el contrario, debía ser arrasado para purificarlo. La teología cedía su puesto a la teo-praxis, a la primacía de la acción. Si, por un lado el renuevo del escatologismo llevaba, a la manera protestante, al rechazo de la ontología y de la metafísica y, por consi-

<sup>2</sup> *Posmodernidad y cristianismo*, o.c., 166-175.

guiente, al fideísmo, el encuentro con el marxismo determinaba, por el contrario, la primacía de las obras sobre la fe, de la acción autónoma sobre la gracia, de Pelagio sobre Agustín.

Conjugando la deshelenización —el rechazo del logos griego— con el praxismo, el pensamiento cristiano de los años setenta renunciaba así a la evangelización de la cultura. Abandonaba, marxianamente, el primado de la filosofía, y con ella esa pregunta sobre el sentido de la vida que, bajo distintas formas, había acompañado siempre la historia del pensamiento. La evangelización se desplazaba al plano «práctico». Su presupuesto era que, al demostrarse «revolucionario» el cristiano, iba a quitar los prejuicios del ateo respecto al carácter conservador de la fe. Ya no se trataba de demostrar al ateo su error sino de eliminar sus prejuicios. Prejuicios que derivaban de la Iglesia histórica, de su secular connubio con las clases dominantes. El cristiano auténtico tenía que despojarse de sus certezas, poner entre paréntesis su fe y su pertenencia eclesial, volverse «anónimo». De ese modo podía persuadir al ateo de la importancia de la creencia religiosa como fuente de energía para el mundo nuevo, iba a despertar en él su cristianismo latente, lo que estaba detrás de su decisión de tomar parte por los oprimidos. La evangelización basada en la primacía de la praxis suponía, así, que el marxista era implícitamente cristiano, que entre cristianismo y humanismo, gracia y naturaleza, cristología y teología fundamental, no había diferencia sustancial. Lo humano es ya cristiano. Si no lo confiesa es solamente porque no es consciente de ello; pero su acción demuestra la conformidad entre el amor cristiano y la opción revolucionaria. A causa de dicha conformidad el marxismo se veía elevado a vía de salvación, a modalidad histórica con la que Dios, liberador de los oprimidos, expresaba su victoria sobre el mal en el momento presente<sup>3</sup>.

Es interesante observar que, al mismo tiempo, esta perspectiva se imponía también en el diálogo interreligioso. También en este campo, una especie de «cristología cósmica», pancrística, al modo de Teilhard de Chardin, llevaba a relativizar la verdad cristiana. El diálogo ya no versaba sobre la verdad, no discurría al nivel filosófico

<sup>3</sup> Para la crítica a dicha disposición, cf. H. U. VON BALTHASAR, *Cordula oder der Ernstfall* (Einsiedeln, 1968).

sino al «religioso», con el fin de sacar a la luz al «Cristo desconocido» que, latente en todas las religiones, hace que toda creencia aparezca como una vía de salvación<sup>4</sup>. La evangelización de la cultura se transforma así en un pleno reconocimiento del politeísmo, en la demostración de que la cultura está de algún modo ya evangelizada y, por consiguiente, en rigor, no necesita ya ninguna evangelización. Ésta, vinculada al modelo imperialista occidental, dominante en la época moderna, aparece, unilateralmente, como una forma de imposición y de violencia sobre otros universos culturales: es la evangelización como ideología de Occidente. En esta posición se calla rigurosamente de todo el aspecto de liberación y promoción humana que ha desarrollado y sigue desarrollando en tantos países del mundo la presencia misionera. Liberación espiritual y social, aplicando concretamente la Doctrina Social de la Iglesia, precisamente de las ataduras (de casta, familiares, étnicas, morales, etc.) que se derivan de las mismas culturas «religiosas» y que impiden, con la fuerza de la costumbre y la coerción, el desarrollo pleno de la persona. Al ocultar este aspecto liberador, la evangelización «pan-crística» tiende, por el contrario, a encerrar a los hombres en el ámbito de sus culturas, elevadas, acriticamente, al rango de vías de salvación. Una cristología universal lleva, paradójicamente, a un multiculturalismo absoluto, a una reconsideración de los dioses de los pueblos como límite insalvable de la acción misionera.

## 2. Un modelo histórico: el encuentro entre cristianismo y cultura clásica

Esta reducción, que contrasta vivamente con la óptica mundialista y ecuménica que la acompaña, es la inversión exacta de la postura que caracterizó al cristianismo de los primeros siglos frente a la cultura helénica. El diálogo con el paganismo se produjo, en primer lugar, sobre el terreno filosófico y sólo secundariamente en el religioso. Como observa Juan Pablo II en la *Fides et ratio*: «El pensamiento filosófico es con frecuencia el único terreno de entendimiento y de diálogo con quienes no comparten nuestra fe»<sup>5</sup>. Afirmación ésta

<sup>4</sup> Cf. R. PANIKKAR, *The Unknown Christ of Hinduism* (Londres, 1964).

<sup>5</sup> JUAN PABLO II, *Fides et ratio*, n.104.

que, frente a la politización actual del choque entre Occidente e islam, asume un significado particularmente interesante. En efecto, hace siglos que el islam ha optado por una fe que excluye la reflexión filosófica, dejando atrás su rica tradición medieval. Una laguna que favorece hoy la incomunicación entre los dos mundos. Pues bien, contrariamente a esto, la reflexión de los Padres antiguos rechazó la neta oposición que Tertuliano había planteado entre Atenas y Jerusalén, entre razón y fe. Roma, la Roma cristiana, como bien ha mostrado Remi Brague en su *Europe, la voie romaine* (París, 1992), se convirtió en el punto de encuentro entre Atenas y Jerusalén. Los pensadores cristianos optaron por el diálogo con la filosofía más que con la religión, porque la filosofía griega representaba ya, en su búsqueda de Dios, un movimiento de autocritica respecto a su propia tradición religiosa. La filosofía trasciende el horizonte localista de las divinidades ligadas a las costumbres de las diversas polis, para alcanzar una concepción universal, no mitológica ni étnica, de Dios. El logos, como desmitificador, se convirtió en el terreno ideal en el que anunciar el «Dios desconocido» que todos, tanto griegos como romanos, buscan sin ser conscientes de ello. Por medio de la filosofía helénica el cristianismo no llegaba, como la crítica de la deshelenización ha dado a entender, a la canonización de una determinada cultura sino, al contrario, al rechazo de esa canonización.

«Se emprendió de este modo un camino que, evitando las tradiciones antiguas particulares, se introdujo en un desarrollo que correspondía a las exigencias de la razón universal»<sup>6</sup>. Éste es el motivo por el que «cuando la Iglesia entra en contacto con grandes culturas a las que no ha llegado anteriormente, no puede dejar a un lado lo que adquirió por su inculturación en el pensamiento grecolatino»<sup>7</sup>. Esta inculturación es la condición que permite encontrarse con otros no acerca del Mito sino de la verdad, de la espera constitutiva del hombre, de la finalidad de la razón, de la vida, de la felicidad, del bien, de la belleza. En su diálogo con la filosofía el cristianismo antiguo pudo afirmarse no ya como «una» creencia entre otras sino como la respuesta total al *humanum* en general.

<sup>6</sup> O.c., n.36.

<sup>7</sup> O.c., n.72.

Respecto a ése, el otro diálogo, con la religión pagana, tuvo lugar en orden menor. Como demostró muy bien Hugo Rahner en *Los mitos griegos en la interpretación cristiana* (Zúrich, 1957), este diálogo llevó, por parte cristiana, a asumir símbolos tomados de la visión pagana, pero vaciados de su contenido inmediato y referidos ahora a Cristo y a la Iglesia como centros a los que tenía secretamente la intencionalidad simbólica de los antiguos. La referencia a Cristo por parte de la simbólica religiosa se utilizó entonces sin ceder, como ahora, a la perspectiva del «cristianismo anónimo», vaciando así la absoluta novedad del Logos hecho carne. Este proceso de reducción se intentó por parte pagana en el curso de los siglos III-IV, poniendo a Cristo junto a Orfeo, Pitágoras o Apolonio de Tiana, pero no obtuvo ningún consenso por parte cristiana. Entonces la conciencia de que el Logos de Dios era la Verdad, el cumplimiento pleno de todos los *logoi* mundanos, era clara e indefectible. Esta perspectiva volverá a ponerse de actualidad durante el Renacimiento italiano, cuando los dioses serán de nuevo llamados a confrontarse con el Hombre-Dios, y, de forma sincretista y neopagana, en el Romanticismo alemán cuando Dionisos tendería a sustituir a Cristo como figura del dios que muere y resucita. Una postura, ésta, que retorna en el actual «Debate sobre los Mitos»<sup>8</sup> y en ese hilo de pensamiento que, siguiendo a C. G. Jung y a J. Hillman, está procediendo a rehabilitar la dimensión mítica.

Volviendo a la antigüedad, hay un punto que merece subrayarse, por sus reflejos actuales, y es éste: la evangelización cristiana de la cultura clásica tuvo éxito no sólo por la capacidad intelectual de los Padres sino también por la persuasión existencial que provocaba el amor cristiano. En esto radica la verdad de la praxis, erróneamente concebida por el praxismo teológico de los años setenta. En efecto, la evangelización de la cultura no fue solamente producto del trabajo intelectual, sino también, y de manera esencial, resultado de la «conversión» de hombres sencillos y también de intelectuales provocados por el espectáculo del testimonio cristiano<sup>9</sup>. Aquí viene a cuento lo que escriben dos estudiosos de la antigüedad clásica, ciertamente poco dados a la ternura con el cristia-

<sup>8</sup> Cf. M. FRANK, *Der kommende Gott. Vorlesungen über Neue Mythologie* (Fráncfort, 1982).

<sup>9</sup> Cf. G. BARDY, *La conversion au christianisme durant les premières siècles* (Paris, 1947).

nismo: Wilhelm Nestle y Eric R. Dodds. Nestle observa, desde su punto de vista, que «confrontando a los escritores adversarios del cristianismo con los apologetas cristianos, se adquiere la certeza de que la superioridad espiritual correspondía al helenismo. Pero a pesar de esto, venció el cristianismo»<sup>10</sup>. La causa, según este autor, estaría en el hecho de que «la ética cristiana contenía un elemento que era casi totalmente ajeno al espíritu antiguo, o que, por lo menos, nunca había sido tan eficaz: el amor (*agape*). Incluso los adversarios reconocían la potencia de esta fuerza motriz de la actividad cristiana y la intensa atracción que ejercía. Cuando un miembro de su comunidad está angustiado, dice Luciano hablando de los cristianos, «ellos actúan tan rápidamente que parece imposible: en un instante lo sacrifican todo»<sup>11</sup>. Igualmente Dodds recuerda el hecho de que «su prontitud en llevar ayuda material a los hermanos que estaban cautivos o pasando estrecheces la atestiguan no solamente los escritores cristianos sino también Luciano, un testigo que ciertamente no les tenía gran simpatía. El amor al prójimo no es una virtud exclusivamente cristiana, pero se diría que en nuestro período los cristianos la pusieron en práctica mucho más concretamente que cualquier otro grupo. La Iglesia proporcionaba las coberturas sociales fundamentales: cuidaba de las viudas y los huérfanos, de los ancianos, los parados, los minusválidos; contribuía a los gastos para los funerales de los pobres y proveía el servicio de enfermería durante las epidemias»<sup>12</sup>.

Este aspecto de la praxis cristiana, fruto de la misericordia y la caridad, indica que se abría espacio una nueva sociabilidad, desconocida para el mundo pagano, una dimensión social que se hacía cargo de los últimos, de los condenados de la tierra, de los «parias» que amaba la madre Teresa de Calcuta. No se trataba de una postura ideológica —la utopía del mundo nuevo o de la sociedad perfecta— sino de un movimiento real que ponía en crisis a la cultura antigua basada en el principio de que «el semejante ama al semejante», y contraria, por consiguiente, tanto a la idea de que Dios pudiera amar

<sup>10</sup> W. NESTLE, «Die Hapteinwände des anriken Denkens gegen das Christenrum» (1941); tra. it., en W. NESTLE, *Storia della religiosità greca* (Florencia, 1973) 517.

<sup>11</sup> O.c., 518.

<sup>12</sup> E. R. DODDS, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety* (Cambridge, 1965); tra. it., *Pagani e cristiani in un'epoca di angoscia* (Florencia, 1970) 134-135.

al hombre como a la idea de que hombres de clase superior pudiesen amar a los de clase inferior.

La evangelización de la cultura antigua procedió, pues, en varios planos. Por una parte se apoyó en la filosofía clásica para refutar la veridicidad de la religión mítica; y por otra indicó en Cristo y en la vida cristiana el modelo que el filósofo pretendía, en vano, obtener con su filosofía. Lo que permanecía, más allá de este doble límite del mito y del logos, era la verdad del eros, el deseo humano de felicidad y redención que Agustín pondrá en el centro de su antropología como «corazón inquieto». A tal fin bastaba con liberar el eros, del que trataban el *Simposio* y el *Fedro* platónicos, de todo lo que tenía de titánico —la autorredención del alma mediante la restauración de su condición divina originaria— para descubrir la figura del amante humilde, pobre que busca el bien que amar entre muchas dificultades para encontrar en ello la clave de la condición humana. En este punto, y en medida menor aunque significativa en los personajes trágicos de Eurípides, descubrió el pensamiento cristiano su punto de encuentro con el pensamiento helénico, encontrando así el paso hacia el alma humana en general.

### 3. La doble forma del nihilismo contemporáneo

El tiempo que hemos dedicado a recordar el modelo antiguo de relación entre evangelización y cultura no está fuera de lugar. Éste nos indica que el encuentro con la cultura pagana ocurrió no tanto en el terreno de los «valores» —pues ya en el siglo III el pensamiento pagano celebra también fe, esperanza y amor como valores «propios» en competencia con los cristianos<sup>13</sup>— como a partir del ansia de redención que anidaba tras las soteriologías antiguas. La desmitificación, no sólo de lo sagrado sino también de las pretensiones salvíficas del logos, y la valorización del corazón humano, ni pagano ni helénico, son dos movimientos de un mismo proceso. En ambos casos la filosofía, como medio de autosuperarse la cultura griega hacia una verdad universal, demostró ser un instrumento fundamental. Al llegar después de ella y acoger a manera de preliminar su in-

<sup>13</sup> Es el caso de Porfirio en *La lettera a Marcella*. Cf. A. R. SODANO, «L'anticristianesimo di Porfirio e la Lettera a Marcella», en PORFIRIO, *Vangelo di un pagano* (Milán, 1993) 3-42.

tento crítico, el cristianismo pudo además restaurar la verdad inmanente del mito: ese rostro personal de Dios que el logos griego, en su negación del antropomorfismo, tendía a olvidar.

Si nos desplazamos ahora de la gran lección de la antigüedad a hoy, inmediatamente captaremos analogías y diferencias. La analogía radica en el contexto neopagano actual, que recuerda el período sincretista que va de Marco Aurelio a Constantino estudiado por Dodds en su obra *Paganos y cristianos en una época de ansiedad*. Un contexto marcado, en los niveles bajos de la sociedad, por sectas, cultos orientales, modas *new age*, astrología, culturas *underground* y esotéricas, y en los altos niveles, por refinadas presentaciones del pensamiento «posmoderno». Frente a todo ello la reflexión cristiana, cuando se limita a analizar el fenómeno sectario, parece no disponer de las categorías adecuadas para abordar el fenómeno en toda su complejidad. El rechazo del pensamiento «helénico» debido a la primacía de la praxis y el fideísmo de los años setenta; el olvido del gran movimiento de redescubrimiento de la patrística que había caracterizado a los años treinta-cincuenta; el haber privilegiado la confrontación «religiosa» sobre la «filosófica», son todos ellos motivos que aclaran la dificultad actual que hay para comprender cómo recobran actualidad ciertas herejías antiguas, tendencias gnósticas y maniqueas, exigencias de redención que anhelan respuesta. Al pensamiento cristiano, confinado en un biblismo puramente fideísta, le cuesta descifrar el horizonte de nuestro tiempo. Está padeciendo, de algún modo, la desilusión de esperanzas fallidas. Ante todo la expectativa «utópica» de los años setenta. Después la que suscitó el hundimiento del imperio soviético, a lo que debía seguir, tanto en Oriente como en Occidente, un movimiento de renacimiento cristiano, espiritual y social, sin precedentes. Hubo un momento, en los años noventa, en que la teoría del cristianismo «implícito», subterráneo, abandonada ya su versión de izquierda, parecía legitimar la idea de un nuevo Occidente cristiano. En realidad, el hundimiento del régimen comunista ha sacado a la luz las ruinas de una humanidad humillada, despojada de tradiciones e ideales, sedienta de bienestar y de ganancias. En Occidente, por otro lado, el final del marxismo ha marcado el ocaso de la última «religión» laica. Su desaparición significa el final de la modernidad y la llegada de lo posmoderno en donde nihilismo y retorno a lo sagrado se mezclan en una continua mutación de formas.



Antes de analizar esta trama es oportuno poner de relieve la doble forma que asume actualmente el nihilismo en tanto que pensamiento de la «crisis». Contrariamente a la versión lúdica, estetizante y optimista del nihilismo, tal como la presenta Gianni Vattimo<sup>14</sup>, el nihilismo asume hoy al menos otras dos formas. Una forma antiestética y una estética.

La primera, oscilando entre orientalismo y gnosis, Schopenhauer y Nietzsche, expresa el rostro oscuro, pesimista, del nihilismo contemporáneo. El antihumanismo que deriva del «pensamiento 68»<sup>15</sup>, la sistemática demolición de la identidad del yo que ha perseguido la cultura filosófica a la luz de la tríada Marx-Nietzsche-Freud, está dando lugar a un proceso de despersonalización que sufre unas veces la fascinación del Nirvana y, otras, la atracción titánica de producir un superyó que se levante sobre las cenizas del individuo. El nihilismo antiestético odia el mundo tal como es, no encuentra en él traza alguna de belleza o de bien. Es la negación sin revolución, sin el *pathos* del cambio. Su resentimiento se mueve entre su propia muerte y la de los demás, entre la quietud sin fin de la Nada oriental y la idea gnóstica de la producción de un hombre divino, tecnológico, virtual. En ambas perspectivas el yo no se soporta, no quiere ser él mismo, quiere ser otra cosa: o nada o Dios. De ahí el papel que ejerce la idea de metamorfosis en la cultura contemporánea, en el cine por ejemplo, idea genialmente anticipada por Kafka en su relato.

El yo entre el dios y la nada, al igual que entre euforia y depresión, entre sobreexcitación y deseo de muerte. La «depresión», como sabemos, es el síntoma del mal de vivir que golpea actualmente a millones de jóvenes en Europa. René Girard ha escrito, a propósito de esto, cosas muy interesantes<sup>16</sup>. El deprimido se castiga a sí mismo porque no está a la altura de los modelos ideales de la sociedad opulenta, no es el «dios» que los *mass media* imponen. Al no ser Dios, perfecto, rico, sano, feliz, inmortal, es menos que nada. La depresión es un autocastigo que brota del resentimiento, de la soledad in-

<sup>14</sup> Cf. M. BORGHESI, «L'ironia e il mondo come favola. Riflessioni sull'ideologia postmoderna»: *Il Nuovo Areopago*, 1 (1996) 19-31.

<sup>15</sup> L. FERRY y A. RENAUT, *La Pensée 68. Essai sur l'anti-humanisme contemporain* (París, 1985).

<sup>16</sup> R. GIRARD, *Il risentimento. Lo scacco del desiderio nell'uomo contemporaneo* (Milán, 1999).

finita en medio de la multitud. En todo caso ambos, tanto quienes anhelan la nada como los que quieren ser semidioses, están «solos». Tanto los derrotados como los potenciales dominadores tienen a su alrededor la nada, son máscaras (uno, ninguno, cien mil) que jamás se encuentran con un Tú real. El nihilismo es solipsismo.

A este rostro, dramático, del nihilismo se opone su otro aspecto sibarita, optimista, la visión lúdica del mundo que acompaña al chispear de colores y el fragor de sonidos de la sociedad opulenta. Es el rostro estético, dionisiaco, nietzscheano y antinietzscheano al mismo tiempo, que desconfía de la verdad en cuanto expresión de la voluntad de poder. Puesto que la tolerancia es moderación, el pluralismo requiere abandonar la idea de verdad, de su monopolio «integrista y totalitario». El rechazo del logos universal marca la llegada del multiculturalismo como horizonte que no se puede trascender, como retorno al politeísmo de las verdades; al igual que, en otro plano, el declive del sujeto marca el redescubrimiento panteísta del mundo tal como lo expresan algunas versiones del ecologismo radical.

El nihilismo estético manifiesta, por tanto, la vuelta a una especie de neopaganismo, a la religiosidad olímpica para la cual están fuera de lugar el sacrificio del Gólgota y el signo de la Cruz. La nada no indica en ella el abismo sino el vacío en el que se mueve la libertad, el universo de posibilidades ilimitadas. Al nihilismo alegre le corresponde el mundo virtual, el mundo de las biotecnologías, que, olvidando la muerte, puede imaginarse la tierra como un nuevo Edén. El mundo es una apariencia, pero la apariencia es su esencia, es el eterno presente sin futuro. Es el carnaval de Venecia donde la metamorfosis es el juego de las máscaras que esconden el vacío.

El nihilismo contemporáneo es, pues, doble: negativo y positivo. El primero se mueve a partir de la negación del mundo. Su forma es gnóstico-apocalíptica. El segundo exalta el mundo aunque sea un mundo virtual, artificial. Ambas formas se encuentran, a su modo, con lo sagrado. Se trata de un encuentro peculiar ya que lo sagrado no contradice la pérdida del yo sino que, por el contrario, la confirma y acompaña. En este sentido, la afirmación posmoderna de lo sagrado representa, en muchos casos, la negación de lo ético, la negación del valor peculiar del yo personal. Esto vale para la primera modalidad del nihilismo, en la que tanto la mística budista de la

Nada como la tentativa gnóstica de convertirse en dios ponen de manifiesto la pérdida del yo. E igualmente vale para el nihilismo politeísta, apolíneo y dionisiaco al mismo tiempo, para el cual el odio al monoteísmo se traduce, como muestra James Hillman, en odio a la identidad del yo, a la psicología «monoteísta»<sup>17</sup>. Al pluralismo en el cielo le corresponde el pluralismo en la tierra, el yo de las múltiples máscaras, el yo variopinto en el que bien y mal, Apolo y Dionisos, resultan entrelazados.

La sacralidad posmoderna (oriental, gnóstica, neopagana) casa bien, por tanto, con la superación de la dimensión personal, libre y responsable, que constituye, como había comprendido Hegel muy bien, la gran afirmación de la posición cristiana en la cultura mundial. Al olvidar esa dimensión, lo sagrado ya no salva el yo sino que salva del yo, del peso de la existencia finita y mortal declarada ilusoria. La religión no es ya redención sino, como afirma Vattimo, es el «ornamento»<sup>18</sup>, la cornisa del mundo, la fuente de su olvido.

#### 4. La nueva evangelización de la cultura

El encuentro entre el escepticismo actual y lo sagrado reactualiza posturas espirituales que parecían superadas o arrinconadas en los márgenes de la historia y la geografía de Occidente: la fascinación de la gnosis, con su pesimismo cósmico y sus titanismos acerca del alma divina; los cultos orientales, la astrología, el retorno de los mitos y de los dioses antiguos. Y todo ello en polémica o mezclándose con las posibilidades inéditas que ofrece la tecnología. De este enlace entre mitología y tecnología, un vínculo que la imaginación cinematográfica nos repropone continuamente, nace la sacralidad posmoderna, con su huida de la condición mortal, su Edén, su voluntad de divinización, de creación de razas superiores de hombres. La posmodernidad asume así, después de la etapa del ateísmo y de la contrarreligión marxista, rasgos neopaganos. Si esto es verdad, la evangelización de la cultura tendrá que registrar este cambio. De otro modo corre el riesgo de estar hablando a un interlocutor que ya no existe. El espíritu de nuestro tiempo no se dirige hacia el ateísmo

<sup>17</sup> J. HILLMAN, *Intervista su amore anima e psiche*, preparado por M. Beer (Bari, 1984).

<sup>18</sup> G. VATTIMO, «Dio, l'ornamento»: *Micromega*, suplemento del n.5 (1995) 187-199.

sino hacia un paganismo poscristiano que reactualiza, bajo nuevas formas, características de la religiosidad antigua. En comparación con los siglos II-III, cuando los paganos se volvían cristianos, la situación actual registra un movimiento inverso: son los cristianos quienes viven como si fueran paganos. Este regreso pone de relieve la actualidad que tienen la postura y el pensamiento de los Padres, Ireneo y Agustín *in primis*. Ireneo, para el cual la forma de la teología cristiana viene dada por la conciencia de que el primer adversario de la fe es la gnosis, la disolución de la Encarnación, del valor que tiene la carne para la salvación del hombre. Puesto que la carne sólo puede ser realmente salvada mediante la carne, todas las herejías, para Ireneo, pueden reducirse a la afirmación de que la Palabra no se ha hecho carne. El cristianismo se presenta en él como una salvación «histórica» y no puramente metafísica, una salvación ligada al espacio y al tiempo, unida al valor del mismo conocer sensible que necesita ver el obrar de Dios tal como se manifiesta en el mundo. Contra todo idealismo, que tiende a disolver la figura de Cristo en un símbolo religioso, la gran lección de Ireneo permite anclar la fe en un realismo inexpugnable, en el «tocar y ver» de los que habla la primera carta de san Juan <sup>19</sup>.

Además de Ireneo, la otra fuente de luz es el autor cristiano más leído actualmente en el mundo: san Agustín. Agustín que es quien comprende, contra Pelagio, que el cristianismo es esencialmente «gracia», misericordia, predilección, don imposible de reducir a nada, absolutamente nuevo y original. De esta percepción brota el grandioso fresco de *La ciudad de Dios*, con su visión de la historia universal dividida entre las dos ciudades: la ciudad de los que aman a Dios y están agradecidos, y la ciudad de los ingratos, de los que sólo se aman a sí mismos.

La visión agustiniana de la historia tiene su actualidad hoy no solamente frente a los «paganos» sino además por su juicio acerca del *imperium*. Situándose más allá de las posturas contrarias entre sí de Orígenes, que tendía a deslegitimar el ordenamiento terreno, y de Eusebio de Cesarea, para quien cristianismo e imperio romano tendían, después de Constantino, a coincidir, Agustín reconoce la fun-

<sup>19</sup> Cf. el capítulo sobre Ireneo de H. U. VON BALTHASAR, en *Facher der stile: Klerikalestile* (Einsiedeln, 1962).

ción esencial del Estado sin pretender, con ello, cristianizarlo. Tal como escribe Ratzinger: «La idea de una cristianización del Estado y del mundo no pertenece decididamente a los puntos programáticos de san Agustín»<sup>20</sup>. Lo que él pide del poder es esencialmente que tutele la paz. Éste es el valor mayor dentro del cual cristianos y paganos pueden vivir su vida, dentro del cual la *civitas Dei* puede florecer y extenderse. Se trata de una perspectiva de gran interés que permite sustraerse, hoy, de esas posturas que tienden a identificar Occidente y cultura cristiana, contra posibles enemigos externos, cimentando una división en bloques tras el final del dualismo Este-Oeste. Postura fuertemente ideológica que no corresponde a los intentos de una nueva evangelización de la cultura.

La reflexión agustiniana, con su antropología basada en el «corazón inquieto», y su teología basada en la «misericordia» de Dios, constituye el modo más profundo e inteligente de descubrir el ánimo y las instancias más verdaderas de la cultura contemporánea<sup>21</sup>. En efecto, a las dos formas del nihilismo que hemos indicado antes se puede añadir una tercera que, aunque minoritaria, mantiene su autonomía respecto a las dos primeras. Es el nihilismo insatisfecho, que no se repliega en la celebración de la Nada. Nihilismo doliente, que lleva consigo una herida abierta que exige una respuesta frente a la absurdidad de la muerte y la contradicción del mal. Es la postura que hacía escribir a Ludwig Wittgenstein, en sus *Diarios de 1936-37*, «tienes necesidad de redención —de otro modo estás perdido— [...]. Tiene que filtrarse una luz, por así decirlo, a través del desván, del techo bajo el que trabajo y por encima del cual no quiero subir [...]. Este tender al absoluto, que hace que parezca demasiado mezquina cualquier felicidad terrena... me parece algo espléndido, sublime, pero yo mismo dirijo mi mirada a las cosas terrenas; a menos que “Dios” no me “visite”»<sup>22</sup>.

Una postura, ésta de Wittgenstein, dividida entre el sentido del límite y la exigencia de la gracia, postura que encontramos más tarde en Albert Camus y, bajo formas peculiares, incluso en la «nostalgia

<sup>20</sup> J. RATZINGER, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche* (Ismaning, 1971); tra. it., *Popolo e casa di Dio in sant'Agostino* (Milán, 1978). Sobre la actualización, cf. AA VV, *Il potere e la grazia. Attualità di sant'Agostino* (Roma, 1998).

<sup>21</sup> *Posmodernidad y cristianismo*, o.c., p.107-120.

<sup>22</sup> L. WITTGENSTEIN, *Denkbewegungen. Tagebücher 1930-1932/1936-1937* (Innsbruck, 1997); tra. it., *Movimenti di pensiero. Diari 1930-1932/1936-1937* (Macerata, 1999) 85.

del totalmente Otro» de Max Horkheimer. Perspectiva que, por último, está volviendo ahora en las preguntas que se hace, aparentemente sin esperanza, el filósofo italiano Norberto Bobbio<sup>23</sup>.

Estas preguntas, secretamente presentes en tantas expresiones de la cultura contemporánea, son, como el lamento desgarrado de Job, lo más cercano al cristianismo. La frontera entre el nihilismo que se abre a estas preguntas y el que se cierra es leve. Es una línea marcada por la persistencia de una pregunta acerca del significado de la vida y de la muerte que no acepta desvanecerse, que no acepta la negación del yo, que es precisamente lo que plantea esa pregunta. Ese yo, como escribe Franz Rosenzweig al comienzo de su obra *La estrella de la redención*, quiere «vivir», no quiere el Nirvana. Quiere vivir porque, de manera más o menos confusa, percibe no obstante la positividad del ser. La pregunta acerca del sentido se nutre de una secreta exigencia de redención, exigencia de un «sí» que anhela la victoria sobre el «no». Esta pregunta presupone algo positivo, un «punto» de la existencia que sacude la conciencia, el deseo de morir, la fascinación demoníaca de la nada. Es aquí donde debe insertarse la «evangelización» de la cultura. Tendría que acoger los grandes interrogantes acerca del Ser, dilatando, al mismo tiempo, el «punto» de la existencia que los ha posibilitado. Ese punto no es simplemente la muerte, o la nada que se percibe en la angustia como, a partir de Heidegger, considera tanta parte del pensamiento del siglo pasado. La mera conciencia de la muerte primero mantiene la pregunta en la garganta para, más tarde, apagarla. El nihilismo insatisfecho presupone una positividad inconfesada a la que se está apegado y a partir de la cual parece absurda la muerte. Para él lo absurdo es la muerte, no la vida. La filosofía de lo absurdo —*El grito* de Munch— tiene su límite en el «punto», un rostro en medio de la multitud, ante el cual se frena el poder de lo negativo. El punto, lo positivo, indica el lugar de un afecto: un «tú» en el cual el «yo» percibe, al encontrarse con él, por primera vez, la dignidad que tiene el existir. Este afecto no puede confundirse con el eros. El eros, separado del afecto, es una modalidad del solipsismo y pertenece por entero al horizonte del nihilismo dominado, no ca-

<sup>23</sup> M. BORGHESI, «Il male, il dubbio, il mistero»: *30 Giorni* (2-2-2002) 45-49.

sualmente, por la pareja Eros-Thanatos. El afecto presupone la distancia, la unidad en la diferencia. Por esta es por lo que el mundo, el ser, la misma existencia, pueden ser acogidos. Necesitamos querer algo en «particular» o, mejor aún, ser queridos por alguien en particular para poder acoger también al Todo. La experiencia nos pone aquí ante una correlación entre ser y amar que muestra actualmente toda su importancia precisamente frente a las tendencias gnóstico-nihilistas en las que está obrando una descreación del mundo, un retorno al caos primigenio. El nihilismo, el poder de la nada solamente se vence cuando el yo, querido y amado por un «tú», reconoce y acoge la realidad del ser, acepta la condición de criatura. La relación con el ser no es neutra, impersonal; está mediada por la relación yo-tú: éste es el descubrimiento fundamental del pensamiento «dialógico» que a partir de Marcel, Ebner, Rosenzweig, Buber o Lévinas, constituye una de las corrientes de pensamiento más interesantes del siglo XX. El nihilismo es solipsista: no hay «punto» de la existencia que permita entablar un vínculo, una pertenencia. Pero cuando este «punto» es acogido se abre entonces, por primera vez, el mundo y, correlativamente, la posibilidad de relacionarse con Dios. La evangelización de la cultura encuentra aquí un elemento fundamental de inserción en el ámbito del pensamiento contemporáneo. El «punto», en Emmanuel Lévinas, se llama «rostro». Es a partir del rostro de otro como brota la relación ética, la posibilidad de la relación religiosa. Este descubrimiento puede y debe conducir al pensamiento cristiano a valorar un segundo factor: la primacía de lo estético. El autor que mejor ha captado la importancia absoluta que tiene esa dimensión para la teología contemporánea es, como se sabe, Hans Urs von Balthasar, con su monumental obra en siete volúmenes *Herrlichkeit* («Gloria, una estética teológica»). El primado de lo estético no significa una celebración de la apariencia, a la manera de la reflexión posmoderna, no es una «visión estética del mundo». Primacía de la estética significa que lo verdadero, así como el bien, solamente persuaden si tienen atractivo, si tienen una belleza que atrae. La trilogía balthasariana formada por la Estética, la Tea-dramática y la Tea-lógica indica el valor normativo que tiene la secuencia bello, bueno, verdadero. La desestización protestante y el nihilismo contemporáneo han os-

curecido una verdad fundamental: que lo verdadero y lo bueno decaen si no brilla en ellos el esplendor de lo bello.

Una prueba de esto es el formalismo ético moderno, centrado únicamente en la justificación de la ley moral universal que, a partir de Kant, domina la reflexión moral. Como justamente afirma Alasdair MacIntyre en su *Tras la virtud*, ese formalismo conduce inexorablemente al nihilismo de Nietzsche. La ley moral no tiene la fuerza necesaria para oponerse a la voluntad de poder y la fascinación de lo demoníaco. La ley, tal como afirma san Pablo, no lleva al hombre a practicar el bien sino a descubrir su propia impotencia. Lo que falta en la moral kantiana es la dimensión de la «gracia» así como la del «testimonio». En Kant desaparece la ética de las «virtudes», la ética aristotélica retomada por Tomás de Aquino, que toma forma en el amigo virtuoso, en el testigo que hace presente exteriormente el bien. En la ética clásico-medieval el bien encuentra su representación en un rostro, en la fascinación que ejerce la personalidad que atestigua, con su vida, la belleza de lo verdadero. Éste es el «punto», el «tú» que anteriormente indicábamos. Es la última fuente de calor en un mundo gélido, la última posibilidad de acceso al Ser. No se trata únicamente de un modelo moral concerniente a las relaciones interpersonales, sino de la posibilidad de alcanzar, mediante una gratuidad que excede a cualquier cálculo, el rostro del Ser. Su presencia no es irrelevante en el contexto actual dominado por el «mal de vivir». Pues, en efecto, el nihilismo actual está marcado por una doble negación. Unas veces se niega el mundo a partir de Dios: es el caso de los fundamentalismos religiosos con su fe alimentada de resentimiento. Y otras veces se niega a Dios a partir del mundo: es el caso de esa parte del pensamiento judío que, después de Auschwitz, considera que Dios no puede ser al mismo tiempo bueno y omnipotente<sup>24</sup>. Su ser bueno implica su impotencia frente al mal del mundo, su eterna lucha con su adversario, el príncipe de las tinieblas. Este pensamiento vuelve, más o menos conscientemente, a una forma de maniqueísmo. En ambos casos, no obstante, tanto en el que insiste en la omnipotencia divina como en el que subraya su impotencia, el mundo aparece como algo perverso, abandonado a las fuerzas del mal. De

<sup>24</sup> Cf. H. JONAS, *Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme* (Fráncfort, 1987).



esta oscura niebla se sale mediante la idolatría, el *divertissement* pascaliano, el embotamiento de las conciencias.

El momento actual oscila así entre paganismo y gnosis, entre idolatría y rechazo de la teodicea. El ídolo no conduce a Dios, encierra la vida, pero la vida es insoportable. El ídolo puede cerrar el corazón pero no puede vencer el poder de la nada. Este es el lugar al que debe descender la nueva evangelización de la cultura: indicar ahí itinerarios de liberación que venzan la sugestión idolátrica provocada por el horror de la nada. El pensamiento cristiano puede recorrer aquí un tramo del camino con el pensamiento judío. Pero se separa de él cuando opone a la fascinación del ídolo una belleza mayor. A diferencia del judío el cristiano no teme, como sabía Rosenzweig muy bien, la dimensión estética. Él debe poder indicar una belleza que vence a la muerte. En sus conversaciones con Sylvie Jaudeau, Emile Cioran sospecha lo que estoy queriendo decir. Cioran, escéptico indomable, nihilista hasta el punto de pensar la creación como obra de demiurgo malvado, frena su rebeldía ante la belleza trastornadora de la música. La música es el límite del nihilismo de Cioran. «He buscado la duda en todas las artes [...] pero he renunciado a buscarla en la música»<sup>25</sup>. Aquí aflora el misterio de Dios. «Cuando escucháis a Bach, estáis viendo nacer a Dios. Su obra musical es generadora de divinidad. Después de escuchar un “oratorio”, una cantata o una “Pasión”, resulta necesario que Él exista. En caso contrario toda la obra del Cantor sería una ilusión desgarradora. ¡Y pensar que tantos teólogos y filósofos han perdido jornadas enteras con sus noches para buscar las pruebas de la existencia de Dios, olvidando la única que hay!»<sup>26</sup>.

Puesto que hay música Dios existe. El arte abre aquí un atisbo de cielo sobre un mundo cubierto por una densa niebla, permite entrever una chispa de redención sobre una tierra aparentemente abandonada. El arte grande es la epifanía de lo bello. Pero no sólo el arte. El rostro arrugado de la madre Teresa no era bello y, sin embargo, la presencia de su pequeña figura entre los miserables de Calcuta volvía bello habitar el mundo. Tampoco era bello Francisco de Asís, pero su figura continúa fascinando a distancia de siglos a Jacques le

<sup>25</sup> E. CIORAN, *Entretiens avec Sylvie Jaudeau* (Paris, 1990); tra. it., *Conversazioni con Cioran* (Milán, 1993) 101.

<sup>26</sup> O.c., 102.

Goff, insigne historiador de la Edad Media, que sin embargo no es cristiano <sup>27</sup>.

La belleza que indica la postura cristiana, como manifestación de lo bueno y lo verdadero, se mueve hoy entre dos fuegos: el culto de lo feo, de lo horrible, que caracteriza a la tendencia gnóstico-nihilista, y la ilusión de lo bello cultivada por la visión estética del mundo. Entre Dionisos y Apolo resplandece el Crucificado, que es también el Resucitado, cuya belleza refulge en su misericordia sin límites. Si, como afirma Balthasar, más allá de la vía cosmológica y de la vía antropológica está el camino cristiano, cuya credibilidad está confiada a la gratuidad soberana del amor, ese camino da prueba de sí mediante un encuentro en el que se despierta de nuevo el asombro del mundo <sup>28</sup>. Ese asombro que niega el nihilismo, hasta el punto de que ni siquiera el brotar de un hombre en el seno materno lo provoca, de modo que resulta indiferente darle vida o muerte, puede volverlo a despertar un encuentro personal. Por eso incluso el cosmos, como les ocurría a los antiguos, o el hombre, para los modernos, pueden volver a ser teo-fánicos. «Es, pues, una consideración superficial la que ve en el tránsito de una cultura natural (de campesinos y pastores) a una cultura técnica la causa principal de la pérdida radical de la religiosidad» <sup>29</sup>. La manifestación del Ser no puede separarse de la experiencia interhumana, del «mundo-de-la-vida», que ejerce su influencia en la apertura o la cerrazón de la mirada. Es distinta una mirada agradecida que una determinada por la ingratitud: la una mueve a maravillarse, la otra, como en Sartre, a la náusea. Vale aquí la ley que dice que la gratitud nace de la gratuidad. La gratuidad del amor, del tú al yo, nos abre a la posibilidad de comprender la gratuidad del existir, del ser como don y no como ser «tirados» al mundo (Heidegger), a la caverna oscura de la que habla Platón. El sí a lo real, que no se oculta nada del dolor, ni del mal, ni de la muerte, no nace de una actitud estoica, no nace de Spinoza ni de Nietzsche, sino de una gratitud última. El cristiano se convierte aquí, en medio del frío de un mundo helado por la indiferencia, en el custodio del

<sup>27</sup> J. LE GOFF, *Saint François d'Assise* (París, 1999).

<sup>28</sup> Sobre la relevancia de la categoría de «encuentro» en la experiencia cristiana, cf. L. GIUSSANI, *Un avvenimento di vita, cioè una storia* (Roma, 1993) 189-235.

<sup>29</sup> H. U. VON BALTHASAR, *Im Raum der Metaphysik* (Einsiedeln, 1965); tra. it., *Nello spazio della metafisica*, II, *L'epoca moderna* (Milán, 1978) 516.

asombro metafísico ante el ser, en aquel que vibra de conmoción frente al milagro de la existencia. «Los cristianos de hoy —escribe Balthasar— que viven en una noche más profunda que la de la Baja Edad Media, han asumido la tarea de llevar a cabo... ese acto fundamental que es decir sí al ser en representación suplente de la humanidad: acto que para ellos es en primerísimo lugar teológico, pero que lleva incluida toda la dimensión del acto metafísico de la afirmación del ser, [...] puesto que deben brillar “como estrellas en el universo”, les toca a ellos el deber de iluminar el espacio entenebrecido del ser, a fin de que su luz originaria vuelva a irradiar no sólo para ellos sino para todo el mundo; ya que únicamente bajo esta luz puede caminar el hombre de manera conforme a su verdadero destino»<sup>30</sup>.

<sup>30</sup> O.c., 581.

## V. ¿QUÉ CULTURA?

### EL HOMBRE EN LA ENCRUCIJADA. FE Y CULTURA

Por ANDREA RICCARDI  
Catedrático de Historia Contemporánea  
(Universidad de Roma III)  
y fundador de la Comunidad de San Egidio

Señor presidente, queridos colegas, señoras, señores:

Mi pregunta es ésta: ¿Podemos hablar de una cultura cristiana en el siglo XX, prescindiendo de la gran vivencia del pueblo cristiano? ¿Conocemos verdaderamente la historia de este pueblo cristiano? ¿Hemos abierto el testamento del pueblo cristiano? Yo a veces pienso que no. Es un tema decisivo, un tema no afrontado, el del martirio cristiano del siglo XX. Hemos tomado conciencia tarde por motivos diversos, por la larga duración del comunismo, por el hecho que los países del sur del mundo no han estado bajo los focos de atención de la historia, por el cruce del sufrimiento de los cristianos con situaciones políticas complicadas. Es el caso del martirio cristiano en la España de los años 30, un ejemplo típico de esta encrucijada con la política, que no ha consentido acoger la profecía cultural del martirio. Y yo me pregunto: ¿Hay vida cristiana, hay martirio fuera de un contexto político? Todos vivimos en la historia, y todos vivimos en un contexto político; sin embargo, en los últimos años del siglo hemos comenzado a tomar conciencia del martirio del siglo XX. Es un gran papel que ha tenido el papa Juan Pablo II. Él ha conocido personalmente la tragedia de la guerra y de la persecución. La Polonia, que la historiografía del XIX consideraba como un pueblo mártir, ha vivido la ocupación nazi, el holocausto, el régimen comunista, la persecución antirreligiosa. Juan Pablo II ha recordado así su juventud: «Mi sacerdocio, en su nacimiento, se ha inscrito en el gran sacrificio de tantos hombres y de tantas mujeres». El Papa se

ha preguntado: «¿Por qué se me ha salvado la vida?». Él ha sido testigo de tantos mártires, el martirio para Juan Pablo II ha sido una realidad contemporánea, lo quisiera subrayar. Este mismo Papa ha sufrido un violento atentado que podía haberlo conducirlo a la muerte. El origen de este atentado nunca se ha sabido, nunca ha habido luz, pero sabemos que el atentado fue madurado en turbios ambientes de Estambul, en una mezcla entre nacionalismo e islam. Probablemente había sido utilizado por las estrategias del Este y había sido proyectado durante la visita del Papa en el 89, cuando el Papa decidió ver en visita al patriarca ortodoxo en Estambul. Fue pospuesto, pero esta decisión de Juan Pablo II fue la primera causa del atentado.

Ha escrito Olivier Clement: «El precio de la visita ha sido el martirio. Sí, con su decisión de afrontar personalmente aquella situación, a pesar de que hubiera sido avisado por los servicios franceses del riesgo, Juan Pablo II arriesgó su vida».

Juan Pablo II ha expresado la convicción de que el martirio no era conocido, no es una cosa de los primeros siglos, sino que es algo actual. En el documento para el año santo, *Tertio millennio adveniente*, dice: «En nuestro siglo han vuelto los mártires». Sí, en nuestro siglo han vuelto los mártires y el Papa invita a todas las iglesias católicas, en la inminencia de este gran jubileo, a recoger los testimonios sobre los nuevos mártires del siglo XX.

He participado personalmente en esta aventura de recuperación de la memoria de los mártires, he colaborado de cerca en la celebración de mayo del 2000 en el Coliseo, pero sobre todo he preparado un libro sobre los nuevos mártires del siglo XX titulado *El siglo del martirio*. El libro ha tenido una gran acogida (ha sido también traducido al español), lo que demuestra cómo el tema del martirio es algo crucial para la fe y la cultura de los cristianos del siglo XX y del XXI.

Los nuevos mártires. La expresión es *wojtyliana*, aunque ya la Iglesia greco-ortodoxa habla de nuevos mártires refiriéndose a los caídos durante el poder turco, y también la Iglesia rusa ha comenzado a utilizar este término para hablar de los mártires en el siglo XX bajo el comunismo.

En la visión de Juan Pablo II, el martirio se agranda, de aquel clásico de odio a la fe, hasta el martirio de aquel que muere por la fe, por la caridad, por su humanidad, por su inspiración religiosa.

Pero el martirio de los cristianos se encuadra en lo que ha sido el siglo XX, un siglo de matanzas, de la muerte de masas, de las máquinas de muerte, de la industria de la muerte. El siglo XX, a pesar de los grandes progresos y aspectos positivos, ha sido un siglo muy oscuro, un siglo de sombras alargadas, un siglo terrible por la violencia.

A menudo la novedad de la ciencia ha sido puesta al servicio de la destrucción del hombre y de pueblos enteros. En ciertos momentos trágicos se ha perdido la memoria del amor, la memoria del Evangelio, la memoria de Dios. Pienso en el primer holocausto del siglo durante la Primera Guerra Mundial, más de un millón de muertos; las matanzas de los armenios cristianos, de los cristianos sirios, de los caldeos masacrados, porque eran cristianos... Pienso en los muertos durante la dictadura comunista en la Unión Soviética; pienso en China, las matanzas del 37, cuando los japoneses mataron a doscientos mil chinos, a veces usándolos como blancos para sus ejercicios militares; después las terribles guerras mundiales, y en el corazón de la Segunda Guerra Mundial, el holocausto, con seis millones de muertos judíos, pero también de muchos otros, entre otros los gitanos. También durante la guerra, el bombardeo atómico sobre Hiroshima y Nagasaki. Quizá, treinta millones de muertos en las carceres en China, entre el 58 y 62, después los regímenes autoritarios en América Latina, las guerras en África, la matanza en Camboya, la limpieza étnica en la ex Yugoslavia, diez años atrás las masacres en Ruanda, un millón de muertos en la guerra civil de Mozambique. Este ha sido, para millones de seres humanos, un siglo oscuro. Se ha perdido la memoria del amor, del respeto del hombre, de la mujer. Al final de este siglo de democracia debemos decir que ha sido también un siglo de terror. En los años 20, el patriarca de Moscú y de todas las Rusias, al morir en condiciones oscuras, quizás «ayudado» a morir por el poder soviético, dijo estas palabras: «La noche será muy larga, muy oscura».

Ante una situación tan profunda y trágica, en este siglo oscuro, un pueblo de cristianos, a veces débiles, no ha dejado de celebrar la Pasión del Señor y su Resurrección. Nunca ha sido tan oscuro para que no se encendiera el pequeño cirio de Pascua. Los cristianos nunca han dejado de recordar que el Señor Jesús ha sido tratado como el peor entre los hombres, a pesar de ser inocente. Ha sido

tratado como tantas decenas de miles de inocentes, torturados, violados, matados.

El pastor evangélico alemán, Paul Schneider, había sido internado en el 37 en el campo alemán de Buchenwald por su fe cristiana y su oposición al nazismo, fue maltratado y torturado, porque rechazaba dar homenaje a la esvástica y a la idolatría de Hitler. En el 38, fue puesto en aislamiento en el búnker del campo; desde el búnker, nunca dejó de recordar a sus compañeros la presencia del Señor. Un compañero recuerda, y cito: «Todas las mañanas tenía para nosotros una oración matutina, a causa de la cual cada vez era golpeado». Un detenido había decidido matarse y ha contado que abandonó esa idea gracias a Paul Schneider. El pastor llamaba a la memoria del amor de Dios durante las llamadas en la plaza del campo de concentración. Cito: «En aquel lugar de horror y de desesperación, se oía resonar en la plaza, en la que veinte mil prisioneros estaban alineados, una voz fuerte y clara. Esta voz provenía del tragaluz de una celda del búnker y decía: Jesucristo dice, “Yo soy la luz del mundo, quien me siga no caminará en tinieblas”. Aquel grito me ha salvado, porque desde aquel momento he sabido que hay alguien que está a mi lado».

Otro internado en Buchenwald ha recordado: «El domingo de Pascua oímos las imponentes y fuertes palabras: Así dice el Señor: “Yo soy la resurrección y la vida” —las largas filas de prisioneros estaban atentos, estaban turbadas del valor de aquel hombre—. No pudo pronunciar muchas frases, después se oían caer sobre él los golpes de los bastones de los guardias».

La historia de la persecución nazi no es más que uno de los capítulos. Después está el capítulo de la persecución soviética, europea, albanesa. En Albania, este país increíble, en el que había sido prohibido y castigado con la prisión y la muerte todo tipo de culto; es la historia del comunismo asiático. Pero después están las persecuciones en Asia, cuando los misioneros y los cristianos autóctonos eran matados porque eran identificados con Occidente. ¿Cuántos cristianos han muerto durante la ocupación japonesa en tantos países asiáticos? También están los caídos por la persecución con un trasfondo religioso, son los cristianos asesinados por los musulmanes, pero también por los budistas y los budistas tibetanos, o víctimas —recientemente— del fundamentalismo hindú. Después, hay otra gran

categoría de víctimas, los cristianos mártires por el amor, la caridad, por la justicia, éstos son innumerables. De estos cristianos muchos son católicos, pero también hay evangélicos, ortodoxos y anglicanos. Ha habido una comunión en el sufrimiento.

Con este propósito, los testimonios son numerosísimos. Pienso en un intelectual rumano, Steinhard, de origen judío. Que se convirtió al cristianismo ortodoxo en la prisión de Ceaucescu, pero quiso que hubiera a su lado dos curas católicos. Son muchos, una multitud de mártires de toda nación. Intentemos escuchar su voz, hablan ruso, como sucedía en aquel reino de los infelices que fue el *lager* de las islas Solovski, en el norte de Rusia.

Un detenido recuerda una imagen de amor de aquel infierno, del trabajo sin sentido, y cito: «Uniéndose en el esfuerzo, trabajaban juntos un obispo católico joven y un anciano pálido y delgado, con la barba blanca, un obispo ortodoxo, antiguo de ideas, pero fuerte de espíritu: empujaban enérgicamente la carga. Aquel de nosotros que tenga un día la suerte de volver al mundo, deberá testimoniar lo que vivimos».

Lo que vemos es el renacimiento de la fe de los primeros cristianos, la unión de la Iglesia en la persona de los obispos católicos y ortodoxos, esto es algo muy simbólico. Una carga pesada, empujada por un viejo obispo ortodoxo y un joven obispo católico. Hay un valor ecuménico en el martirio.

El testamento de los mártires —queridos amigos— todavía no ha sido abierto, no hemos escuchado en nuestra cultura sus voces, estamos todavía en el comienzo de la lectura de un gran documento histórico, humano, cristiano. Y este testamento nos habla de hombres, de mujeres, de muchas mujeres. Las mujeres, pienso por ejemplo en las matanzas de las mujeres armenias al comienzo del siglo XX, tienen una facilidad increíble de resistir. Estos mártires no han renunciado a su fe, al amor, a un comportamiento humano, para salvar su vida. Ésta es la clave del martirio, no han renunciado al precio de salvar su vida.

¿Quién es el mártir? El mártir es el que no salva a toda costa su vida, el mártir no es un kamikaze, no es un suicida, no es un provocador. Hoy se habla del martirio de los terroristas suicidas, los *shaidis* islámicos o los *tigres* de Sri Lanka. El mártir es un hombre o una mujer que cree, que espera, que trabaja por los pobres y por la paz, que



anuncia el Evangelio, que ama a la Iglesia, que es amenazado de muerte, que tiene miedo, pero que elige continuar su testimonio y no se deja intimidar. Lo repito, las dimensiones y las características del martirio cristiano en el siglo XX han sido, en parte, una revelación también para mí. Francamente, después de treinta y cinco años de estudio de la Iglesia del siglo XX no ignoraba que había habido sufrimiento, persecución, pero el contacto directo con los documentos del martirio ha sido para mí entrar en relación con la otra parte de la historia. Ha sido descender en las catacumbas de la historia, me ha conmovido profundamente. La mayor parte son vivencias de hombres, de mujeres, de monjas, de sacerdotes, de personas humildes, que se han mantenido firmes en su debilidad y han demostrado una fuerza increíble.

Recuerdo a una campesina de la montaña italiana, Anita, setenta y dos años, arrestada por los alemanes y fusilada. Había albergado a dos aviadores ingleses en su casa y les había dado de comer: «¿Por qué lo has hecho? No les he ayudado por ser ingleses, no entiendo el inglés, pero soy cristiana».

Un pastor de la misma región que había ayudado también él a soldados extranjeros, antes de fusilarlo, dijo: «Muero por haber puesto en práctica lo que me han enseñando en la Iglesia cuando era un niño: dar de comer a los hambrientos».

De los nuevos mártires emerge lo que podríamos llamar con el apóstol Pablo, una «fuerza débil». El gran secreto del cristianismo del siglo XX es esta fuerza en la debilidad, no el poder, no la alianza con los poderosos, sino un pueblo creyente que no renuncia a vivir el amor, la humanidad y la fe.

Frank Jägerstätter, campesino austriaco, padre de tres hijas, en el 43, con treinta y seis años fue llamado al ejército. Rechaza ir porque considera irreconciliable la fe cristiana y el nazismo. En la carta a su mujer escribe: «Hoy se quiere ver a cristianos que puedan resistir en los tiempos oscuros». Los mártires son cristianos que han resistido en tiempos oscuros.

Permitidme que me mueva de período y de tiempo. Escribía un padre misionero de San Vicente de Paúl, en China, muerto en Ta Hal Lee en 1907 durante los turbios años que siguieron a las revueltas anticristianas del fin del siglo XIX y principios del XX. Escribe este padre: «Mi vida importa poco, debo proteger a mis cristianos.

¿Habéis olvidado que el pastor debe dar su vida por la ovejas? No somos dignos del martirio». No hay muchas florecillas en la historia del martirio, hay historias hermosísimas pero ésta es una historia de masa, de cientos de miles, de millones de personas, de los que de tantos se han olvidado los nombres y los rostros. ¿Quiénes son los cristianos asesinados por el imperio otomano durante la Primera Guerra Mundial? Muchos hubieran podido salvar su vida si se hubieran convertido al islam, pero no lo hicieron. Es una historia de martirio de pueblo. Son muchas las historias.

En Italia —recuerdo una muy conocida—, Giovanni Palatucci, un comisario de policía, que comenzó a salvar la vida a los judíos en un momento difícil, en Fiume, en una ciudad que ahora ha pasado a Croacia, salvó a cinco mil judíos y fue deportado y asesinado en Dachau.

Aquí tocamos un tema importante: el martirio de la caridad. La caridad no es ciertamente nueva en la historia de la Iglesia, pero en el siglo XX ha experimentado un aspecto particular: el martirio de la caridad, y en mi opinión, falta en nuestros estudios una historia de la caridad. Tenemos una historia de la política, tenemos una historia de la mística, tenemos una historia de muchos aspectos también referentes al mundo cristiano, pero no tenemos una historia de la caridad.

¿Cuántos ejemplos he encontrado?

Un cura de Milán, un párroco muy normal en la periferia de una gran ciudad que ayudaba a los jóvenes, se llamaba Meschi. Intentaba ayudar a quienes tenían problemas de droga. Fue asesinado por un joven toxicodependiente.

Pienso en otro sacerdote anciano, asesinado por un extranjero a quien hospedaba. Había escrito: «¿Qué ley nos puede impedir ayudar a la gente que está en el margen de todo?».

Pienso en tantas monjas muertas en África, protagonistas silenciosas de los dramas de aquel continente. Sor Irene, una de las primeras mártires europeas en África del siglo XX, de las Misioneras de la Consolata, amiga de los enfermos. La gente la llamaba «Nyaatha» (madre misericordia). Murió en Gikondi (Kenia), después de haberse contagiado de la peste por un enfermo a quien asistió hasta el final.

Su testimonio nos recuerda a las pobrecillas hermanas muertas en la primavera del 1995 en Congo, durante la epidemia del virus Ébola. Sor Vitarosa, cuando supo que había explotado la epidemia, pi-

dió poder ayudar a sus hermanas: «¿Por qué tener miedo? —dijo—. Mis hermanas están allí, yo también puedo ir».

Estos son hombres y mujeres como nosotros, de nuestra generación, no se han lanzado a aventuras peligrosas, sino que han seguido el camino de la caridad. Han hecho su trabajo y en un cierto momento se han encontrado con el espectro de la muerte. ¿Qué hacer? Han tenido miedo, pero han decidido quedarse, seguir amando.

Don Pino Puglisi, un párroco de Palermo, luchaba para que los chicos de su parroquia no cayeran en la mafia. No hacía política, educaba, sabía de las amenazas...

En 1993, cuando van a asesinarlo los mafiosos, cuenta uno de sus asesinos, el P. Puglisi dijo: «Lo esperaba». También él se quedó en su lugar.

Son casos que se repiten, los he encontrado también en los Estados Unidos desde el comienzo del siglo. Religiosos y laicos muertos por la caridad se encuentran en América Latina. Cristianos muertos por la justicia, por la defensa de los niños, de la conciencia de los niños, en la lucha contra las mafias —no sólo en Sicilia, también en América Latina—. Cómo no recordar al cardenal obispo de Guadalajara, en México, una tierra marcada por tantos mártires en el siglo XX. A menudo las mafias identifican a los religiosos y a los cristianos como sus enemigos, no porque luchen políticamente, sino porque trabajan por otra cultura, por la educación y otra cultura, contra la cultura mafiosa, y dan motivos de resistencia moral. ¿Cuántos religiosos, laicos, sacerdotes...?

Pienso en monseñor Romero, arzobispo de San Salvador, asesinado mientras celebraba la Eucaristía en 1980.

Todos los mundos religiosos han sido tocados por la violencia, y en ellos han sido golpeados muchos cristianos representativos por su autoridad. Los obispos vuelven a morir en el siglo XX como en los primeros siglos del cristianismo. Se calcula que en Rusia han sido asesinados durante el régimen comunista trescientos obispos ortodoxos.

Se consumó un atentado contra el Papa, pero también otros primados de otras Iglesias han sido muertos. Pienso en el patriarca etíope, asesinado durante el régimen bárbaro de Mengitsu, o el arzobispo anglicano de Uganda, asesinado por Idi Amín, o el obispo de Mogadiscio, en Somalia, asesinado en la puerta de la catedral, o el

cardenal de Congo, Brazaville, asesinado después de un golpe de Estado, y con ellos, tantos católicos.

Pienso en los africanos, permitidme recordar a los seminaristas burundeses, hutus y tutsis. En 1996, los guerrilleros hutus piden a los jóvenes que entren en el seminario, y que los hutus se pongan a un lado, y los tutsis en otro. Dijeron: «Nosotros mataremos sólo a los tutsis», pero los jóvenes no quisieron separarse y murieron todos juntos.

¿No es esto martirio? ¿No es esto cultura cristiana? Es más cultura que tanta cultura, porque está escrita con la sangre del libro de la Biblia. Es la historia del cristianismo en África, una historia marcada por el martirio.

Los jefes de la Iglesia vuelven a morir como los humildes fieles, ¿por qué? Esta es una pregunta de la que no podemos abstraernos, no debemos mirar sólo a los mártires, sino a quien mata. Es una indicación que he obtenido personalmente del Santo Padre, y que me ha maravillado mucho. Él me dijo: «No hay que mirar sólo a los mártires, también a los asesinos, son una pareja, porque en la relación entre ellos se comprende algo, el motivo del odio». El mártir se convierte en un «no hombre», y el asesino cree que se libera de un testigo inquietante.

No se puede hablar de un único designio destructivo contra el cristianismo. Muchas veces los motivos son casuales, otras veces son estrategias, pero hay una raíz común en tanta violencia hacia el cristianismo. Hay una raíz común en la antipatía hacia los cristianos: es la eliminación del cristianismo como reserva de humanidad del hombre, la eliminación del cristianismo como reserva de fe, la eliminación del cristianismo como espacio de libertad. Esto sucedía en la Alemania nazi, en la Rusia soviética, en América Latina, en España, en África...

Se ve en dictaduras —quisiera decir— refinadas, si se puede definir como refinada a una dictadura violenta, pero se ve también en los comportamientos de los señores de la guerra, de los mafiosos. El padre Mencattini, misionero en China en el 41, escribe al hermano: «Es hermoso el sacerdote aislado, solo e inerme entre tantos armados, amigo de todos entre los enemigos». La presencia pacífica, trabajadora, solícita hacia los débiles de tantos misioneros, se convierte en blanco de violencia en tiempo de conflicto. Pienso en Ti-

mor Este, en 1999, una monja había escrito a sus parientes: «Estamos en medio de la guerra. Una guerra que tiene a la gente siempre atrapada en el miedo y la inseguridad, nuestra misión hoy es ayudar. Pero, como dice San Pablo, también llorar con quien llora, compartir con quien tiene necesidad, dar tanta esperanza y confianza en Dios: pensad en mí, en medio de los lobos rapaces».

Un biblista dominico, deportado en Dachau, donde fue asesinado, porque había escondido a algunos judíos, predicaba en el barracón del campo de Dachau. Son palabras preciosas, decía: «La Iglesia fue y siempre será el único refugio del sentido de humanidad, de amor, de misericordia, de verdad». Lo repito, la Iglesia fue y siempre será el único refugio del sentido de humanidad, de amor, de misericordia, de verdad.

Esta es la razón última del martirio. No debemos ver sólo conjuras. A menudo está la casualidad, pero hay algo más profundo que la casualidad, más profundo que la conjura, porque muchas veces el amor desarmado es irritante para quienes no aman.

Entre los cristianos libaneses ha habido muchos asesinados durante la guerra civil. Alguno estaba comprometido en acciones de socorro para ayudar a otros, sin mirar la religión. Quisiera citaros la carta de un chaval, de un joven, un seminarista que fue asesinado por la calle. Así escribía a sus padres: «Tengo una sola pregunta que haceros, una sola petición, perdonad a los que me han matado, hacedlo de corazón y pedid que mi sangre, aunque es la sangre de un pecador, sea rescate para los pecados del Líbano. Enseñad a la gente que el amor de mi muerte y Dios os consolará, no tengáis miedo, rezad, rezad, rezad, y amad a vuestros enemigos».

Estas palabras me recuerdan el testimonio de los mártires recientes de Argelia. La de Argelia es una larga historia. Como todos ustedes saben, en 1962 la mayor parte de los cristianos europeos abandonan Argelia, queda un puñado de europeos junto al cardenal Duval, pero quedan también un puñado de monjes trapenses en el monasterio de Notre Dame de l'Atlas, que vivían completamente en ambiente musulmán. El monasterio estaba en una zona infestada por la lucha, pero supongo que habían renunciado a la defensa militar y habían renunciado a colaborar con el GIA. Un monje, el hermano Luc, de ochenta años, daba ayudas médicas a todos. Un monje escribía —el hermano Michel—: «Mártir es un término ambiguo,

si sucediera algo —que no lo espero— queremos vivirlo con toda la gente».

Las visitas de los islamistas del GIA al monasterio habían hecho a la comunidad consciente del peligro, tanto que fueron raptados y después ejecutados por militares del GIA en circunstancias no clarificadas todavía por el Gobierno argelino. Digo esto siempre con emoción, porque he conocido al prior del monasterio, un francés, el hermano Christian, una gran figura de cristiano, un hombre manso y humilde. De algunos testimonios se ve cómo durante el período de tensión con los terroristas, el hermano Christian discutió con ellos para salvar su vida y la de sus hermanos, pero habían decidido quedarse hasta el final en aquel monasterio. Permitidme leer algo de su testamento, dice: «He vivido mucho para considerarme cómplice del mal que me parece prevalece en el mundo. Me gustaría, si llegase el momento, tener un espacio de lucidez que me permitiera solicitar el perdón de Dios y al mismo tiempo perdonar con todo mi corazón a quien me haya herido. No puedo desear una muerte así. Por esta vida perdida, totalmente mía, doy gracias a Dios que me parece haberla querido por completo, por aquella alegría, a pesar de todo y contra todo y también a ti, amigo del último minuto, que no sabes lo que hacías. Sí, también a ti te quiero decir gracias y adiós, para que nos sea concedido reencontrarnos, felices ladrones en el paraíso, si agradara a Dios, nuestro Padre común, Amén, *Inshalá*».

Siete monjes de Notre Dame de l'Atlas, secuestrados el 27 de marzo de 1996 durante la noche, fueron decapitados el 21 de mayo.

Permitidme que concluya con esta pregunta: ¿Cuál es el testimonio de estos hombres, cuál es su fuerza? A menudo, vivimos un cristianismo sin fuerza. El apóstol Pablo, al final de la primera Carta a los Corintios, dice: «Vigilad, sed fuertes en la fe, comportaos como hombres, sed fuertes».

El cristianismo no es una flaca debilidad, es la religión de los humildes, de los débiles, de los pobres, pero hay una fuerza y una herencia de fuerza, fuerza de amor, fuerza de fe en el testimonio de los mártires. Fuerza, no venganza, no arrogancia.

El rostro del mártir se compone con otros rostros de la historia de la Iglesia, pero no puede ser olvidado. ¿Cuántas historias personales diferentes, en diversos lugares y países, confluyen en un gran fresco: el sufrimiento y la persecución del siglo XX. Un único y gran

fresco que debemos tener delante de nuestros ojos. La comunidad de Sant'Egidio ha obtenido el privilegio del Santo Padre de poder consagrar una basílica en Roma, la de San Bartolomé en la pequeña isla de Roma, la isla del Tíber, dedicada a los nuevos mártires del siglo XX, y en esta iglesia hay un gran icono pintado recientemente con algunos rostros de los mártires del siglo XX. Yo creo que existe en este gran fresco una gran pintura que contemplar. El mundo de los mártires, con una dinámica propia, vuelve a poner en movimiento a la Iglesia, a través del recuerdo.

En una prisión china, en los años 30, un poeta chino cristiano, Ai King, mientras leía el evangelio escribía en pobres folios de papel sus poesías. Cito una:

¿Quién podrá en los estratos terrestres,  
encontrar las lágrimas de los sacrificados,  
que han sufrido todas las penas?  
Aquellas lágrimas están encerradas entre miles de barrotes,  
pero hay una sola llave que puede abrir todas aquellas rejas.  
Los numerosos valientes que han querido apoderarse de la llave,  
son todos los muertos,  
bajo las armas de los guardas.  
Si se pudiera recoger una de aquellas lágrimas...

La Iglesia, con Juan Pablo II, ha intentado recoger una de aquellas lágrimas. La memoria es la llave para abrir aquellas verjas, aquellas rejas que ocultan los episodios de los perseguidos, las rejas de las prisiones, las rejas de los grandes sistemas de concentración. En aquellos lugares atroces se han derramado muchas lágrimas de tantos sacrificados, a veces después de largas marchas extenuantes por senderos que llegaban a ninguna parte, con el único objetivo de la destrucción.

Pienso en las marchas de los armenios, desde Anatolia al desierto de Siria, o las marchas de los monjes de la Trapa de Nuestra Señora de la Consolación en Yang Kia Ping, bajo el calor de la China nor-oriental.

Bajo el empuje de las tropas maoístas, las rejas han escondido las experiencias de dolor. A menudo las rejas son nuestra falta de memoria; a menudo las rejas son la concentración sobre nuestros problemas. Pero resuenan entre nosotros lo que está escrito en la Carta a los Hebreos: «Vosotros no habéis resistido hasta la sangre», y la

memoria de los nuevos mártires nos hace inclinarnos ante ellos porque, a menudo, a los nuevos mártires también se les ha quitado honor, les ha sido quitado el honor de haber sido muertos porque eran cristianos y han sido muertos con una injusta acusación, a veces de hacer política, otras veces de ser corruptos, otras veces de hacer conjuras.

Me he puesto a estudiar estas situaciones: fascículos, cartas, relatos... ¿Quiénes son estos hombres? ¿Quiénes son estas mujeres? Son una minoría, han sido canonizados o beatificados, pero gran parte de los caídos nunca serán investidos con un proceso canónico, son demasiados, faltan documentos, y sin embargo han sido asesinados porque eran cristianos.

Queridos amigos, a nosotros los creyentes nos queda la responsabilidad de abrir el testamento vivido por estos mártires en el siglo XX. Debemos tomar conciencia del martirio, no por orgullo, no para reivindicar algo contra alguien, sino porque aquí están nuestras raíces, en la vivencia de un pueblo, no una ideología, sino una visión de la vida vivida con fe. Por esto, se ha tenido un gran miedo de abrir el testamento de los mártires, este testamento nos llamaba a no perder nuestro tiempo en debates dentro de la Iglesia, nos hablaba de la radicalidad del Evangelio, por esto creo que es necesario abrir este testamento, es una fe que habla a la cultura. Entonces, en un mundo dominado por el miedo, también cristiano, donde se nos droga de fundamentalismo para no tener miedo, y uno se vuelve arrogante en un mundo donde muchos se pierden por miedo, nosotros, los cristianos, tenemos raíces firmes en la herencia de los mártires, tenemos raíces firmes para presentarnos ante la vida y ante el futuro con compasión, con realismo y, sobre todo, con la sinceridad de nuestra fe.



## **CUESTIÓN DE VIDA O MUERTE: RESTAURAR LAS RAÍCES CRISTIANAS DE LA POLÍTICA EUROPEA**

Por JANNE HAALAND-MATLARY  
Catedrática y doctora en Filosofía  
Departamento de Ciencias Políticas  
(Universidad de Oslo, Noruega)

Damas y caballeros:

Puede que el título de esta conferencia de clausura parezca algo exagerado. Salvo que buscara algo muy rotundo, ¿cómo puedo suponer que el cristianismo sea tan importante como para convertirse en cuestión de vida o muerte? ¿No es harto pretencioso pedir la restauración de los valores cristianos en la política, en una era de pluralismo y secularización?

Como mínimo, no es políticamente correcto. La opinión del obispo luterano de Oslo, el Sr. Gunnar Stålsett, es políticamente correcta al afirmar que «no debe mencionarse a Dios en la Constitución Europea, dado que Dios no tiene nada que ver con la política»<sup>1</sup>. Esta postura parece encajar perfectamente tanto con la tolerancia como con la democracia y el pluralismo.

Bien distinta es la postura del papa Juan Pablo II, al pedir el redescubrimiento de las raíces cristianas de Europa, y al insistir en que la identidad europea es, efectivamente, una identidad cristiana. En *Ecclesia in Europa*, y durante todo el verano, ha insistido, una y otra vez, no sólo en que la formación histórica de Europa es cristiana y que lo justo es que así se mencione en la Constitución de la Unión Europea, sino también en que la Europa de hoy debería, y de hecho debe, «redescubrir a Cristo».

<sup>1</sup> Emisión de noticias de la radio estatal noruega el 8 de noviembre de 2003. Traducción al inglés por la propia autora.

### **Relación única entre cristianismo y democracia**

Actualmente existe una tendencia muy fuerte en Europa hacia la «privatización» del cristianismo. Es un camino incorrecto, aunque fácil. Fundamentalmente significa que se puede aspirar al cristianismo como búsqueda privada, como si se tratara de una afición. Unos coleccionan sellos; otros son religiosos. Además, si todos privatizan su religión, todos podrán ser felices en democracia, porque no habrá choques entre religiones. El derecho y la política conservarán su «valor neutral» y se mostrarán tolerantes ante todas las creencias.

Este modelo tan seductor no sólo es poco realista, sino también contrario tanto a la libertad religiosa como al verdadero significado de la democracia. En el artículo 18 de la Declaración Universal de Derechos Humanos de Naciones Unidas se afirma que la actividad religiosa implica el culto público y la actividad para persuadir a otros, y naturalmente esto conlleva que todas las religiones intentarán influir sobre las costumbres, es decir, sobre la ética de su sociedad. En algunas religiones hay pocas diferencias entre religión y política —como ocurre en el islam—, pero en el cristianismo la misma relación existente entre estas dos esferas es la esencia de la tradición europea, forjada principalmente por pensadores católicos, rasgo que supone una diferencia pero también una interconexión esencial.

Paradójicamente, la relación que existe entre cristianismo, específicamente, y democracia, específicamente, es el logro específicamente europeo del que habla el Santo Padre. Hay una esfera apropiada para la religión, en la que la política jamás deberá entrar (así lo recoge también el artículo 18), pero también hay una relación apropiada entre los valores cristianos centrales y la política, y según lleva siglos enseñándonos la Iglesia, el orden político que no se base en estos valores se convierte en un orden injusto.

### **¿Qué es humanismo general y qué es específicamente cristiano?**

Entonces, ¿cuáles son, en su caso, los valores claves que son específicamente cristianos?

En gran medida, estos valores están reflejados en la tradición del derecho natural y en la Declaración Universal de Derechos Humanos (1948), pero yo diría que la antropología específicamente cristiana es la única que describe la importancia de la caridad y la entrega, tan esenciales en una sociedad que no sólo pretende ser justa, sino también buena.

En otras palabras, creo que la democracia en Europa (y en otras partes del mundo) debe fundamentarse sobre la antropología cristiana, aunque también haya muchos elementos de esta antropología que estén consagrados en la Declaración Universal de Derechos Humanos, que es un documento de derecho natural. Sin embargo, lo que es específica y exclusivamente cristiano es el carácter esencial de la caridad y la entrega en una antropología centrada en imitar a Cristo en todo momento. Va más allá de la justicia, hasta la caridad como elemento esencial.

Por ello, todos los cristianos tienen el deber de influir en la sociedad en la dirección de estos valores. No son de la esfera privada: o se crea una «red sin fisuras», o no hay nada. El cristiano que deje de ser cristiano en público es que no es muy cristiano ni conoce en absoluto su fe.

### **¿Por qué son tan importantes los cimientos cristianos de la sociedad?**

Hasta ahora he explicado por qué el cristianismo tiene una faceta política y pública completa. Si lo acepta, aún tendré que convencerle de que la presencia de normas cristianas en la vida pública es «cuestión de vida o muerte».

Le pido que me acompañe en un viaje histórico hasta el extremo norte:

En torno a 1010 encontramos a Olav Haraldsson, posteriormente San Olav, cuyo nombre significa «orientado a la guerra, el pillaje y el vandalismo en el mar». Se encuentra en la costa española, en Gibraltar. Allí, según nos cuenta la saga, tiene el sueño de que debe volver a Noruega para introducir el cristianismo, «la nueva fe».

Es uno de los muchos pretendientes al trono de Noruega que fue enviado al rey Håkon Adalsteinsfostre (Ethelred) de Inglaterra para recibir educación. Fue bautizado en 1012 por el obispo de Ruán, y volvió a Noruega

para cristianizar el país y llevarlo bajo su mando. Luchó contra gobernantes cristianos a orillas del Sena y en Normandía, pero aparentemente estaba convencido de tener una misión divina tras su sueño en España <sup>2</sup>.

El principal problema que Olav se encontró fue el de la sociedad pagana: ¿Cómo podía convertirla en una sociedad basada en normas cristianas? Se centró en la ley, como expresión de las normas, y sustituyó la ley pagana por el *kristenretten*, literalmente la «ley cristiana». También colocó al cristianismo exactamente en medio de la sociedad, y no en una esfera privada.

En aquel momento, había algunos noruegos que conocían a *Kvite-krist*, el «Cristo blanco», que es como lo llamaban. Había habido misioneros y ya se había intentado introducir la fe europea. Pero Noruega e Islandia se habían mantenido fuera del Imperio romano, y los vikingos presentaban una amenaza militar para la Europa cristiana. Estos países estaban aislados y gobernados por muchos jefes que rivalizaban entre sí. La mayoría de los jefes locales eran paganos. Practicaban el *blot*, o «sangría», el sacrificio de animales al dios pagano Odín, y celebraban *blots* especiales a mediados del invierno, en otoño y en verano. Los ritos sacrificiales se celebraban en las granjas de los jefes y cuando se reunían para legislar en el *ting*, la asamblea legislativa. Aún hoy los parlamentos nórdicos se denominan *ting*, y hay distritos legislativos de Noruega que han mantenido los nombres vikingos hasta el día de hoy.

La ley era el elemento central de la sociedad, el único orden en una anarquía muy peligrosa y volátil.

El sacrificio pagano y la legislación iban de la mano. Las leyes permitían lo que los dioses permitían: *utbur*, o «sacar» al bosque a los niños que nacieran enfermos o con malformaciones; *frillelin*, o vivir con varias amantes que tenían una posición similar a la de la esposa y cuyos hijos eran pretendientes a la herencia del padre; «ojo por ojo», o cobrarse la vida humana en venganza.

<sup>2</sup> Acabó su vida como mártir en 1030, y fue santificado años después por los milagros acontecidos en su tumba de Nidaros. En 1153, el Papa envió al cardenal Nicolas Breakspear, posteriormente papa Adriano IV, en un largo viaje a Nidaros, donde estableció una archidiócesis que incluye Islandia, partes de Escocia, las islas Orcadas, las Feroe y Groenlandia. Aproximadamente cien años después de la muerte de Olav, Nidaros se había convertido en uno de los principales centros europeos de peregrinación, y Olav había sido canonizado.

Olav sabía —y aquí está la clave— que la introducción del cristianismo no era competencia de la esfera privada, sino que, al contrario, era cuestión de *sidaskipti*, de cambiar los *sitten* o usos y costumbres morales de la sociedad. Así, su proyecto principal consistió en introducir el *kristenretten*, como ley que expresaba las normas de la sociedad.

Como era de esperar, no fue una empresa muy popular. Olav navegó de fiordo en fiordo por toda la costa noruega, luchando en todas partes con los jefes locales. En la mayoría de los lugares habían conservado las costumbres y sacrificios paganos. Olav les dio un ultimátum: o cambiaban de bando, o sus granjas arderían. Asedió a quienes optaron por la guerra, y concedió privilegios a quienes eligieran la «nueva fe» y se dejaran bautizar. Evidentemente, no se hacía énfasis en la conversión anterior —eso llegaría posteriormente, cuando los sacerdotes que habían recibido su educación en el extranjero se establecieron en Noruega—, sino en el cambio de los usos, la ética, es decir, de la ley de la sociedad. Supuso muchas controversias, ya que la práctica común del infanticidio estaba muy arraigada, igual que el privilegio masculino de la libertad sexual. La enseñanza cristiana sobre fidelidad corporal parecía absurda, igual que la indisolubilidad del matrimonio. En ese momento, la aceptación del matrimonio se convirtió en algo mutuo, ya que la novia —y no sólo su padre— tenía que aceptarlo personalmente. Esta «liberación de la mujer» que el cristianismo trajo consigo iba en contra de las tendencias de la sociedad. Lo mismo ocurría con la «venganza de sangre», el uso primitivo de matar al enemigo. La enseñanza cristiana del perdón se consideraba algo absurdo en una sociedad tan violenta y militarizada como la de los vikingos noruegos.

Snorre, el gran historiador islandés, nos cuenta en la saga de Olav: «Cambió las leyes siguiendo el consejo de los hombres más cultos, especialmente el obispo Grimkjell y los sacerdotes, y usó todo su poder para abolir las leyes y las costumbres paganas [...]. Había muchos islandeses en las audiencias [que era la élite cultural del norte en aquel momento] y les pidió que le explicaran pormenorizadamente cómo se practicaba el cristianismo en Islandia. Pensó que aún faltaban muchas cosas, porque le dijeron que todavía se permitía la expulsión de niños para que murieran, comer carne de caballo, y hacer otras cosas que se oponían a la nueva fe [...]. Tam-

bién preguntó sobre la práctica del cristianismo en las islas Orcadas, las Feroe y las Shetland, y supo que se practicaba de la misma forma. Hablaba mucho sobre estas cosas, sobre la ley y el modo de cambiarla»<sup>3</sup>.

Verdaderamente, la introducción del *kristenretten* en Noruega e Islandia era cuestión de vida o muerte si pensamos en lo radical que era la norma del «derecho a la vida»: nada de infanticidios, ni de «ojo por ojo» o «venganza de sangre», sino igualdad ante la ley en términos de vida humana. Los más poderosos ya no podían quitarla libremente. La ley, y la antropología que encarnaba, era el elemento clave de la cristianización de estos países; el otro, evidentemente, era la evangelización y la construcción de iglesias. El autor noruego Sigrid Undset comenta que, desde entonces, la ley cristiana se conoció como «ley de San Olav», y se hacía preceder de las siguientes palabras: «Ante la fuente de nuestra ley nos arrodillaremos hacia el este y rezaremos al santo Cristo por la paz y prosperidad, para que nuestra tierra siga bien y nos mantengamos leales a nuestro rey, con él a Cristo, amigo de todos»<sup>4</sup>.

La ley que Olav luchó físicamente por introducir en cada *ting* de Noruega e Islandia fue la verdadera base de la sociedad y allanó el camino para la llegada, aproximadamente un siglo después, del trabajo del cardenal Breakspear, con la consolidación de las leyes locales y la lealtad de los jefes en un *ting* y consejo estatal nacional (Riksråd).

En lo que respecta a la «cuestión de vida o muerte», existe un claro paralelismo con nuestro tiempo. Aunque la Declaración Universal de Derechos Humanos habla del «derecho a la vida», la ley permite el aborto en la mayoría de los Estados europeos, y se está legalizando la eutanasia en muchos Estados. También es digno de mención que parece que los cristianos son los más preocupados por este desarrollo. Evidentemente, hay excepciones, pero sí es cierto que los grupos que siguen oponiéndose al aborto y que advierten de forma más expresa sobre los peligros de aceptar la eutanasia, en términos de principios, siguen siendo cristianos. Creo que se debe en gran medida a nuestra antropología única —diferente de todas las

<sup>3</sup> *Snorre Sturlasons Kongesagaer*, Saga de Olav den Helliges, traducción al inglés por la propia autora.

<sup>4</sup> S. UNDSET, *Norske Helgener* (Santos Noruegos) (Aschehoug, Oslo 1937) 108.

demás religiones y filosofías— del sacrificio de Cristo por todos en la cruz. La dignidad de toda la vida humana tiene un profundo significado en el cristianismo.

Creo que es aquí donde queda clara la importancia del papel público de los cristianos, y también donde se convierte en algo decisivo. Primero, ya está claro que el cristianismo no sólo pretende cambiar a las personas, sino también a la sociedad. Esto incluye la política y la ley, aunque la democracia tenga sus propias normas y su propio pluralismo.

Segundo, está claro que el valor cristiano clave de la dignidad humana es un valor que provoca el escándalo entre los hombres, tal y como ocurrió en tiempos de Olav. Así, hoy hay señales de un nuevo paganismo y del rechazo de los dogmas fundamentales de la antropología cristiana. En tiempos de Olav, los fuertes triunfaban, y los enfermos, los discapacitados y los débiles no tenían derecho a la misma dignidad. No había espacio para la misericordia y la docilidad, ni tampoco para la caridad o el perdón. Hoy en día apreciamos tendencias similares en la aceptación de la eutanasia o el aborto; es decir, en la graduación de la dignidad humana. La antropología cristiana introdujo unas normas tan revolucionarias que para el vikingo pagano eran prácticamente inconcebibles, dada la igualdad en términos de valía humana. Esta visión única del hombre es el núcleo de lo que también hoy en día queremos decir al hablar de los «valores cristianos».

Tras la cristianización de Noruega, el país, como la mayoría de los demás Estados europeos, siguió siendo cristiano hasta hace una o dos generaciones. Por consiguiente, la secularización es un fenómeno históricamente muy nuevo. A la luz de estos hechos resulta indudablemente extraño que alguien pueda oponerse a hacer referencia al papel formativo del cristianismo en la carta constitucional de la Unión Europea. Con independencia de lo que nos parezca, la influencia es un hecho histórico.

### «La ley enseña»

Actualmente existe un dilema aparente al hablar de los valores cristianos y de la Europa secularizada. Por un lado, no podemos ni

debemos imponer políticamente las normas cristianas como se hizo muchas veces en los primeros tiempos; por otro, no debemos privatizar nuestro propio cristianismo.

Evidentemente, el método de Olav no es bueno; no era muy caritativo ni para el estándar de su tiempo. Sin embargo, hoy no debemos pretender copiar ni el método ni el «producto final», el modelo de «Estados cristianos» explícitos.

Sobre este punto hay mucho razonamiento simplista, también entre católicos. Debemos respetar con sumo cuidado los matices de la cuestión. Primero, no podrá haber normas cristianas en la sociedad si no son resultado de la persuasión y la difusión, ni tampoco puede, ni debe, haber «Estados cristianos» en el sentido antiguo. O dicho de otro modo, es la convicción profunda de que algo es cierto y correcto lo que debe movilizar al ciudadano para convertirlo en la norma general para todos, y cuando algo es cierto y correcto, necesariamente es cierto y correcto en general, como verdad universal y no como verdad cristiana para los cristianos. No hay contradicciones entre la razón y la fe en lo que respecta a lo que es el ser humano y la definición y repercusiones de la dignidad humana. Por lo tanto, la idea no consiste en crear «Estados cristianos», sino en crear Estados fundamentados en la verdad sobre el ser humano.

Hay mucha confusión y mucha manipulación sobre este tema: la cuestión clave en disputa es el propio concepto de «verdad». Si hay una verdad, existe con independencia de mis opiniones personales subjetivas sobre las cosas. Evidentemente, ésta es la posición que se denomina realismo ontológico en filosofía. Si lo admitimos, la siguiente pregunta lógica sería epistemológica: ¿Cómo podemos descubrir, cómo podemos encontrar esta verdad? Entonces entramos en los dominios del derecho natural: hay verdades morales por descubrir porque hay una naturaleza humana y una dignidad humana que es objetiva, y la forma de usar la razón para descubrir lo que es la verdad es lógica. Se trata del lenguaje de los universales que hemos mencionado anteriormente.

En este aspecto no tiene ningún sentido hablar de una verdad cristiana, o de una verdad noruega, ni tampoco de mi verdad: la verdad es verdad o no lo es. Así, el cristiano debe preocuparse en mostrar, mediante la razón y la lógica, que el mismo concepto de la ley implica el razonamiento universal, es decir, el razonamiento moral.



Pero naturalmente se puede discrepar sobre hasta dónde lleva el razonamiento moral. Como hemos dicho inicialmente, la antropología específicamente cristiana es más que derecho natural: la conversión implica, y produce, una metamorfosis, el paso a una vida al estilo cristiano, y sin duda esto tiene unas repercusiones mucho más profundas para la sociedad que la propia ley. Por todo ello, se trata de un cambio más profundo que incluye la esfera legal y política, pero yendo mucho más allá. Podríamos decir que tiene su propia autonomía.

El cardenal Ratzinger ha diagnosticado en repetidas ocasiones que la mera posibilidad de negación de la verdad es el problema clave en la política y la sociedad europeas. Es absolutamente correcto. La presunción de que la verdad es subjetiva y personal, una mera opinión, es lo que impide a la política y la ley funcionar como deberían. Si los políticos lograran ponerse de acuerdo en que su ámbito de operación es el bien común, lo que es universalmente correcto e incorrecto conforme al estándar de la dignidad humana, la política europea tendría un aspecto bien distinto. El problema está en la misma negación de la existencia de verdades morales. La manipulación comienza cuando lo único que queda de la democracia es el gobierno de la mayoría, y el papel del *Rechtsstaat* se ve socavado.

La esfera política, y en especial la democracia, tiene sus propios límites y su propia autonomía. Existe un pluralismo legítimo y hay muchas líneas de acción posibles en cualquier tema, y un cristiano puede optar por uno u otro. Sin embargo, hay algunas cuestiones para las que, para un cristiano, no puede haber término medio. Fundamentalmente tienen que ver con la dignidad humana y lo que conlleva, y también con la máxima de que la política y la ley no carecen de relación con la antropología humana, sino que «derivan» de ella.

En este punto volvemos a mi comentario inicial sobre la exclusividad del cristianismo y la democracia, la «invención» y la identidad de Europa. El centro de todo esto es, precisamente, la libertad y autonomía de la esfera política, pero no al estilo luterano de los «dos regímenes» que viven separados entre sí, sino en el sentido tomista de la relación entre la ley divina y la civil, donde importa quién sea el hombre para el cómo debe vivir en la sociedad. La ontología tiene repercusiones epistemológicas y éticas y, por consi-

guiente, políticas. Esto nos lleva al maestro de la politología, Aristóteles, que fue el primero en formular la idea clave de que el hombre era un *zoon politikon*, adoptada mucho después por Santo Tomás. Se sumaba la antropología específica cristiana, fundamentándose en el corpus clásico.

«La ley enseña», como dijo Abraham Lincoln: la política y la ley son esencialmente moral al aportar normas de comportamiento para todos. Con su argumento basado en el derecho natural, se opuso a quienes decían que podía promulgarse la esclavitud con el voto de la mayoría.

Hay un argumento que no sólo es sustancial, sino también lógico, que demuestra que el concepto de ley está relacionado con el razonamiento moral:

El derecho es por definición universal, establece lo que es válido para todos los seres humanos. Trata, por consiguiente, de lo que denominamos «universales» en el lenguaje de la filosofía. Por mi parte, si formalizó un contrato para comprarle un barco a un amigo, se trata de un acto legal que no sugiere en forma alguna que todas las personas de Noruega deban tener un barco, ni tampoco que esté bien o sea bueno tener un barco (que puede ser, pero eso pertenece a la esfera del gusto personal, no de las normas morales). Sencillamente trata de un tema particular que, efectivamente, pertenece a la esfera privada.

Sin embargo, el derecho está lógicamente ligado a la justicia. Cuando Olav cambió la ley noruega sobre el infanticidio, estableció que no era correcto matar a niños enfermos. Se incurría en un castigo por hacerlo porque el infanticidio es condenable, y como tal, una maldad universal. El motivo estaba en la idea de que la antropología cristiana implicaba una dignidad humana que era igual para todos los humanos. En aquel momento, matar al inocente se percibía como algo injusto. Por su parte, un contrato legal privado afecta al gusto y las opciones personales: no diríamos jamás que es condenable que alguien no compre un barco, o que sea justo o injusto hacerlo.

Actualmente se rebate frontalmente el carácter moral del razonamiento legal y político. En el derecho internacional, la escuela europea dominante es la positivista, y también es normal la idea de que el debate político versa sobre opiniones personales. Aunque se argu-

mente en el lenguaje de los universales que esto o aquello es correcto o incorrecto, no se admite que haya unos estándares de lo correcto e incorrecto de los que estos términos obtengan su significado sustancial. La paradoja resultante es que el lenguaje de la política actual de Europa es muy moralista; aun así, los argumentos no son más que opinión personal, llegando incluso a articularse en términos como «me da la sensación de que esto es correcto». A los políticos les da la sensación, cuando deberían razonar con arreglo a normas lógicas.

En la esfera política, la primera tarea del cristiano de hoy consiste en restablecer la naturaleza de la política y la ley. El primer paso consiste en reintroducir el razonamiento lógico: el lenguaje de los universales, el lenguaje moral, se centra en la verdad de las cosas, en si algo es o no correcto. Aquí, el único camino viable es el derecho natural. Las cuestiones normativas no pueden determinarse por el voto de la mayoría, y plantear la cuestión de lo correcto e incorrecto en sí mismo implica que hay una verdad que descubrir.

La otra tarea principal del cristiano consiste en demostrar con hechos, y en explicar con palabras, lo que conlleva la antropología cristiana. Es una labor apostólica dirigida a nuestro prójimo, fundamentalmente en su ámbito personal. Es mucho más importante que la labor política, y también fundamental para ella, pero no es el tema que nos ocupa.

### **¿Qué cuestiones políticas sustanciales son las más importantes?**

Permítanme, finalmente, centrarme en lo sustancial. ¿Qué cuestiones de la política europea son las más importantes para un cristiano?

Se podría decir que hay cuatro áreas de especial importancia que pueden resumirse en la promoción de los derechos humanos: el respeto por la dignidad humana como valor absoluto; el apoyo a la familia, también en términos económicos; el respeto por la libertad religiosa y las iglesias, y la solidaridad nacional e internacional, también entre generaciones.

Los cristianos deben mostrarse activos en estas áreas: como votantes, como ciudadanos, como políticos, como modeladores de la opinión pública. Permítanme hacer algunos comentarios sobre cada una de estas áreas:

*Dignidad humana:* Hoy percibimos una tendencia particularmente utilitaria a ver a los otros en términos de lo útiles que nos sean. En nuestras sociedades veneramos la juventud, la belleza, la eficacia y el éxito. A veces se tolera a duras penas al mayor y al enfermo. El no nacido es invisible y, por lo tanto, no cuenta, y pasa prácticamente lo mismo con el mayor y el enfermo. A medida que los lazos familiares van cobrando menor importancia en la sociedad, se cree que estas personas son problema del Estado y no nuestro. Es muy fácil despojarles de su respeto, que les corresponde a ellos como seres humanos.

Debemos ayudar a la sociedad a recuperar el respeto por la persona. Es la única forma de combatir el aborto y la eutanasia, al igual que todas las demás intrusiones contra la dignidad humana en el campo de la ingeniería genética y la bioética.

Debemos restaurar la sensación de misterio y de lo sagrado que rodea a la persona, para que la gente se dé cuenta de que una persona es infinitamente más que un montón de carne y huesos. Hay belleza, muchas veces oculta, en una persona mayor o enferma, pero sólo puede descubrirla el ojo que vea a la persona más allá de su cuerpo físico. Todos descubrimos, en uno u otro momento, que el otro es nuestro *mitmensch*, nuestro hermano en un sentido muy real. Pero es necesario cultivar y entrenarnos en esta capacidad de reconocer a todos los demás como prójimo si no queremos que muera.

Creo que el cristiano debe obrar en política como recordatorio constante de la hermandad existencial de todas las personas, con independencia de las circunstancias en que se encuentren. No podemos permanecer indiferentes ante nuestro prójimo; con todo, pero es muy fácil mostrar solidaridad exclusivamente ante nuestra familia inmediata.

Si no lo logramos, no cabrá esperar un debate nuevo y más fructífero sobre el aborto y la eutanasia. Tras tres décadas de aborto a petición, creo que la mayoría de la gente se muestra completamente indiferente ante la humanidad del feto antes de los tres meses de edad gestacional. Sencillamente no existe. De igual forma, las personas

mayores son objeto de una creciente indiferencia; en cualquier caso, se les margina en términos de influencia. Hay una tremenda cantidad de personas mayores que están solas.

Por eso, debemos estar alerta ante la tendencia a hablar sobre el aborto y la eutanasia como únicos ejemplos de la falta de respeto por la dignidad humana. No debemos confinar jamás nuestra preocupación únicamente a estos ejemplos extremos. No seremos creíbles en nuestra defensa de la dignidad humana si no incluimos también un compromiso general con la solidaridad con todos, y también en el sentido económico.

Esto me lleva a la segunda cuestión, la *solidaridad*. No mostraremos ningún respeto por la dignidad humana si permitimos que haya grandes discrepancias en el bienestar económico y social. Los problemas claves de hoy son el liberalismo de mercado y su corolario, el consumismo. Existe un infame vacío que se está ampliando entre Estados ricos y pobres, pero también cada vez se confiere más poder a los actores del mercado en detrimento de los actores políticos. Lo vemos en el capitalismo mundial y también lo vemos dentro de cada Estado europeo.

Los trabajadores han perdido capacidad de negociación porque el capital se ha hecho global, y cada vez más los empresarios contratan o despiden trabajadores en función de la subida o caída de la Bolsa. Parece que al empresario no le queda ningún tipo de carácter moral distintivo; la única motivación parece ser el beneficio a corto plazo, y no el desarrollo en beneficio tanto de empresarios como de la comunidad. Como resultado, esto imposibilita a un trabajador asentarse y formar una familia.

En mi opinión, actualmente el capital tiene demasiado poder. Sabemos que el antiguo Estado socialista del bienestar no funcionó, pero no debemos limitarnos al concepto del Estado del bienestar. Hay una clara necesidad de que el Estado realice una redistribución al objeto de conseguir justicia económica dentro de la sociedad. Pero el panorama actual de Europa en este sentido es desolador: las diferencias económicas se agrandan, y los trabajos son menos seguros que antes. No ha habido ningún buen sustituto para el socialismo en términos de Estado del bienestar, aparte de las enseñanzas sociales del catolicismo. Es necesario que pongamos en práctica esas enseñanzas.

En el ámbito internacional, crece la fatiga del donante. Cada vez hay menos que dan menos ayudas para el desarrollo. Asimismo, los valores del materialismo nos dominan. Sin duda alguna, es difícil para una madre como yo combatir la influencia que el mercado ejerce sobre mis hijos.

Los cristianos deben vivir la solidaridad en todos los aspectos de la vida. La creación de riqueza no debe ser exclusivamente para uno mismo y la familia propia, sino para toda la comunidad humana. Además, la riqueza no es más que un medio, no un fin, como ocurre con todas las posesiones materiales.

Es una lección difícil de poner en práctica. La mayoría estamos muy interesados en las comodidades materiales y en tener cosas. Nos proporcionan una vida fácil y nos otorgan una posición. Todos deseamos esto o aquello, y tenemos que pasarnos todo el tiempo luchando contra esta tendencia dominante. Para quienes no son cristianos es aún más difícil darse cuenta de que las cosas no son más que medios para llegar a algo más.

Hoy el mercado tiene un enorme poder y, como consecuencia, la política tiene menos. Debemos luchar para recuperar el poder político, porque lo político tiene que ver con el orden de toda la sociedad, a lo que la economía debe estar subordinado. Con la globalización es mucho más difícil que en la época del Estado-nación.

Pero el poder llega a la política cuando ponemos nuestra energía en ello, dejando al margen nuestras propias preocupaciones privadas sobre la riqueza. Podemos y debemos volver a invertir las instituciones políticas de poder, a través de su participación, y de la mía.

Los cristianos deben compartir en todos los sentidos, también en el económico. No hay error alguno en la preferencia que Cristo sentía por el pobre. De hecho, era uno de ellos por elección propia.

El tercer área que tiene importancia en la política es la familia. Actualmente la salud de familia afronta varios desafíos: el desempleo y la inseguridad laboral de los jóvenes que están a punto de formar una familia; menor apoyo político para las familias y, con ello, una posición más débil para esta institución; y un ingente incremento del divorcio y del individualismo. El hecho de que una persona se case y tenga familia ha dejado de ser una conclusión previsible, y se cuestiona el propio concepto de la familia.

Sabemos que las tasas de natalidad de Europa son muy bajas, especialmente en España e Italia, pero también en Europa del Este. Me gusta alardear de que Noruega ha tenido una de las tasas de natalidad más altas de Europa, y se debe a unas buenas políticas sociales, como la baja maternal remunerada por un año, la baja paternal y la seguridad laboral para la madre cuando vuelve al trabajo. Los políticos de Europa deben darse cuenta de que hoy la mujer tiene una formación académica igual o incluso mejor que la del hombre, y que, por consiguiente, quiere trabajar, y normalmente tiene que trabajar, por motivos económicos. Para que la familia pueda sobrevivir en Europa, debemos contar con unas políticas sociales y económicas fuertes que la protejan. Los padres deben asumir la parte que les corresponde en el trabajo doméstico y la responsabilidad por la familia.

También ésta es una era de un tremendo individualismo y poca fe en la capacidad de seguir casado toda la vida. La mayoría parece querer probar el matrimonio, o al menos la convivencia, para ver si funciona, pero no asumir un compromiso en firme. Es muy fácil marcharse, y está plenamente aceptado por las normas de la sociedad de hoy. Los cristianos tienen delante un gran desafío al intentar demostrar el sentido del matrimonio de por vida. Para la mayoría, la idea suena a pesadilla: pasar quizá cuarenta o cincuenta años con el mismo hombre o la misma mujer, perdiendo la preciada libertad propia. ¿Cómo se atreve alguien a hacer tamaños votos? Y en todo caso, ¿por qué quiere hacerlo? Es mejor jugar sobre seguro y conservar la posibilidad del escape.

Sigrid Undset, un escritor noruego que me ha inspirado mucho, escribió allá por los años veinte que las indulgentes leyes del matrimonio funcionaban como una puerta que siempre estuviera abierta, dando paso a una corriente constante dentro del hogar. La tentación de marcharse siempre estaba ahí, presentándose como algo perfectamente aceptable. Hoy esta corriente es como un vendaval, y prácticamente nadie habla en público a favor del matrimonio de por vida. Ciertamente es que es fácil admitir que un matrimonio estable es bueno tanto para los hijos como para la sociedad, pero ¿convencerá ese argumento al individualista de hoy? Es especialmente peligroso cuando los modelos públicos «marcan tendencias» en estas materias.

Los niños sufren muchísimo con los divorcios, y esto está dispuesto a admitirlo la mayoría. Entonces, el siguiente paso consiste en convencerlos de que sus hijos son el motivo fundamental para que su matrimonio dure, y que el matrimonio y la familia es un trabajo difícil y práctico, no una institución basada en sentimientos fugaces.

Desde la perspectiva política, sabemos que la familia estable es completamente fundamental para la supervivencia de la sociedad: ¿Quién va a educar a sus hijos si no lo hace usted? Según mi opinión, la labor política más acuciante de Europa consiste en reparar los desequilibrios relativos a la familia: los Estados no deben asumir una postura de «valor neutral» en esta materia, sino decir claramente que es preferible el matrimonio que la cohabitación, y que los divorcios son tristes tragedias y no una práctica normal. Una vez dicho esto alto y claro, los Estados deben apoyar sus opiniones en términos económicos. Hay relativamente pocos políticos que se atrevan a hablar claro sobre este tema, porque políticamente es más correcto decir que las cuestiones de «estilo de vida» son asuntos privados. Puede que así sea, pero lo que sí es una cuestión pública son las condiciones para educar a los hijos. De ahí la importancia pública de una familia estable.

Mi cuarta preocupación en la política es la *no interferencia*. Puede que realmente parezca ser una cuestión ajena a la política, y quizá una vez lo fue. Sin embargo, hoy tenemos que restablecer las definiciones de los instrumentos de derechos humanos que definen la libertad religiosa, y asegurarnos de que queden esferas no políticas en la sociedad. La libertad religiosa significa que las enseñanzas de la Iglesia a veces chocan con la opinión pública y las opiniones mayoritarias en democracia. El derecho a desviarse de la opinión pública debe garantizarse en la práctica, igual que está garantizado en la teoría. De lo contrario, la opinión de la mayoría se convierte en la tiranía de la mayoría.

De igual forma, debemos recordar que hay esferas ajenas a la política en la vida y en la sociedad. Esto incluye a la sociedad civil, a la familia y a las iglesias. La tentación de politizar estas esferas siempre está ahí. Para mí es un área clave donde los cristianos deben actuar.



## LA NUEVA REVOLUCIÓN CULTURAL Y LA GLOBALIZACIÓN

Por MICHEL SCHOOYANS

Catedrático emérito de la Universidad de Lovaina

Es para mí un gran honor así como una alegría participar en el quinto congreso organizado por el movimiento *Católicos y Vida Pública* y consagrado al tema de la cultura. Permítanme decirles también, desde esta entrada en materia, lo feliz que estoy de encontrarme en el corazón de la nación que dio un brillo sin igual a la filosofía política y que dio nacimiento al derecho internacional. Pues es en vuestra tierra, queridos amigos, que nació el primer gran teórico de la globalización, Francisco de Vitoria, cuya estatua ocupa el lugar que debe, en Nueva York, en los jardines de la ONU.

\* \* \*

Adivino cuan fuerte es vuestra voluntad de comprometeros a fondo, según modalidades diferentes pero complementarias, en la vida pública. Sabéis que el testimonio del cristiano no puede limitarse a la esfera de la vida privada. La era en que algunos preconizaban el enterramiento del catolicismo, su expulsión de la vida pública, ha terminado. Los desafíos a los que nos enfrentamos son numerosos y nos impiden quedar dormitando. Estos desafíos tienen por nombre: secularización, laicización, paganización, y, el peor de todos, deshumanización.

Los efectos nefastos de estos desafíos (no me atrevería a decir de esta cultura) aparecen de manera evidente en la caída dramática de la fecundidad en todas partes del mundo, pero especialmente en los países de gran tradición católica como España. Raramente ha sido tan acuciante la invitación dirigida por San Pedro: «Estad siempre preparados para presentar defensa de la esperanza que hay en vosotros» (cf. 1 P 3,15). Para responder al llamamiento que Pedro nos dirige, para aportar alegría y esperanza al mundo actual, vamos a

examinar la relación entre cultura y globalización. En primer lugar expondremos la significación de estos términos; luego examinaremos sus relaciones. Terminaremos con algunas sugerencias con vistas a la acción.

### El hombre, autor y destinatario de la cultura

En cuanto se habla de cultura, somos remitidos al *trabajo de la tierra*. El hombre aprendió a cultivar la tierra para recoger los frutos. A partir de este *sentido fundamental*, la palabra cultura evoca, de manera figurada, el cuidado dado a las actividades humanas.

#### *Componentes interactivos*

Se habla entonces de cultura intelectual, artística, espiritual, etcétera. Se dirá así de una persona que es culta, que desarrolló sus talentos musicales. Al aprender a tocar un instrumento, ella desarrolló su cultura musical. Se dirá de otra que cultivó sus disposiciones para las matemáticas, que siguió cursos con ese fin. Tomado en el sentido figurado, la palabra cultura concierne pues *al sujeto*, y remite a la educación, al aprendizaje, a la formación de éste.

Pero —siempre en sentido figurado— la palabra cultura se revisite también de un sentido *objetivo*. Concierne entonces un patrimonio intelectual, artístico, espiritual, etc., instalado en una sociedad dada. Este patrimonio no es dado inmediatamente; es adquirido, construido, enriquecido, transmitido. La cultura aparece aquí como un conjunto caracterizado por la *interactividad de los componentes*, entre los cuales podemos señalar un conjunto de tradiciones, de conocimientos, de instituciones, de maneras de actuar y de pensar, de valores morales y religiosos, etc. Tomada en estos términos, la cultura se inscribe en *el tiempo*, en la duración; implica memoria y continuidad. Pero ella se inscribe igualmente en *el espacio*. No todas las culturas honran en el mismo grado ni de la misma manera los componentes que acabamos de mencionar. Los valores son honrados diferentemente según las culturas. Tal cultura es más atenta a la libertad; tal otra a la igualdad. Tal es más especulativa; tal otra es más técnica. Tal

defiende los derechos del hombre en las constituciones; tal otra los defiende por la jurisprudencia.

Se observa, pues, que toda cultura recoge el producto de la actividad específicamente humana. Pero cada cultura es también el lugar de la superación, de la inventiva de los miembros de un grupo dado. La cultura ocupa un lugar de primer rango en la definición de la *identidad* del grupo en cuestión.

*Artesano* mayor de toda cultura, y al mismo tiempo *beneficiario: la persona humana*, capaz de expresarse frente a los otros, de ser comprendido, de comprenderlos, de deliberar, de proyectar. El *lenguaje* aparece aquí como un componente esencial de la cultura, al mismo tiempo que es un canal privilegiado de la comunicación entre las culturas. Además, la cultura adquiere visibilidad gracias a las *obras* en las cuales ella se expresa. Ella se manifiesta en las instituciones, por ejemplo en el derecho. Encuentra su reflejo en las artes. Se concretiza en las ciencias y en las técnicas. Se transmite por las redes educativas y procura ella misma una formación continua.

Detengámonos un poco en algunas instituciones que contribuyen de manera decisiva a la edificación de la cultura.

#### *La «república» en miniatura*

En primer lugar, *la familia*. Los romanos reconocían en esta institución natural el *principium urbis*, el *seminarium rei publicae*. La familia es la cuna del derecho, y esta lenta emergencia de un derecho civil debe mucho a la madre, que organiza la vida cotidiana del hogar. Debe mucho también a los pedagogos. Sin olvidar el papel del padre, hay que constatar que es en la *pusilla res publica*, que es la familia que el niño es introducido en una cultura que *ya está allí*, de la cual él va a ser embebido como por ósmosis. En la familia, el niño recoge los conocimientos, pero es también formado en las *virtudes* que harán de él un hombre sociable, un buen ciudadano, un buen padre, capaz en todo caso de hacer un uso responsable de la libertad. Toda la educación de la persona está por tanto basada en la recepción de una cultura preexistente a la persona. Ahora bien, la recepción de esta cultura no es en modo alguno un proceso pasivo; no es una simple «acumulación» bancaria, un apilamiento de conocimientos inertes. Es siempre también tradición, transmisión. Cada uno es lla-

mado a ser, en sentido fuerte, autor de cultura, es decir a aumentar, por un aporte original, el patrimonio cultural de la comunidad.

La filosofía y la psicología contemporáneas refuerzan esta visión. En la construcción de su identidad personal, el ser humano se hace varias preguntas: ¿Quién soy? ¿Quiénes son mis padres? ¿En qué medio nací? La familia es aquí el primer lugar de referencia donde el niño, luego el adolescente, descubren, de un mismo movimiento, su identidad y su diferencia. Pero es también el lugar donde aprenden a asociarse y a actuar en conjunto, a imprimir una marca humana al mundo ambiente, a organizar la vida social, a abrirse a la verdad, a la belleza, a la justicia, a la trascendencia.

La familia aparece así como el núcleo original no solamente de donde parte toda cultura, sino donde se arraiga la posibilidad misma de toda cultura. Ella es, como se ha dicho, «la célula asociativa de mayor proximidad». La destrucción de la familia sería pues una catástrofe para la cultura en general y para las culturas particulares. Más aún, esta destrucción conduciría al *totalitarismo*, que, destruyendo la familia, destruye también el yo personal y agota la vitalidad cultural de las sociedades que acomete.

#### *Expresión política de la cultura*

Es cierto que la familia no podría ser, por ella sola, foco de cultura; ella no puede prescindir de múltiples asociaciones. Éstas pueden formarse a partir de familias, pero nacen también a partir de centros de intereses que reúnen a los hombres alrededor de los aspectos más diversos de la vida humana. En el marco limitado de esta comunicación, fijaremos nuestra atención sobre las asociaciones políticas en tanto que éstas son beneficiarias de cultura y actuantes a nivel cultural.

Históricamente el pasaje de la vida rural a la vida urbana dio un remarcable impulso al desarrollo de la vida cultural. La *ciudad* y la organización del municipio se tornan el lugar donde personas y asociaciones descubren sus diferencias al mismo tiempo que su interdependencia. Lo mismo ocurre al nivel de las *naciones*. Como las ciudades y las comunas, las naciones son los lugares donde los hombres se socializan y se descubren solidarios. Es allí que los hombres aprenden a debatir, a deliberar, a concertarse, a colaborar. Estas

experiencias se hacen en el marco de unidades territoriales que se integran a lo largo de la historia.

### *Intersubjetividad e intencionalidad*

Hemos visto hasta ahora que las múltiples expresiones de la cultura subjetiva de los hombres daban nacimiento a expresiones objetivas muy numerosas y a asociaciones que se asignan como fin, precisamente, cultivar segmentos particulares de la actividad humana. Hay por tanto un intercambio constante entre la cultura en el sentido subjetivo y la cultura en el sentido objetivo. En este sentido, podríamos decir que la cultura es la traducción viviente de la *intersubjetividad*. Las obras de los hombres son siempre hechas para otros hombres, que son enfocados y alcanzados por todo tipo de *mediaciones*. Y esta intención, esta apertura a los otros hombres, se hace siempre según dos ejes. Según el eje *sincrónico*, pues por mi obra yo enfoco a mis contemporáneos, y en mi obra acojo sus obras. Según el eje *diacrónico*, pues yo acojo las obras de mis predecesores y las supero al reactivar sus intenciones y al desplegar mi fidelidad creadora con respecto a su obra. La cultura es, pues, siempre, una realidad bien viva.

### *Nivel de verdad, escala de valores*

Sin embargo no podemos perder de vista que, para que sea auténticamente humana, la obra cultural debe tener en cuenta la existencia de *niveles de verdad* y de una *escala de valores*. La *reflexión filosófica* es aquí esencial precisamente porque ella se interesa en los valores morales, en los valores universales, en los valores que merecen ser deseados por ellos mismos. Ella ofrece criterios que permiten distinguir valores que son del orden de los medios, y otros que son del orden de los fines. Es así que la *epistemología* ronda, por ejemplo, el nivel de verdad alcanzado por las ciencias físicas. Es así también que la *antropología filosófica* puede establecer la dignidad inalienable de toda persona humana. Ningún ser humano puede ser reducido a la condición de medio, ser manipulado física o psicológicamente. El cuerpo del ser humano no es disponible, como tampoco puede ser manipulado su yo psicológico. Cuando una cultura pierde de vista la

centralidad de estas referencias fundadoras de ella misma, entra en un proceso que pone gravemente en peligro su identidad y su existencia.

No es menos evidente que los valores religiosos, especialmente los *valores religiosos cristianos*, dan siempre lugar a una enseñanza moral cuyas implicaciones son considerables a nivel de la cultura y de las culturas. Grotius fue el primero en querer retirar a Dios del «derecho natural», del derecho y de la vida política. A pesar de la ceguera rabiosa de ciertos tecnócratas reinando en los talleres de la Unión Europea, todas las culturas europeas están impregnadas de cristianismo, y Europa no podría comprenderse y menos aún construirse sobre un postulado negando la evidencia del tejido cristiano constitutivo de su identidad. Al indicar al hombre que tiene deberes para con Dios y para con los otros, al mostrar la significación de sus obras, al revelar al hombre el fundamento último de su dignidad, el cristianismo recoge y lleva a su punto de incandescencia la regla de oro que ata todas las grandes culturas humanas y que, sola, puede dar su sentido último a los proyectos de globalización.

#### *El providencialismo autoritario del Estado*

La cultura es un elemento constitutivo de la sociedad civil. Bajo esta última expresión, se reagrupa una gran variedad de asociaciones que emanan de la iniciativa de los miembros de una sociedad dada. La iniciativa de fundar estas asociaciones no parte del Estado; ellas son la expresión de una sociedad culturalmente identificada, anterior al Estado, pero que puede legítimamente aspirar a dotarse de una organización política. Es la sociedad civil que se dota de una organización política a fin de mejor asir y proteger su identidad, de situarse frente a otras culturas y frente a otras sociedades civiles. La entrada en sociedad política, lejos de asfixiar el patrimonio cultural de una sociedad civil particular, debe, por el contrario, protegerlo y *crear las condiciones* que favorezcan su completo desarrollo.

Concretamente, es al Estado a quien incumbe esta tarea. En tanto que sociedad política, el Estado tiene un papel *subsidiario*; es puramente *funcional*. No tiene ninguna realidad concreta distinta de la sociedad civil que la llama a la existencia. Es esta sociedad civil que instituye la sociedad política, organiza el Estado. Designa aquellos

que son investidos de poder, controla el funcionamiento de las instituciones y el poder ejercido por los mandatarios. Corresponde a la sociedad política aportar *algo más* al conjunto de iniciativas culturales que emanan de la sociedad civil. El Estado debe *ayudar* a las asociaciones culturales a ejercer bien su misión, y no reemplazarlas. Y para llegar a ejercer bien esta misión, el Estado debe velar por el bien común, del cual la cultura es un componente esencial. Se sigue que el Estado debe promover los valores superiores, de orden moral y de naturaleza universal, sin los cuales la sociedad cae en la anarquía o en el estatismo totalitario.

Contra una cierta tradición europeo-occidental que quiere que el Estado dirija la sociedad civil y todos sus componentes culturales, hay pues que sostener sólidamente que el Estado se extralimita cuando cede al prurito de *providencialismo autoritario* y pretende imponer —particularmente por la enseñanza— su voluntad en la definición de los valores morales. Con más fuerte razón excede sus competencias cuando, bajo pretexto de *laicismo sectario*, finge ignorar el precio que la sociedad civil atribuye a la dimensión religiosa de su cultura.

### **Globalización y «gobernancia mundial»**

Las reflexiones precedentes llaman muy naturalmente a un desarrollo sobre la *globalización*. Este término tiene su origen en la lengua angloamericana, pero ha sido incorporado en las lenguas latinas, en las cuales es prácticamente sinónimo de mundialización.

#### *Actualidad de una idea antigua*

La idea de globalización no es del todo nueva. Está presente desde la Antigüedad con el cosmopolitismo helenístico, el proyecto imperial de Alejandro el Grande, la «Pax Romana», sin olvidar la experiencia imperial china. Desde siempre, los hombres han reconocido su interdependencia; han procedido a intercambios o a conquistas; han intentado integrar las sociedades o subyugarlas. En Roma, en el final de la República y principalmente bajo el Imperio, el estoicismo y el epicureísmo intentaron *desmovilizar* políticamente a los miembros de la ciudad, a fin de dejar campo libre a los gobernantes dis-

tantes de sus bases, incontrolables e irresponsables. Encontramos estas dos características en los proyectos actuales de globalización: poder *concentrado*, distante, inasequible; hombres y mujeres exaltados en su *individualidad* y su hedonismo, pero apartados de la participación política.

Las tentativas actuales de organizar una sociedad mundial tienen pues sólidas raíces históricas. Antiguamente como hoy, estas tentativas emanan unas veces de motivaciones más bien políticas; otras más bien de objetivos económicos. Hoy día, cuando se habla de globalización, se tienen en primer lugar en cuenta dos grandes modelos. De una parte, el modelo *liberal*, que ve la globalización en términos de hegemonía mundial de un país o de un grupo de países. De otra el modelo *socialista*, que es internacionalista. En los dos casos, el hombre corre peligro de ser alienado, políticamente paralizado, apartado del poder.

Queda que el mundo actual tiende hacia una mayor unidad, hacia una mejor integración. Son indispensables nuevos instrumentos, nuevos elementos de concertación. Pero esta globalización no puede hacerse a cualquier precio. No puede hacerse al precio de una desactivación de los Estados, ni de un enjaulamiento de los ciudadanos en la licencia y el consumo. Digámoslo pronto: los proyectos globalistas de la ONU y de la Unión Europea tienen de qué preocuparse.

### *Valores y verdad*

Salta a la vista que actualmente no existe felizmente ninguna cultura única que se extendería al mundo entero. Existen por cierto innumerables pasarelas entre las culturas. Tampoco se pueden ignorar los esfuerzos para que las culturas se encuentren y para que ellas se beneficien de sus aportes recíprocos. Asimismo sería por lo menos prematuro anunciar la emergencia inminente de una sociedad civil mundial. *Esta sociedad sólo podría fundarse sobre el reconocimiento universal de valores morales superiores.* Es sobre la base del reconocimiento, por todos los Estados, de estos valores morales que la *Declaración Universal de los Derechos del Hombre* de 1948 intentaba fundar las relaciones internacionales y la comunidad mundial. La adhesión de los Estados



particulares a estos valores morales dejaba el campo libre a las culturas, a las sociedades civiles y a las naciones.

Se puede por tanto afirmar que el primer gran proyecto contemporáneo de globalización nació inmediatamente después de la Segunda Guerra Mundial, y que fue propuesto en el marco de la ONU en dos documentos esenciales: la *Carta de San Francisco* (1945) (de la cual no hablaremos en esta comunicación) y la *Declaración* de 1948. Ésta procura honrar las verdades concernientes al hombre. Ella reconoce, en suma, que el respeto de los valores morales, e incluso de los valores religiosos, es la condición previa al diálogo y al encuentro de las culturas. Más precisamente, no hay lugar para una cultura política si los derechos fundamentales del hombre son escarnecidos: derecho a la vida, a la libertad de expresión, a fundar una familia, a asociarse, a elegir una religión, a trabajar, etc.

#### *Invertir la visión del hombre*

Sin embargo, actualmente se observa que la ONU tiende a instaurar una concepción de la globalización que es incompatible con una cultura política que valore la persona, la familia y la sociedad civil. A pesar de los innumerables desengaños que sufrió, y que hipotecan su credibilidad, la ONU esconde cada vez menos su tendencia a poner en pie un gobierno supraestatal y a colocarse como titular de una «gobernancia mundial». Hace cada vez menos referencia a la cultura política que inspiró a los redactores de la *Carta* de 1945 y especialmente de la *Declaración* de 1948. Se comporta como si hubiese recibido en misión poner en pie un superpoder mundial cuya voluntad se expresa en nuevos instrumentos jurídicos llamados a ser apremiantes.

La globalización tal como la ONU la pone en práctica se caracteriza por un *rechazo del antropocentrismo* de 1948, así como por una *limitación creciente de la soberanía de las naciones*. La ONU promueve desde ahora los derechos de la Tierra. Su proyecto de *Carta de la Tierra*, en vía avanzada de redacción, significa que esta organización internacional ha emprendido *una nueva revolución cultural*. A los ojos de la ONU, es el hombre que debe cambiar y ser cambiado. La visión que él tiene de él mismo debe ser dada la vuelta. En el Gran Todo en que se encuentra, el hombre debe aceptar la sumisión a los imperativos

de la Madre Gaia. Toda su obra cultural debe ser reconsiderada fundamentalmente, pues lo que tiene la primacía no es más el hombre, sino el *Holos*, el mundo material de donde él procede por evolución puramente material y en el cual él está condenado a desaparecer definitivamente en el momento en que muera. El horizonte de esta «cultura» es la muerte.

Así, toda la obra científica y técnica del hombre se encuentra radicalmente cuestionada. El hombre no es más el gerente responsable de un medio ambiente que él está llamado a humanizar. Es por el contrario el más temible de los *predadores* y su población, como toda población de predadores, debe ser estrictamente controlada, clasificada y planificada teniendo en cuenta las supuestas obligaciones del «desarrollo sostenible». Más aún, el hombre debe ser *fabricado* para responder mejor a los criterios cualitativos y cuantitativos fijados por tecnócratas según los criterios holísticos.

En esta odisea del espacio, la *familia* está forzosamente condenada a desaparecer, pues es necesario no solamente que sea controlada la transmisión de la vida humana, sino que es necesario igualmente destruir la comunidad primordial, en la cual el hombre y la mujer desarrollan y transmiten, con la vida, la cultura que ellos mismos han recibido. El arte mismo, lugar por excelencia de la libertad creadora, debe ser colocado al servicio de un proyecto delirante donde es sacrificada la libertad del hombre.

#### *La soviétización de la cultura*

Nos falta tiempo para detallar la exposición y la crítica de esta nueva revolución cultural elaborada minuciosamente, en la ONU y en una miríada de ONG, por los ideólogos de este monismo panteísta que no tiene precedentes en la historia. Según este proyecto, el hombre no es más una persona, un ser capaz de relaciones, llamado a la reciprocidad y a la exterioridad, abierto a los valores morales y trascendentes. Le hace falta una policía de cuerpos, de corazones, de inteligencias y de almas.

Citemos en desorden algunos temas que ilustran este proyecto de destrucción cultural cuyas grandes líneas aparecen en particular en la *Carta de la Tierra*: nuevo paradigma de la salud, salud de la Tierra y del cuerpo social (Organización Mundial de la Salud); nueva ética

sexual; desresponsabilización de los padres (UNICEF); control de la población (FNUAP); erosión de la soberanía de las naciones, intervención en las naciones «rebeldes» (Maurice Strong); pacto económico mundial, control de las ciencias y de las técnicas (Kofi Annan); injerencia en los asuntos internos de las naciones (CEDAW, Alto Comisariado para los Derechos Humanos); religión mundial única (Iniciativa de las Religiones Unidas), etc.

En suma, asistimos a un dominio sobre todos los sectores esenciales que constituyen el tejido de toda cultura. Atrevámonos a la palabra: estamos en presencia de una soviétización de la cultura. Se sigue que *el surgimiento de una sociedad civil mundial es en lo sucesivo imposible, pues la ambición de controlar toda la vida cultural es esencial al proyecto onusiano de globalización*. El modelo subyacente a esta ambición es un *remake*, un refrito del internacionalismo marxista.

#### *Consenso y negociaciones*

Para cerrar su proyecto globalizador, la ONU está poniendo en pie un sistema de *derecho internacional totalmente positivista*. Este proyecto encuentra su inspiración en la obra de Kelsen. Se fundamenta en un escepticismo, un relativismo, un agnosticismo radical. La *Declaración* de 1948 estaba fundada sobre *verdades* delante de las cuales uno se inclinaba sobre *valores morales* que se reconocían. Estas cuestiones de valores, estas cuestiones de antropología en lo sucesivo, no tienen más pertinencia. Se procede como en derecho comercial: los «nuevos derechos del hombre» son *negociados*; ellos proceden del consenso, sin referencia a la verdad. Dan lugar a pactos y a convenciones. El aborto, la eutanasia, las uniones homosexuales, la repudiación, el eugenismo, el infanticidio, el canibalismo... se transformaron o están a punto de transformarse en «nuevos derechos del hombre». Los tratados internacionales normativos adquieren poco a poco fuerza de ley en los Estados. Aspirando a la gobernancia mundial, el centro de poder onusiano se autolegitima al legitimar el «nuevo orden internacional» y valida los derechos estatales. La referencia a los valores morales es expulsada de las relaciones internacionales y del derecho. En cuanto a la religión, se le pide esconderse en la esfera de la vida privada.

Para complementar un Tribunal penal internacional es instaurado, teniendo en sus competencias las denuncias contra quienquiera que, persona o institución, impugnaría esta fuente de derecho, así como esta visión de «nuevos derechos del hombre».

#### *Las equivocaciones de la Unión Europea*

Lamentablemente hay que constatar que la Unión Europea se metió en el camino de las mismas equivocaciones. Bajo una forma u otra, todos los extravíos que acabamos de mencionar a propósito de la ONU se encuentran en los proyectos de la Unión Europea. Para convencerse, alcanza con ver la jactancia con la cual los eurócratas arrogantes quieren excluir de la constitución europea toda referencia cristiana, o bien tomar conocimiento del *Informe Van Lancker sobre la salud y los derechos sexuales y genésicos*, o del *Informe Sandbaek sobre la proposición de reglamento del Parlamento Europeo y del Consejo concerniente a las ayudas destinadas a las políticas y a las acciones relativas a la salud y a los derechos en materia de reproducción y de sexualidad*. El primero de estos informes concierne la Unión Europea y los países candidatos a ella; el segundo concierne la «ayuda» de la Unión Europea a los países en desarrollo.

### **La movilización**

#### *Las «luces» anticristianas*

Al término de nuestro análisis aparece que la globalización, tal como es puesta en práctica en el plano internacional, postula la revolución cultural para la cual la ONU y la Unión Europea están trabajando activamente. Esta nueva revolución cultural es más disimulada y más destructiva que la lanzada en 1966 por Mao Tse-Tung. Ella vacía al hombre de su humanidad, y sus promotores quieren imponer a todos una y sólo una cultura, la cultura de las luces, aquella del Iluminismo anticristiano. Ni como hombres, ni como cristianos, podemos aceptar esta pretensión tendente a hacer de una cultura particular —por lo menos criticable— una cultura global unidimensional y obligatoria para todos.

Para que un proyecto aceptable de globalización pueda desarrollarse, hay que negarse a «hacer del pasado tabla rasa». Hay que rechazar la idea según la cual las culturas antiguas estarían condenadas a ser descartadas de la historia para hacer un lugar a una «nueva cultura» haciendo pasar del «oscurantismo» a lo que es en realidad una *ideología neocientifista*. Sólo hay cultura allí donde hay memoria, continuidad e intercambios. Sólo hay cultura allí donde el hombre es respetado en su razón, su libertad, su sociabilidad.

Construir una sociedad global humana y humanizante implica por lo tanto ciertas tareas prioritarias dignas de movilizar a los cristianos.

#### *No a la globalización de la pobreza*

No hay cultura posible sin el reconocimiento y la promoción de la igual dignidad de todos los hombres. Para que pueda emerger poco a poco una sociedad civil mundial, todos los hombres deben poder participar —en el sentido de tener parte en, de aportar su parte— a estos bienes que son la instrucción, la educación y la cultura. Hoy día, la cara de la mayor pobreza aparece debajo de la línea que separa, por un lado aquellos que saben y tienen acceso al saber, y por otro aquellos que no saben y no tienen acceso al saber. Es absurdo y deshonesto hacer brillar una concepción de la globalización que oculta la tabiquería actual escandalosa *entre una sociedad donde sólo la pobreza es globalizada, y una sociedad alérgica al compartir*. Como lo subraya Amartya Sen, premio Nobel de Economía (1998), el déficit educativo y cultural es una de las grandes causas de la debilidad de la sociedad civil y por lo tanto el mayor obstáculo a la democratización.

#### *Capital humano, capital cultural*

La prioridad debe ser dada a la *cultura de la familia*, al culto de ésta. A pesar de la denigración de la cual es objeto la familia, que es heterosexual y monogámica, la institución familiar es cada vez más honrada en las investigaciones contemporáneas. Ella es por excelencia el crisol donde nace, se recibe y se transmite toda cultura. Ella es el lugar donde se cultivan y se transmiten los valores esenciales inhe-

rentes a toda cultura auténtica. Gary Becker recibió el premio Nobel de Economía en 1992 por haber medido y demostrado el papel de la familia en la formación del capital humano y en consecuencia del capital cultural. Un capital —conviene precisarlo— que no es solo *útil* en una sociedad de producción, sino que es *deseable en sí*, debido a la dignidad sin igual del hombre en el mundo creado. En esta formación, el *papel de la madre* es decisivo, ya que Gary Becker demostró que, con su trabajo, la madre de familia contribuye con más del 30 por 100 al Producto Interior Bruto (PIB) de una nación. Un proyecto de globalización que debilitaría la realidad de la familia y el papel de la mamá anunciaría el naufragio de la persona y de las culturas. Privaría a la sociedad civil de su primera comunidad de base: la comunidad familiar.

*Globalización-descentralización: sin antinomia*

Así como todo proyecto de globalización debe respetar la persona y la familia, debe igualmente respetar las naciones. Es inadmisibile que un proyecto de globalización emane de un centro de poder mundial autoproclamado y, por tanto, de legitimidad sospechosa. La diversidad de culturas, y con ésta la diversidad de las naciones, constituye una de las más grandes riquezas de la sociedad humana. Esta pluralidad da lugar a sociedades civiles con identidades diferenciadas. Estas sociedades civiles se otorgan organizaciones políticas e instrumentos jurídicos propios, destinados a manifestar su autonomía. Sin duda, una vez organizada políticamente, la sociedad civil, dando luz a la sociedad política, puede admitir delegar un segmento de su poder político no solamente al Estado, sino también a organizaciones internacionales. Sin embargo la diversidad de hombres y de culturas exige el respeto de las identidades nacionales, una cierta fragmentación del poder al interior como al exterior del Estado, un control efectivo ejercido por los ciudadanos sobre el Estado y por los Estados sobre las organizaciones internacionales. En resumen, es engañar a la opinión pública insinuar que hay antinomia entre globalización y descentralización.

*Devolver la esperanza al mundo*

Finalmente hay que reconocer el papel capital que la religión cristiana está llamada a jugar en todo proyecto de globalización. El fermento de toda cultura es el reconocimiento y el respeto de los valores morales y religiosos. No hay lugar para una cultura ni para una sociedad civil amorales, ni para un Estado agnóstico y amoral. Lo menos que puede esperarse de un poder público es que sea imparcial. La sociedad global que propulsan la ONU y la Unión Europea se caracteriza por su agnosticismo, su indiferencia frente a la verdad, su amoralismo e incluso su inmoralismo. Eso es tanto como decir que este globalismo está basado sobre la arena.

La Iglesia tiene aquí una tarea maravillosa a realizar *para dar sentido a todo proyecto de globalización y para devolver la esperanza a un mundo frecuentemente desamparado*. Ella es la principal instancia que defiende todavía sin ambigüedad los valores humanos esenciales, reconocidos muchas veces por la razón filosófica, honrados en las grandes culturas clásicas y proclamados en innumerables documentos. Ella revela sobre todo *el sentido último y pleno* de esta dignidad anunciando la buena noticia de que somos, como personas, *creados a la imagen de Dios y llamados, más allá de la muerte, a descansar en la beatitud de Dios*. He aquí el corazón de este mensaje global, universal, que integra todos los hombres en la gran familia de hijos de Dios y que llama al hombre a humanizar el mundo ambiente.

Toda la enseñanza de la Iglesia sobre el hombre, la familia, la naturaleza y la sociedad detallan esta Buena Nueva. En grados diversos, ésta se refleja en todas partes del mundo y se expresa en las parroquias, las escuelas, los hospitales, los centros de investigación, etc., que la Iglesia ha fundado desde hace siglos y que dan crédito a su mensaje. La figura de la madre Teresa de Calcuta, recientemente beatificada, brilla aquí como un signo de esta esperanza, a condición que, como ella y con el papa Juan Pablo II, nos movilizemos todos y sin reserva por la cultura de la vida.

**Nota sobre el autor**

Filósofo y teólogo, sacerdote del arzobispado de Bruselas, Michel Schooyans es profesor emérito de la Universidad de Lovaina. Tam-

bién enseñó en San Pablo y en diversas universidades latinoamericanas. Es autor de una veintena de obras, varias de ellas traducidas en diferentes lenguas. Entre estas publicaciones, mencionemos en español *El aborto. Implicaciones políticas* (Rialp, Madrid 1991); *Bioética y Población. La elección de la Vida* (IMDOSOC, México 1995); *Para entender las evoluciones demográficas* (IMDOSOC, México 1996); *El Evangelio frente al desorden mundial* (con prefacio del cardenal Ratzinger) (Diana, México 2000); *La cara oculta de la ONU* (Diana, México 2002); *Entrevistas sobre los riesgos éticos de la globalización* (Fundación Universitaria San Pablo-CEU, Madrid 2003). En francés existen también: *La dérive totalitaire du libéralisme* (con una carta del papa Juan Pablo II) (Mame, París 1995); *Le crash démographique* (Fayard, París 2000); *Eutanasie. Le dossier Binding-Hoche* (Fayard, París 2002); *L'Évangeli au risque de la globalisation. Introduction à l'Enseignement social de l'Église* (2004). Las investigaciones del autor se refieren a la filosofía política, las ideologías contemporáneas, las políticas de población. Es entre otras cosas miembro de la Pontificia Academia de las Ciencias Sociales (Roma), de la Pontificia Academia de la Vida (Roma), del Instituto Real de Relaciones Internacionales (Bruselas), de la Academia Mexicana de Bioética (México DF), del Population Research Institute (Washington), del Instituto de Demografía Política (París).



## LA BELLEZA QUE SALVA AL MUNDO

Por KIKO ARGÜELLO

Iniciador del Camino Neocatecumenal  
Artista

### 1. Algunas pinceladas de mi propia experiencia

¿Me permitís que hable de pie? Primero tengo que deciros que yo no soy ningún conferenciante. Al principio dije que no a esta invitación precisamente porque no me siento conferenciante, pero después el obispo me llamó y estoy aquí, me siento un poco violentado. De todas maneras, estoy aquí confiando en que el Señor me ayude, que Él venga, que me preceda su Espíritu y que a algún hermano de los que hoy estáis aquí presentes le pueda servir mi palabra a través de lo que el Señor me pueda inspirar.

He elegido este tema: la belleza que salva al mundo. Estamos en una universidad. Vosotros sabéis que fue Dostoyevski el que dijo la frase «La belleza salvará al mundo» en su obra *El idiota*. El príncipe pregunta qué belleza salvará al mundo y Dostoyevski mismo responde: «Cristo. No hay otra belleza en el mundo que pueda salvarlo, sino nuestro Señor Jesucristo».

Yo, como sabéis, soy pintor. He estudiado Bellas Artes en Madrid. Dios permitió que tuviera una crisis profunda, existencial, de fe. Obtuve un premio extraordinario nacional que me llevó a hacer exposiciones. En aquel momento estaba completamente en una situación de absurdo. A través de un grupo de teatro que teníamos en Bellas Artes, conocí el teatro de Sartre y encontré en Sartre una respuesta a la problemática que yo tenía entonces como joven que se encuentra con los problemas fundamentales de ser persona, en relación al mundo, en relación con la injusticia. Yo decía: «¿Cómo es que tengo un sentido de justicia si me encuentro en un mundo lleno de injusticias?». El ambiente que había entonces en Bellas Artes era un ambiente de izquierdas. Casi todos mis amigos eran comunistas.

Yo no me hice comunista quizás porque Dios me ayudó. Yo les decía: «No comprendo cómo podéis pensar en un paraíso comunista, sin injusticias, si no sabéis dar respuesta a la injusticia de la Historia. Porque yo siento dentro un sentimiento de justicia total, no sólo para algunos. Es más, cuando hayáis creado un paraíso donde no haya injusticia, me gustaría entonces poner una bomba, porque no tenéis derecho a vivir en un paraíso de ese tipo si no daís una respuesta a todas las injusticias de la Historia, a los negros que fueron cogidos de África y llevados en barcos y muertos en las bodegas...».

En aquel momento yo tuve una crisis. Cuando salí en la televisión y los periódicos hablaban de mí, me di cuenta de que realmente todo eso me dejaba absolutamente vacío: yo no tenía sentido; mi ser persona no tenía sentido. ¿Quién soy yo? ¿Quién me ha creado? ¿Por qué existo? ¿Dónde estoy? Me di cuenta rápidamente de que tenía que aceptar, como decía el existencialismo de entonces, que yo no había existido, que hoy existía y que mañana tendría que dejar de existir, sin tener que inventarme ningún cielo, ningún opio, sino viviendo realmente, con valentía. Y así intenté vivir. El cielo se me hizo de cemento. Me encontré como una cloaca debajo y las cosas perdieron todo el sentido. Encontré un sentido en lo que decía Sartre: la verdad es el absurdo; todo es absurdo. Intenté vivir coherentemente con eso, pero me levantaba y decía: «¿Vivir para qué? ¿Para pintar? ¿Y pintar para qué? ¿Para ganar dinero? ¿Y ganar dinero para qué?».

Mis padres eran católicos. Mi madre tenía mucha fe. Mi padre iba a misa el domingo y basta. Sin embargo, me di cuenta rápidamente de que lo que me habían enseñado en la primera comunión, en el colegio, no me servía en la Universidad. Yo tenía como formación un trajecito de primera comunión que rápidamente me lo quité cuando me hice adulto, porque no me respondía. No había tenido una real formación, no sabía responder.

Una vez entré en una iglesia —la iglesia del Carmen, me parece, cerca de Sol— y me sorprendió que estaba llena de mujeres ancianas, llena de viejos, como si hubieran abandonado la Iglesia los artistas, los jóvenes, etc., y quedaran sólo los viejos. Aquello me tocó.

Lo siento: se me escapan algunas palabras en italiano. Vine anoche de Italia y me tengo que marchar rápidamente para allá. El lunes comienza la Plenaria de la Conferencia Episcopal Italiana y

hemos sido invitados como Camino Neocatecumenal porque se va a hablar de la parroquia, qué tipo de parroquia para el tercer milenio. Hemos sido invitados los responsables de las nuevas realidades eclesiales.

Estaba diciendo que me di cuenta rápidamente que no sabía hasta qué punto resistiría sin matarme. Cuando ya no aceptas la vida, cuando la vida ya no tiene sentido... Yo estaba sorprendido viendo cómo la gente era capaz de vivir sin preguntarse, sin responder a esta pregunta: «¿Estamos solos o no en el universo? ¿Existe Dios o no existe?». Para mí era una pregunta fundamental. Pensaba que quizás era demasiado narcisista y no era capaz de vivir como la gente que a lo mejor vive normalmente sin que ese interrogante le incomode: vive y basta. Pensaba que quizás habría que vivir así, pero no era capaz. Dándome cuenta que quizás un día, cuando no resistiera más la existencia, me quitaría la vida, algo me ayudó. El filósofo Bergson dice una cosa que me ayudó como un rayo de pequeña luz, en esa situación en la que intentaba vivir existencialmente con coherencia, en un ateísmo total de la existencia, en el no sentido. Dice Bergson que la intuición es un medio de conocimiento de la verdad superior al de la razón. Yo soy bastante racionalista. Mi segundo apellido es Wirtz, posiblemente de origen alemán, aunque mi abuelo era inglés... Descubrí que algo dentro de mí no estaba de acuerdo con el absurdo racional de la existencia. Entonces, si había una intuición dentro de mí que era sofocada por mi razón, quería decir que Dios aparecía en mi horizonte como una posibilidad. Según Pascal, hay el 50 por 100 de posibilidades de que Dios exista y el otro 50 de que Dios no exista. De ahí pasé a intentar llamar a este Dios.

Bueno. Yo soy pintor y hablo un poco como los impresionistas, con pinceladas, no soy muy sistemático. Quizás es más eficaz para muchos de vosotros cómo voy a hablar. ¿Se oye bien? Es que estáis tan calladitos, chicos... Es impresionante.

Otra sorpresa que tuve: intenté creer, pero me di cuenta de que no podía creer. Me acuerdo de que había un sacerdote en mi clase de Bellas Artes. Me acerqué a él. Hablaba con ese cura, que era un chico inteligente, y todo lo que me decía no me convencía para nada. Me parecían todo pamplinas, una construcción absurda. Me di cuenta de que no era fácil creer, aunque yo quisiera creer. Percibía

que mi vida se podía acabar. Había cogido mi vida en peso, la vida real, y me encontraba en una angustia existencial profunda. Tenía que responder a mi ser persona, a mi ser en el mundo.

Después de esa pequeña luz que aparece con la intuición, descubrí dentro de mí que en el fondo yo sofocaba mi intuición. Había una parte de mí que no aceptaba que toda la realidad del universo fuera absurda. Hay una belleza en la naturaleza, un eco. Hay algo. Estaba dispuesto a aceptar cualquier Dios, a hacerme protestante, budista. Pero el problema era mucho más profundo.

Después de este proceso de descendimiento llegué hasta un momento límite. Quizá Dios había hecho este recorrido conmigo para hacerme lo suficientemente humilde para aceptar llamarlo, convocarlo. Entonces, en esta circunstancia, llamé al Señor, llamé a Dios. Convocando al Señor de pronto sentí dentro de mí que Dios existía. Me acuerdo que lloraba. Empecé a llorar y me salían lágrimas a chorros. Jamás había llorado así. No sabía qué era eso. Me pregunté: ¿por qué lloro? Comprendí rápidamente por qué lloraba: era como un condenado a muerte que está aterrizado porque lo van a matar y cuando ya lo van a matar le dicen de pronto: «¡Estás libre!».

Porque mi problema era uno solo: si Dios es, yo soy. Pero, ¿cómo puedo yo saber que Dios es? No me bastaba la razón, no me bastaban los libros, necesitaba algo más. ¿Cómo se puede conocer realmente a Dios? Ahora lo sé: mediante la fe. Y ¿qué es la fe? Dice San Pablo que el espíritu de Cristo da testimonio a nuestro espíritu (cf. Rom 8,16). Yo tuve este encuentro: Dios estaba. Pero no lo decía mi razón, no lo decía mi intuición. Yo lo sentía dentro como algo real, existencial. ¿Quién me afirmaba que Dios existía? El espíritu de Cristo da testimonio a nuestro espíritu que Dios es y que nos ama. Y San Pablo no solamente dice eso, sino que somos hijos de Dios. Me bastaba que Dios existiera. Y, curiosamente, el Dios que encontraba dentro de mí, por el que me sentía amado, reconocí que era Jesucristo, ese Cristo al que habían abandonado los artistas y los intelectuales y al que le quedaban unos cuantos viejos, ancianos, las viejas, gente pobre.

Dios existía. Entonces yo nacía de nuevo. Todo cambiaba para mí. Me acuerdo que después de este encuentro me acerqué a un sacerdote y le dije que quería ser cristiano. Y me dijo: «¿Usted no

está bautizado?» Digo: «Sí, sí, estoy bautizado». «¿Cómo? ¿Y ha hecho la primera comunión? Entonces ¿qué quiere usted, que le confiese?» Yo me daba cuenta de que necesitaba una formación cristiana que no tenía. Le decía a ese cura que yo quería ser cristiano y no me entendía. Por fin entendió ya un poquito y me invitó a hacer *cursillos de cristiandad*. Hice *cursillos*. Me ayudaron porque me quitaron muchos prejuicios que tenía contra la Iglesia, contra el Vaticano, participando de toda la cultura de la Universidad de entonces. Luego me invitaron a la Escuela de profesores de *cursillos*. Empecé a dar *cursillos*. Di el primer *cursillo* en Ceuta. Di *cursillos* en Cáceres. Un sacerdote muy bueno de Madrid me puso en contacto con la Escritura.

Entonces cambió mi vida. Rápidamente cambió mi pintura. Empecé a hacer pintura religiosa. Fundé un grupo de arte sacro que se llamaba Gremio 62. Hicimos una gran exposición en la Biblioteca Nacional, pagada por el Ministerio de Cultura. Después fui invitado a representar a España en una exposición internacional de arte sacro en Francia. Intentamos hacer un grupo de artistas para renovar un poco el templo, la iglesia, porque nos dimos cuenta de que entonces se hacía una arquitectura desarticulada.

Hubo otro acontecimiento que me marcó. Yo tenía un estudio, cerca de la Plaza de España, con una serie de artistas, escultores, pintores, etc. Intentábamos hacer un arte integral poniendo para ello en comunicación a arquitectos, escultores, pintores, etc. Una vez, cuando fui a casa de mis padres a pasar con ellos la Navidad, Nochebuena, me encontré llorando en la cocina a la mujer del servicio que tenían. Yo le dije: «¿Qué le sucede?». ¡Una tragedia terrible! Su marido era un alcoholizado y quería matar a su hijo. Yo intenté ayudarle. Fui a donde vivía. Vivía en una barraca horrible, en una casa espantosa llena de niños pequeños. Conocí a su marido, que era cojo. Entonces me llevé a este señor, a ese alcoholizado, a *cursillos de cristiandad*, a un *cursillo* que daba yo. El hombre se quedó impresionado oyéndome hablar de Cristo, etc. Pero, como os podéis imaginar, siendo un alcoholizado, después de quince días empezó a beber otra vez y volvieron los follones en casa. Total, que aquella pobre mujer me llamaba por teléfono porque yo era el único al que escuchaba ese hombre, después de haberme visto en *cursillos*. Yo iba allí a pacificar la cosa. Entonces me pregunté: «¿No será que Dios quiere que me

vaya a vivir con esa familia, para que ese hombre deje de beber y pueda rehacer su vida, etc.?».

Así que dicho y hecho. Dejé mi estudio, dejé todo, y me fui a vivir con esa familia que vivía en un cuchitril. Me acuerdo que en la cocina había cuatro gatos. En aquel lugar tuve un encuentro sorprendente: me encontré con el sufrimiento de los inocentes. Allí me encontré con una mujer enferma de Parkinson, abandonada por su marido, que pedía limosna por la calle. Otra persona que había sido violentada a los... O sea, un substrato social profundo, lleno de gente que estaba en la miseria más terrible, marcada por los pecados de otros y que llevaba una cruz.

Allí, entre este sufrimiento, encontré a Cristo crucificado. Fue para mí una cosa tan grande que, después de ir a África para hacer las prácticas del servicio militar como alférez provisional, cuando volví, me dije: «Si mañana viene Cristo en su segunda venida, me gustaría que me encontrara a los pies de Cristo crucificado hoy en el mundo». Me di cuenta de que Dios me estaba llamando a esto. Una asistente social me dijo que en Palomeras Altas había una barraca que acababan de abandonar: «Dale una patada a la puerta y métete allí». Era un lugar lleno de quinquis, de gitanos. Franco acababa de hacer las UVA (Unidades Vecinales de Absorción). Estaba la UVA de Vallecas, la UVA de Canillejas, etc. Habían tirado muchísimas barracas. Pero aún quedaban esos lugares como bolsas de miseria donde había gitanos y gente de todo tipo. Decidí meterme allí.

Yo no me fui a las barracas para enseñar a leer —aunque eran todos analfabetos— ni para hacer ninguna obra social, sino para ponerme a los pies de Cristo crucificado. Hay una presencia de Cristo en la Eucaristía, pero también hay una presencia enorme de Cristo en el sufrimiento humano. Por eso yo no fui allí paternalistamente a enseñar ni a dar algo. Fui con una actitud completamente distinta: iba a recibir, a ponerme en contemplación. Quizá esto parecerá absurdo. Quizá alguno pueda decir: «¡Bah!». Pero para mí fue muy importante ir con esa actitud. Así que me metí en aquella barraca con la Biblia, una guitarra. Había un catre, un colchón, una mesa. Estaba lleno de ratas. Era una barraca llena de agujeros y hacía muchísimo frío. Venían muchos perros que vivían conmigo y me daban calor.

Allí conocí a Carmen Hernández. Iba a Bolivia. Había hablado con el arzobispo Manrique, al que había conocido en Israel, e iba a

una misión entre los mineros de Oruro. Ella buscaba un equipo para esa misión. A través de su hermana me conoció a mí y pensó que yo podía ser un colaborador para ese equipo. Ella vivía en otra barraca, a un kilómetro, en una zona llena de quinquis.

Los de las barracas se preguntaban quién era yo y qué hacía allí. Mi hablar era distinto del de ellos. Unos decían que había hecho una promesa. Otros que era protestante porque llevaba siempre la Biblia. Un día un gitano que vivía al lado llamó a mi puerta y entró. Poco a poco comenzaron a venir los gitanos con la guitarra y a cantar allí. Yo tenía una cruz en mi barraca. Pronto me obligaron a hablar de Jesucristo. Yo les decía que no sabía hablar de Jesucristo, porque rápidamente me di cuenta de que todos los rollos de *cursillos* no servían para gente completamente analfabeta, para los gitanos que tienen una forma de aproximación a la realidad completamente distinta de nosotros: en cuanto hablas tres conceptos abstractos ya no te escuchan.

Dios nos llevó a un lugar donde, como en un laboratorio, hubo que encontrar una síntesis teológico-catequética, que serán los orígenes del Camino Neocatecumenal. Pero yo no vengo hoy a hablar del Camino Neocatecumenal, aunque sea muy importante. Os he dado algunas pinceladas de mi propia experiencia.

## 2. En la estética hay un profundo secreto que es el amor

Volviendo a la frase de Dostoyevski: «La belleza salvará al mundo». La belleza, como sabéis, es un trascendental del ser, junto al bien y a la verdad. Porque, como dice Santo Tomás, toda la realidad es una, es verdadera, es auténtica. Pero a mí me gusta relacionar la belleza con el placer. La emoción estética, la belleza, nos produce placer, nos produce una emoción. Dios ha creado la naturaleza, la ha hecho bella, para darnos un placer. Cuando uno se enamora de una chica, se embellece. Una chica se embellece para su novio y quiere provocarle un placer. El placer está en relación con el amor. Para mí, como pintor, que he estudiado las leyes de la armonía (es curioso que tenemos muy poca formación estética), es interesante que todo en la naturaleza está relacionado y está en función de la belleza. No todo es belleza, en un cierto sentido. Pero las leyes de la ar-

monía están en una relación de materia, forma, etc. La ciencia que estudia las relaciones es la matemática. Por eso en la armonía hay toda una serie de ecuaciones que son de tipo matemático. Ya Platón hablaba de la geometría de lo creado y de la matemática. En el arte, sea en la pintura, sea en la escultura, sea en la música, sea en la poesía, todo está en relación: hay unas relaciones que son armónicas.

¿Me permites ponerte de pie? [a Consolación Isart, decana de la Facultad de Humanidades]. ¿Veis el pómulo de esta chica? Aquí hay como una colina, hay unos claroscuros. Después hay una cosa muy dibujada que es el ojo. Después hay una cosa tersa que es la frente. Después hay un cambio de materia que es el pelo. Estas relaciones, que son matemáticas, yo las puedo desarticular de este rostro y ponerlas en un cuadro abstracto. Hago un difuminado. Después hago un dibujo a punta seca. Este difuminado, este claroscuro, valora el dibujo que voy a hacer en punta seca, una grafía. Pensad en un cuadro de Kandinsky. Después hago una tersura con otro material como es la frente y detrás hago con otro material una cosa rugosa. Bien. Este material rugoso está valorando otra tersura. Esta tersura está valorando este dibujo del ojo. Este dibujo del ojo está valorando este claroscuro. Es toda una función de relaciones. Es como si las leyes armónicas de la belleza dijeran que lo que existe, lo que relaciona profundamente la belleza, es el amor, el amor de una materia hacia la otra.

Vamos a un paisaje. La tersura del cielo azul y una montaña rocosa. Debajo de la roca hay una materia, un bosque, todo igual. Esta materia es lo mismo que el pelo. Después aparecen, lo mismo que el ojo, algunas casas muy dibujadas, después una llanura. ¿Entendéis? Si os presento un cuadro abstracto, como hay mucha deformación para saber ver el arte, la gente pregunta: «¿Qué significa eso?». Pues no significa nada. Sólo he intentado hacer una relación armónica de colores, una relación estética, y basta, sin ninguna significación. No todas las relaciones en arte son arte. Si hago una masa y después hago unos garabatos eso no es arte. Son arte las relaciones matemáticas perfectas en una superficie.

Cuando era profesor en un colegio, hacía una prueba con los chicos. Le daba a cada uno una superficie y una serie de objetos: un lápiz, un vaso, etc. ¿Conocéis el *pop-art*? ¿Sabéis que el *pop-art* colocaba objetos en las pinturas? Les decía a los chicos: «Colocad estos obje-



tos de una forma estética». Es una cosa interesante que podía hacer con todos vosotros para que aprendierais a ver y a conocer el arte. Entonces, si hay un artista, intuye esas ecuaciones de la armonía, que son difícilísimas y muy complicadas, y las aplica. Luego ¿existe una relación matemática entre los objetos, su disposición y la belleza? Sí. Existe un *plus*, un máximo. Existe. No sé si me explico.

Esta relación matemática de la armonía existe también en la música. La música nos muestra la belleza en el tiempo. En la pintura, cada material, cada tersura, cada dibujo, valora al otro. En la música, cada nota valora a la siguiente en el tiempo. No digamos la poesía, la palabra. Y la escultura. Henry Moore, escultor inglés, ha estudiado los huesos humanos. Ha visto, por ejemplo, que la cavidad del fémur es perfecta para una función de articulación y al mismo tiempo es estética al máximo. Hacer una curva estética, bella, es difícilísimo. La curva del cuello de una foca es maravillosa. No cualquier curva es estética. Moore coge esas cavidades, las estudia y hace una escultura de curvas, porque sabe que a una curva de un cierto tipo le corresponde otra protuberancia de otro tipo para que sea estética, porque todo está en relación.

En la estética hay un profundo secreto, que es el amor. Decía que en un paisaje la tersura del cielo está valorando la dureza de las rocas, la dureza de la roca está valorando la belleza del bosque, el bosque está valorando la belleza de las casas del pueblo. Estas relaciones son muy importantes. Y lo mismo los colores: un color canta al otro. Los colores complementarios: el rojo es el complementario del verde, el violeta es el complementario del amarillo. Así, Van Gogh en *Los girasoles* hace todas las sombras violetas. Hay un canto de un color a otro, algo sagrado.

Espero que hayamos superado los prejuicios que teníamos antes de que la pintura quiere copiar la naturaleza. Al contrario, como decía Oscar Wilde, es la naturaleza la que imita al arte. ¿Cómo que la naturaleza imita al arte? Sí, porque el artista te enseña a ver la naturaleza. Cuando en una casa veas unos girasoles en un florero dirás: «Me recuerdan los girasoles de Van Gogh». ¿Ves? La naturaleza copia el arte: el arte te ha enseñado a mirar la naturaleza. Así, ves un paisaje maravilloso y dices: «Fíjate en ese paisaje, me recuerda un paisaje de Turner». O ves una tormenta y dices: «Así son algunos paisajes de Rembrandt».

«La belleza que salva al mundo» y el arte están en relación, porque podemos ver que es como un lenguaje de amor entre materias y colores donde cada color canta al otro. Cojo, por ejemplo, un óxido rojo y le pongo al lado un amarillo. Como el complementario del amarillo es el violeta, este óxido rojo se cambia en violeta. Te pongo aquí un amarillo, al lado de este óxido rojo, y tú dices que es un carmín tirando a violeta. Cojo este mismo color, le pongo un verde al lado y dices: eso es un marrón.

La belleza nos produce una emoción estética. También la ciencia. Cuando Arquímedes gritó «eureka», recibió una emoción estética. Hay una emoción que es estética, que nos emociona, que nos produce placer, un gran placer. Dios muestra que nos ama, haciendo todo lo que nos rodea bello para darnos placer. La gente, aunque hoy sea atea, va a la naturaleza. He estado en las cataratas de Iguazú y es precioso. Una vez fui a rezar a Gredos y me perdí en la montaña. Pues hay en la naturaleza algo amable, no te aterroriza, aunque te pierdas en el desierto. ¡La belleza! Hay un eco en la naturaleza de alguien que te ama. ¿Cómo es posible que seamos ateos? ¿Quién nos está «cambiando el agua»?

### 3. La belleza de la nueva evangelización

¿Qué significa que nos están «cambiando el agua»? Que hay un ambiente de ateísmo. Han cambiado el agua y, sin darse cuenta, está todo el mundo haciendo lo de todos: todos hacemos *footing*, todos vamos a los gimnasios, todos estamos preocupados por nuestro cuerpo. ¿Debemos cambiar el agua también nosotros? ¿Vamos a ocupar las universidades, vamos a coger la televisión, vamos a coger los medios de comunicación? ¿Verdad que sí? ¡Cambiamos el agua y todos cristianos! ¿Eso es lo que hay que hacer? Hitler cogió la radio, la prensa, la televisión y engañó al pueblo. El pueblo alemán estaba convencido de que Hitler era un santo.

Reflexionemos un momento. Dice McLuhan: «El medio es el mensaje». En el Camino Neocatecumenal usamos poco los medios, porque confiamos en el «medio». Jesucristo ha querido salvar al mundo a través de «la necesidad de la predicación» (1 Cor 1,21). Y ha enviado a sus apóstoles a predicar de dos en dos, sin bolsa, sin alfor-

ja, sin nada, descalzos, como los últimos de la tierra. Con este «medio» va a salvar al mundo.

Tan importante es esto, que dice Jesucristo: «Porque tuve hambre y me disteis de comer. Estaba sediento y me distéis de beber. Estaba desnudo y me vestisteis» (Mt 25,35-36). Esto se ha aplicado con la cristiandad a los pobres y a lo social, pero no es ése el sentido original. No lo digo yo, lo dicen grandes teólogos. Si hacemos un análisis serio del texto que dice: «cuanto hicisteis a uno de estos hermanos míos más pequeños, a mí me lo hicisteis», veremos que se refiere a los apóstoles que Jesucristo envía sin bolsa, sin alforja y sin bastón. En definitiva, San Mateo quiere decir que al final de los tiempos las naciones serán juzgadas según hayan aceptado o rechazado a la Iglesia, presente en los evangelizadores. El «medio» que ha elegido para salvar el mundo son estos «pequeños».

¿Y dónde están hoy esos «pequeños»? Si queremos verdaderamente evangelizar Europa, ¿dónde están? ¿O tenemos que volver a coger la cultura y «cambiar el agua»? Perdonad, no pretendo aquí escandalizar a nadie —estoy en una universidad...—, pero la culpa es vuestra por haberme invitado. Con esto no quiero decir —no soy un exagerado— que no tenemos que usar la televisión. Sabéis entenderme, ¿verdad? Pero es cierto que nos podemos desviar de donde está el *quid* real de la nueva evangelización de Europa.

Volviendo a la belleza, a la frase de Dostoyevski: «La belleza salvará al mundo». Esta frase ha sido comentada por el Papa. Juan Pablo II ha hablado de los artistas y ha dicho una frase profundísima: «La belleza es necesaria porque los pueblos, los hombres, sin la belleza, llegan a la desesperanza». El Papa ha relacionado la belleza con la esperanza, con el amor. O sea, que los hombres sin belleza llegan a la desesperanza, al suicidio.

El Camino Neocatecumenal está haciendo una nueva evangelización en Europa, también en los países poscomunistas. Hemos estado hace poco en Kiev, en la reunión del Pontificio Consejo para los Laicos, en la que hemos hecho una relación de la evangelización en las naciones que salen del comunismo. Estamos llevando familias en misión, implantando la Iglesia en muchos lugares de esos países. Pues los Estados de estos países poscomunistas se están dando cuenta de que hay una cierta relación entre la falta de belleza —hay grandes edificaciones de tipo socialista, donde los barrios están lle-

nos de casas idénticas, como cajas de cerillas, sin ninguna belleza— y la cantidad de suicidios. Por eso les interesa que se hagan cosas bellas en las ciudades. Nos han ofrecido la posibilidad de hacer iglesias y al islam mezquitas. Curiosamente, el islam tiene una estética; sabe hacer una mezquita con una cúpula todo dorada, etc. Sin embargo, la Iglesia hoy no tiene una estética. Cuando los párrocos quieren hacer una iglesia, llaman a un amigo suyo arquitecto, y uno le hace un garaje, otro le hace una cosa con un buñuelo así para arriba, etc.

Hace unos años hicimos un encuentro de obispos en Nueva York sobre este tema: «¿Con qué estética piensa la Iglesia católica evangelizar el tercer milenio?» Participaron 250 obispos durante cinco días, sobre este tema: la nueva estética y la nueva evangelización. La Iglesia debe replantearse la estética, la belleza. Nosotros estamos con un grupo de arquitectos y artistas trabajando en este punto. Acabamos de hacer ahora en Madrid una iglesia [santa Catalina Labouré], con un nuevo tipo de estética —todo de cristal azul y piedra blanca, con elementos dorados— con un nuevo tipo de asamblea, con un *Catecumenium*, etc. La estética, la belleza, es un reflejo profundo del espíritu.

#### 4. La belleza del pueblo de Israel

Volviendo a «la belleza que salva al mundo». Dice el Talmud que Dios juzgará a los hombres en el mundo futuro, en la otra vida, por no haber gozado de aquellas cosas que Dios ha hecho para que el hombre goce en esta vida. Porque no sólo la belleza está en relación con el placer —algo que demuestra que el que ha creado este universo nos ama—, sino que el creador ha puesto también el placer en otras cosas, como en el comer, en el amor: hacer el acto sexual nos da placer. El que nos creó nos ama profundamente. Si tú tienes un huésped en tu casa al que quieres muchísimo, te encanta poner la casa bella, darle bien de comer, para darle placer: están en relación el placer y el amor. Por el contrario, el que te odia te hace sufrir.

Bien. Sigo hablando a pinceladas. Nosotros criticamos a los protestantes que conocen la Escritura pero sin la tradición. Pero cuando nosotros nos acercamos al Antiguo Testamento, somos más protestantes que los protestantes, porque usamos el Antiguo Testamen-

to sin conocer la tradición oral hebrea. Es muy importante la tradición oral de Israel. Pues mirad. El Génesis dice que Dios creó a Adán y Eva. Dios confía a Adán la misión de dar nombre a todas las cosas creadas en el jardín del paraíso y Adán no encontró una ayuda adecuada a él. Entonces Dios le hizo entrar en un profundo sueño y con una costilla de Adán fabricó, construyó, una mujer. Los hebreos dicen que esta palabra «fabricar» significa lo mismo que hacer una obra artística, como una escultura, como hacer en la peluquería unas bellas trenzas a una mujer hermosa. Dios creó a Eva bellísima, tanto que, cuando la vio Adán, se quedó sorprendidísimo de la belleza de Eva —es proverbial en toda la tradición de los hebreos la belleza de Eva—, y exclamó: «Ésta sí que es hueso de mis huesos y carne de mi carne. Ésta será llamada varona (*'ishah*), porque del varón (*'ish*) ha sido tomada» (Gén 2,23).

Bien. Sabéis que Dios envía a Moisés que salva al pueblo de Israel de Egipto y lo lleva al monte Sinaí. Dios aparece en el monte Sinaí diciendo: «¡Escucha, Israel! Yo soy el único Dios. Y amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón, con toda tu mente y con todas tus fuerzas» (Dt 6,4-5). Pues la tradición rabínica oral compara el encuentro de Israel con Dios en el monte Sinaí con la primera creación (el Jardín del Edén, Adán y Eva), de modo que concibe la Alianza en el monte Sinaí, cuando Israel recibe la Torá, como una nueva creación. Dios aparece como amor, como Esposo. Luego Oseas desarrollará este tema: Dios el Esposo, Israel la esposa. Dice la tradición de Israel que así como Dios «fabricó» a Eva y, como un parainfo, la llevó a Adán, así Moisés es como un parainfo que lleva a la esposa, Israel, ante su Esposo. Y los rabinos conciben el monte Sinaí como el árbol de la ciencia del Bien y del Mal que da un fruto de vida: la Torá.

Pero aquí hay un punto muy importante sobre la belleza. Dicen los rabinos que en la primera creación Eva era bellísima. En cambio, cuando Moisés lleva a su pueblo hasta el monte Sinaí, al encuentro del Señor, ¿qué sucede? Que el pueblo de Israel no es bello, porque viene de la idolatría y está lleno de ciegos, porque los ídolos nos ciegan. Cuando un hombre cae en la idolatría, se hace un ídolo (que puede ser una ideología) y le pide la felicidad a ese ídolo, que es una falsedad, que es una mentira, que es un demonio. Éste hace al hombre ciego a la voluntad de Dios, de manera que ya no ve el amor de

Dios. Así los ídolos nos transforman en ciegos y en sordos: no escuchamos, no sabemos escuchar a Dios; el plan que Dios quiere hacer con nosotros en nuestra historia no nos interesa. Por ejemplo, un hombre está lleno de soberbia y se está condenando. Y Dios permite un cáncer que, llevándole a una reflexión profunda sobre lo que está haciendo, le puede salvar. Pero ese hombre, como ha hecho un ídolo de la salud, no acepta esa enfermedad, no soporta, no escucha, está ciego. Dicen, pues, los rabinos que cuando Israel llegó al monte Sinaí, como había estado en Egipto bajo los ídolos, en la idolatría, el pueblo estaba lleno de ciegos, de sordos, de cojos, de paráliticos. Y entonces Dios hizo un milagro a quien iba a ser su esposa. Habló y todos escucharon: ¡ya no hay sordos! Todos vieron la palabra como llamas de fuego que bajaban sobre ellos: ¡ya no hay ciegos! Todos se hicieron uno.

## 5. La belleza de la Iglesia, la nueva Jerusalén

Después del exilio, los profetas hablan de que el Mesías que va a venir hará los milagros del Éxodo centuplicados. Pues, como sabéis, San Juan Bautista, después de haber dicho: «Este es el Cordero de Dios que quita el pecado del mundo» (Jn 1,29), al pobrecillo lo meten en la cárcel y está en crisis. Manda entonces a sus discípulos a preguntarle a Jesucristo: «¿Eres tú el que tiene que venir o tenemos que esperar a otro?» (Lc 7,20). Juan tiene dudas sobre si Jesucristo es el Mesías. Todas las crisis son muy importantes en nuestra vida, ¿verdad? Y les responde Jesucristo: «Decidle a Juan lo que habéis visto: los ciegos ven, los cojos andan, los leprosos quedan limpios, los sordos oyen...» (Lc 7,22). Esto es muy importante. Cuando aparece Jesucristo, los ciegos ven. ¿Qué es lo que ven los ciegos? ¿Qué es lo que ve un cristiano? El amor de Dios en su historia. ¿Qué es lo que escucha? La Palabra de Dios. La Palabra que escuchamos en la Iglesia ilumina nuestra historia, porque nuestro ser cristiano se realiza en la historia.

Hemos superado la religiosidad natural. Los religiosos naturales tienen un lugar sagrado, que es el templo, y el mundo, que es profano. Existe entonces una división entre vida y liturgia, entre religión y vida. No así nosotros. «Porque ya llegan los verdaderos adoradores

que mi Padre busca, los que adoran a Dios en espíritu y en verdad» (cf. Jn 4,23). ¿Qué es adorar a Dios «en espíritu y en verdad»? Lo dice el mismo encuentro con la samaritana.

«Ya no se adorará más a Dios en el templo de Jerusalén ni en el monte Garizim» (cf. Jn 4,21). Todos los pueblos buscan un *axis mundi*: ese lugar a donde tú vas en peregrinación, donde Dios realmente te escucha y todo lo que le pidas te lo da. Es el lugar donde suben y bajan los ángeles. Esto significa que el hombre pide a Dios una cosa, un ángel lleva hasta arriba la petición y luego desciende con la respuesta. Por eso ya Jacob, en el sueño de la escala, veía que aquel lugar era el lugar santo por excelencia, porque subían y bajaban los ángeles (cf. Gén 28,12). Jesucristo dice que Él es ese lugar: «En verdad, en verdad os digo: veréis el cielo abierto y a los ángeles de Dios subir y bajar sobre el Hijo del hombre» (Jn 1,51). Toda la Escritura tiene una unidad perfecta. Espero que Dios nos dé a los cristianos conocer profundamente la Escritura y la unidad que existe en ella.

Jesucristo dice a la samaritana: «Mujer, llega la hora en que los verdaderos adoradores adorarán al Padre en espíritu y en verdad, porque así quiere el Padre que sean los que le adoren. Dios es espíritu, y los que lo adoran deben adorarlo en espíritu y en verdad» (Jn 4,23-24). Y decía: ¿Qué es adorar a Dios «en espíritu y en verdad»? La respuesta la da poco después el mismo texto. Los discípulos le dicen a Cristo: «Maestro, come» (Jn 4,31). Y Cristo responde: «Yo tengo un alimento que vosotros no conocéis. Mi alimento es hacer la voluntad de Aquel que me ha enviado» (Jn 4,32.34). Se preguntan los Padres de la Iglesia: «¿Cuál es la ciencia de los santos?» ¿La humildad? No. ¿La obediencia, la santidad, la caridad? No. «La ciencia de los santos es hacer la voluntad de Dios». ¿Y cómo te marca Dios su voluntad? En la historia, con los acontecimientos. ¿Cuál es entonces la voluntad de Dios? Lo dice Jesucristo a continuación: «Alzad vuestros ojos y ved los campos que blanquean ya para la siega. Yo os mando a segar lo que vosotros no habéis trabajado. Otros han trabajado y vosotros os aprovecháis de su trabajo. Porque en vosotros se cumple aquel refrán que se dice en los pueblos: “¿Qué duro es sembrar en el frío y que luego otro, que no ha trabajado, que no se ha levantado a las cuatro de la mañana, que no ha pasado el frío, llegue tranquilamente y recoja el fruto”» (cf. Jn 4,35-38). ¿Quién ha sembrado? Cristo

ha sembrado con su sangre, ha preparado a los pueblos a recibir la salvación. Todos los hombres, todos, están preparados. Por eso no hay que tener miedo. Europa espera de nosotros, de los cristianos, una nueva evangelización. El problema es: ¿dónde están los cristianos? Ése es el punto.

Entonces hay una belleza que realiza el Mesías, Jesucristo. ¿Cuál es esa belleza? Los cristianos: «Los ciegos ven, los cojos andan, los leprosos quedan limpios, los sordos oyen, los muertos resucitan y se anuncia a los pobres la Buena Noticia» (Lc 7,22). ¿Qué es la Iglesia? El cuerpo de Cristo resucitado, donde los cristianos ven a Dios en su historia, donde escuchan su Palabra que ilumina su historia. Eran muertos y han sido resucitados a la vida.

Tiene que aparecer la comunidad cristiana. Esto es lo que intenta el Camino Neocatecumenal: hacer comunidades cristianas donde se visibilice la belleza de Cristo que salva al mundo. ¿Por qué la belleza, que es Cristo, salva al mundo? Porque los cristianos, haciendo la voluntad de Dios, muestran al mundo que Dios es amor.

Toda la belleza que nos rodea es amor de Dios para nosotros. En el monte Sinaí Dios dice: «Amarás a Dios con todo tu corazón» (Dt 6,5). En el Cantar de los Cantares: «Qué bella eres, qué hermosa eres, amada mía, amiga mía, como Tirsá. Eres bellísima como Jerusalén. Qué bellos son tus pies en las sandalias, hija de príncipe. Las curvas de tus caderas obras de mano de artista» (cf. Cant 6,4; 7,2). Fíjate que la Escritura dice lo que decía yo antes de esta chica. Dios ha hecho a la mujer como una obra de arte. Solamente un artista sabe hacer una curva perfecta, bella. Pues bien, el hombre ha sido creado para ser amado por Dios como una esposa y Dios lo embellece.

Y aquí voy a dar otra pincelada. Hoy se habla de mundo global, de globalización, de aldea global, en la expresión que ha acuñado McLuhan. Hoy hay una cultura única. Pues os leo una cosa que dice el Apocalipsis que es muy importante: «Entonces vino uno de los siete ángeles que llevaban las siete copas y me habló: “Ven, que te voy a mostrar el juicio de la célebre Ramera, que se sienta sobre grandes aguas. Con ella fornicaron los reyes de la tierra y los habitantes de la tierra se embriagaron con el vino de sus prostituciones”. Me trasladó en espíritu al desierto. Y vi una mujer, sentada sobre una Bestia de color escarlata, cubierta de títulos blasfemos. La Bes-



tia tenía siete cabezas y diez cuernos. La mujer estaba vestida de púrpura y escarlata, resplandecía de oro y piedras preciosas y perlas. Llevaba en su mano una copa de oro llena de abominaciones, y también de las impurezas de su prostitución, y en su frente un nombre escrito —un misterio—: La Gran Babilonia, la madre de todas las rameras y de las abominaciones de la tierra» (Ap 17,1-5). Más adelante, Juan le pide al ángel que le explique qué son esas visiones y él le dice: «Las aguas que has visto, donde está sentada la Ramera, son pueblos, muchedumbres, naciones y lenguas. Y la mujer que has visto es la Gran Ciudad, la que tiene la soberanía sobre los reyes de la tierra» (Ap 17,15.18).

O sea, la llama «la Gran Ciudad». Y en otro sitio la llama Sodoma, Egipto (cf. Ap 11,8), Roma. Nueva York simboliza hoy el espíritu de la gran ciudad, la gran ciudad que domina las naciones de la tierra, el mundo. El islam se siente amenazado por esa potencia de la gran ciudad y derriba las torres de Nueva York... Nosotros hemos tenido un encuentro en Nueva York con 250 obispos, sobre este tema de la Gran Ciudad.

Pero frente a la Gran Ciudad, que está dominando a todas las naciones, dice en el Apocalipsis: «Salid de ella, pueblo mío, no sea que os hagáis cómplices de sus pecados, que se han amontonado hasta el cielo» (cf. Ap 18,4-5). ¡Cuántos abortos en el mundo! Trescientos millones en China. Abortos, eutanasia en Holanda, en todas partes, cuántas abominaciones. Ahora se está tocando el árbol de la vida con la clonación, con la genética. ¿Qué está pasando? La Gran Ciudad que nos ha «cambiado el agua».

Hoy hay una monocultura. Me acuerdo de la primera vez que hicimos un viaje por Asia. Nos habían pedido que visitásemos las comunidades de Corea, de Japón, de Tailandia, etc. Me quedé impresionado de ver que estaba en Tokio, después estaba en Seúl, después estaba en Kota Kinabalu, y la misma arquitectura, como de un único arquitecto. Todas las ciudades iguales. Las chicas todas vestían lo mismo: *blue jean*. Las mismas películas en todas partes. ¿Qué pasa? ¿Han renunciado a sus culturas? ¿Hay una sola cultura? Todo es igual. Es impresionante. Haz un viaje de ciudad en ciudad por toda Asia y te quedarás sobrecogido. ¿Qué está pasando? Hay que saber reflexionar.

Frente a la Gran Ciudad, en el Apocalipsis se habla de otra ciudad, la Jerusalén celeste, que es la Iglesia, que desciende del cielo ataviada como una esposa, esplendorosa de belleza, como una piedra refulgente (cf. Ap 21,2). «Eres bellísima como Jerusalén», dice el Cantar de los Cantares. ¿En qué consiste esta belleza de la Iglesia?

## 6. La belleza del amor de Cristo

Dice San Pablo: «No soy yo quien vive. Es Cristo quien vive en mí» (Gál 2,20). Los cristianos han recibido la naturaleza de Cristo. Cristo habita en nosotros. Dice San Pablo: «*Caritas Christi urget nos*. El amor de Cristo nos urge, nos empuja, al pensar que si uno murió por todos, todos por tanto murieron» (2 Cor 5,14). ¿Para qué murió Cristo por todos? «Para que los que viven, no vivan más para sí mismos...» (2 Cor 5,15).

Fijaos en la antropología de San Pablo. Para San Pablo, los hombres están como condenados a vivir todo para sí mismos. Y esto de «vivirlo todo para sí», según San Pablo es una condena. Digamos que el hombre que se separa de Dios se hace dios de sí mismo. El pecado de haberse separado de Dios le lleva a vivir la realidad desde una cosmogonía en que su yo, él, es dios. Entonces, toda la realidad la vive en función de satisfacer su yo, de lo que él piensa que es el bien, que es la verdad, desde sí mismo. Está como condenado a sí mismo. San Pablo considera una condena que el hombre está como obligado a ofrecerse todo a sí mismo, a vivirlo todo en función de sí mismo. ¿Cómo vive la realidad un chico joven de quince años, de dieciséis, que ha dejado la Iglesia? Pues, como todo es él, juzgando a su padre porque lo considera un fascista, a su madre que..., a sus amigos porque son... Todo lo vive desde su yo. Y va a la universidad y vive todo en función de su yo: ese profesor me gusta, ese profesor no me gusta; eso me interesa, eso no... En fin, todo lo vive en función de una cosmogonía en la que él es el centro de todo.

El pecado original ha provocado una cosa profundísima, algo que Kierkegaard llama «la muerte del ser, la muerte óptica». El hombre se ha separado de Dios, ha obedecido al demonio que te dice que Dios no existe, que no es amor porque te castra, porque te impide

hacer esto y esto otro... Le dice el demonio a Eva: «No es cierto que morirás. Es que Dios sabe muy bien que el día que comas serás como Dios, conocerás el bien y el mal» (Gén 3,4-5). O sea: Dios es celoso, no quiere que te realices. Entonces Eva piensa: «Es verdad. Si yo como de esto, si pruebo, tengo experiencia y ya no necesito que me enseñen los curas, que me enseñe nadie. Yo misma tengo experiencia del bien y del mal. Yo misma puedo hacerme una cosmogonía, yo decido, soy libre, soy dios». «Romped las tablas», decía Nietzsche. Todos lo hemos hecho. Hemos roto las tablas. Yo lo hice. Nos hemos afirmado contra Dios.

Pero... atención. Después pasa una cosa muy profunda. El hombre, habiéndose separado de Dios, experimenta la muerte de su propio ser, de su ser persona. La raíz de la palabra «persona» es la misma que la de «personaje» de una obra teatral. En el teatro te dicen: «Tú vas a hacer de príncipe; tú vas a ser la reina». Tienes un rol, una misión, un sitio, un lugar. Bien. Si el demonio te dice que no hay obra teatral, que no hay rol: ¿Quién soy yo? ¿Qué tengo que hacer en la vida? Pierdo la dimensión. Mi ser persona ya no tiene referencia ninguna. Quiero ser, quiero ser para mi novia, ser para mis padres, quiero ser como artista, ser como literato, ser como poeta, quiero ser. Pero el ser persona está siempre en relación con el amor y con alguien. Y cuando un joven descubre que en el fondo a sus padres les tiene sin cuidado, porque su madre se ha divorciado tres veces, porque cada vez que ve a su padre es sólo para que le dé cien euros...; cuando descubre que no es para nadie, pues se pega un tiro. Cada sesenta segundos se está matando un hombre en el mundo. ¡La cantidad de jóvenes que se suicidan!

Me acuerdo de un chico español que contaba una experiencia que tuvo en Suecia. Estaba con un compañero en un *ferry* que hacía una travesía. Sentada en la barandilla, de espaldas al barco, había una chica sueca, monísima. Estaban esos dos españoles hablando y comentado lo guapa que era, y de pronto esa chica, en un cierto momento, se suelta y se la lleva el mar. Se quedaron impresionadísimos. Fueron corriendo al capitán a decirle que parase el barco, que una chica se ha caído al mar. «¿Cómo? ¿Parar el barco? Si tenemos que parar el barco por cada joven que se suicida... Nunca llegaríamos a Estocolmo. El agua está helada, así que en cinco minutos estará muerta y ya está.»

Se matan porque el ser del hombre, el ser más profundo del hombre, está ya muerto. El hombre quiere ser, ser. Pero ahí está el problema. Por más que quiera ser para los demás, ser para su mujer, ser para sus padres, hay algo que no puede hacer: salir de sí mismo, darse, amar.

¿Y por qué no puede amar? Y ahí está el punto. No puede amar porque ha experimentado la muerte. Amar al otro significa matar mi yo, crucificar mi yo para que aparezca un tú. Pero la «t» de «tú» es una cruz. ¿Matar mi yo? ¿Crucificar mi yo? ¿Cómo voy a crucificar mi yo por este hombre si yo tengo miedo a la muerte? ¿Cómo puedo matar mi yo, si yo no he vencido a la muerte? Por eso nuestras relaciones tienen siempre un punto de conflictividad: la muerte. Cuando aparece «la muerte», no puedo pasar. Entonces me tengo que separar. Se casan y se separan. Si se separan, no es porque sean malos, sino porque no pueden más, porque la muerte que tienen dentro, la muerte del ser, lo que llamaba Kierkegaard «muerte óntica», les hace ver el sufrimiento, el conflicto en el matrimonio, como un reflejo, como un espejo de la muerte más profunda que llevan dentro. Y eso no lo pueden soportar. La muerte del ser más profundo del hombre hace que el sufrimiento no tenga sentido. El sufrimiento humano no tiene sentido porque no tiene sentido el hombre. Y no tiene sentido el hombre porque no ha resuelto el problema existencial de la muerte. Por eso, en las ciudades modernas a los ancianos hay que matarlos, los hospitales hay que llevarlos bien lejos. Hay un terror total a sufrir. Porque hay una enfermedad profunda del hombre que está en el ser más profundo del hombre.

En la Epístola a los Hebreos hay una síntesis kerigmática profundísima, de la que habla San Cirilo de Alejandría y varios Padres de la Iglesia. Nosotros, como hemos tenido que abrir un catecumenado en la Iglesia, hemos tenido que estudiar la iniciación cristiana en la Iglesia primitiva, en los Padres, etc. Mirad lo que dice la Epístola a los Hebreos en el capítulo segundo, versículos catorce y quince: «Así como los hijos participan de la sangre y de la carne, así también participó Él, Cristo, de las mismas, para aniquilar mediante la muerte al señor de la muerte, es decir, al diablo. Y libertar a cuantos, por el temor que tienen a la muerte, estaban sometidos de por vida a esclavitud».

Según este texto, los hombres están sometidos a la esclavitud del demonio por el terror que le tienen a sufrir, a morir. Aunque no lo hayan conceptualizado. El terror a la muerte que tienen dentro, el no-ser más profundo que llevan dentro, hace que no tengan respuesta al sufrimiento, al cáncer, a un conflicto con la mujer, a un problema con un hijo, al quedarse sin trabajo. Cuando aparece el sufrimiento, por el temor que le tienen los hombres a la muerte, están sometidos al demonio, obedecen al demonio. ¿Cómo? Pues divorciándose, echándose un amante, bebiendo, tomando drogas, escapando del sufrimiento.

Entonces, ¿qué hace Jesucristo; cómo libera al hombre? Habría que curar al hombre por dentro, habría que quitarle la muerte óptica. ¿Cómo hace Cristo para quitarle el terror a la muerte? «¡Cristo ha resucitado!», grita la Iglesia. «¡Verdaderamente ha resucitado!», responde todo el pueblo en la Iglesia rusa. ¡Cristo vence a la muerte! ¡Le quita al demonio el poder que tiene sobre la muerte!

Estoy hablando de cosas existenciales, reales. No son moralismos ni son cosas piadosas. «Cristo ha resucitado». «Aleluya», grita la Iglesia. Bueno, y yo digo: «¿Y a mí qué me importa que Cristo haya resucitado?». Esto no es inmanente. No. Absolutamente. La teología que ha intentado quitar el pecado original y hacer una inmanencia del cristianismo es falsa y herética. Entonces, ¿cómo me llega a mí esta victoria de Cristo sobre la muerte? Él ha muerto por mí, ha resucitado de la muerte por mí, ha subido al cielo e intercede por mí delante del Padre. ¿Por qué intercede por mí? ¿Para qué intercede por mí? Para que yo pueda recibir desde el cielo un nuevo espíritu. He aquí la fe. La fe salva al mundo.

¿Cómo llega ese nuevo espíritu a mí? A través de la necedad de la predicación. Por eso he dejado yo la pintura. «¡Ay de mí si no evangelizase!» (1 Cor 9,16). Porque Dios ha querido salvar al mundo, no cambiando las estructuras, sino a través de la necedad de la predicación (cf. 1 Cor 1,21). Dice la Epístola a los Corintios: «Los griegos buscan sabiduría, los judíos señales, pero nosotros anunciamos a Cristo y a Cristo crucificado» (cf. 1 Cor 22-23).

Mirad a Cristo [mostrando el crucifijo que acaba de coger]. Ésta es la imagen de la libertad. Esto es la imagen de la libertad: ¡Cristo crucificado! Si seguís el argumento que estaba diciendo, entenderéis que los hombres sufren por una sola razón: ¡porque no pueden

amar así! El pecado original no ha destruido la naturaleza, no somos protestantes. Dice San Pablo que el hombre conoce realmente el bien. Todos sabemos que amar es la verdad. Dice San Pablo en la Epístola a los Romanos, en el capítulo siete: «Me encuentro con el mal que no quisiera hacer» (cf. Rom 7,19-21). Si no soy yo, ¿quién lo hace? El pecado que habita en mí (cf. Rom 7,17), el haberme separado de Dios y haberme hecho dios de mí mismo. Este pecado que habita en mí, en mi carne. «¿Y quién me librará de este cuerpo de muerte? Gracias sean dadas a Jesucristo que nos ha liberado» (cf. Rom 7,24-25).

Jesucristo nos envía desde el cielo su espíritu. Como decía al principio, el espíritu de Cristo da testimonio a nuestro espíritu. ¿Y cómo puedo yo recibir este espíritu? Mediante la necesidad de la predicación. Ahora mismo estoy predicando el «kérygma». Este señor de aquí con gafas a lo mejor necesita una palabra, o este hermano, o este cura, porque es un pecador bastante gordo.

Y dice otra cosa profundísima la Epístola a los Hebreos: «Cristo es impronta de la sustancia divina» (cf. Heb 1,3). A Dios nadie le ha visto. Cristo crucificado es la impronta de la sustancia divina. Mirad esta cruz. Yo te digo que ésta es la impronta de Dios. ¿Tú qué ves? «Yo, nada. Veo aquí un muñequito de bronce». Pues esto es una reproducción de un hecho: ¡de que Cristo ha dado la vida por ti! Y ahora le repito a este chico y a este cura: ¡Cristo ha dado la vida por ti! ¡No cuando tú eras bueno, sino cuando eras un malvado, un pecador! ¡Cuando eras enemigo de Dios es cuando ha dado la vida por ti! La gente cree que a ti, Dios, no te quiere porque eres un malvado; que si dejas el pecado, Dios te quiere, sí no, no. Eso es falso. Completamente falso. Fíjate: es exactamente al contrario. ¡Cristo ha dado la vida por nosotros cuando éramos enemigos de Dios, pecadores! O sea, que la sustancia divina es que Dios nos ama con un amor total, cuando somos pecadores, malvados, de forma que nuestra maldad no nos puede separar de Dios nunca. Nunca el pecado nos podrá separar de Dios, porque dio su vida por nosotros cuando éramos pecadores. Esto es algo profundísimo: ¡la naturaleza de Dios es amarnos! Nos creó para ser amados por Él.

Entonces, la esencia divina es estar Dios en este hombre. ¿Y está en este hombre? ¿Está Dios en este otro? ¿Está en esta chica? Si Dios descendió con su gloria, con su Espíritu, sí. Pero ¿creéis

que esto es tan fácil? ¿Creéis que es tan fácil que descienda el Espíritu Santo sobre este hombre, que lo habite la Santa Trinidad, como un templo? Si tiene la vida divina, la vida eterna, dentro, que lo demuestre.

Cuando fuimos bautizados se nos preguntó: «¿Qué pides a la Iglesia de Dios?». Y dijo el padrino: «La fe». «¿Y qué te da la fe?» «La vida eterna». ¡Ah! Entonces Cristo, enviándonos el Espíritu Santo, nos da vida eterna, vida que ha vencido la muerte, que ya no muere nunca más. Tenemos vida eterna ahora, no sólo en el futuro. ¡Ahora! Dice San Juan: «El que odia a su hermano es un asesino, y ningún asesino tiene vida eterna dentro de él» (1 Jn 3,15). ¿Este hermano tiene vida eterna? Que lo demuestre. Así era en el catecumenado de la Iglesia primitiva. Porque en la Iglesia tienen que estar los que tienen fe. Y la fe es un don. La fe la da Dios. No es cuestión moral. Aquí no estamos hablando de que tú eres bueno o malo. Si este hermano viene al catecumenado, pero Dios no le da la fe, no tiene dentro la naturaleza divina. ¿Y yo qué culpa tengo? Tal vez Dios no le encontró digno de darle la fe, porque «la fe no es de todos» (2 Tes 3,2), como dice San Pablo. No me refiero con esto a la salvación eterna ni a la condenación eterna. Me refiero a que este hermano tenga ahora la naturaleza divina. Si Dios le ha dado de su naturaleza, eso se ve rápidamente. ¿Y cómo? En las obras. ¿Qué obras? En las obras de vida eterna.

¿Y cuáles son las obras de vida eterna? ¿Es rezar? Rezan más los hebreos y los musulmanes que nosotros. ¿Es ser honesto? Un comunista puede ser honesto. ¿Cuáles son las obras de vida eterna? Es muy importante saberlo, porque así nos vamos a enterar de lo que significa ser cristiano, de qué significa salvar al mundo, de cómo se evangeliza a Europa, de cómo se hace una universidad cristiana. ¿Cuáles son las obras específicamente cristianas? «Amaos como yo os he amado. En este amor conocerán todos que sois mis discípulos. Padre, como tú en mí y yo en ti, que ellos sean uno, para que el mundo crea» (Jn 13,33-34; 17,21).

Jesucristo ha hecho una cosa enorme: ha salvado a la humanidad de la muerte y la ha introducido en la Santa Trinidad. No solamente existen el paraíso del Edén y el monte Sinaí como un jardín donde aparece un árbol, un esposo, una esposa. Hay otro jardín, como dice San Juan (cf. Jn 19,41). Es el Gólgota. Hay un jardín, hay una tumba,

hay un «jardinero», que es Cristo. Y hay una mujer que está llorando. María Magdalena está llorando. Es una antigua prostituta, una mujer pecadora pública. Lloro y dice a Jesucristo, al que cree el jardinero: «Se han llevado el cuerpo de mi Señor. Si te lo has llevado tú, dime dónde lo has puesto, y yo me lo llevaré» (Jn 20,13.15). Ese «jardinero» da nombre a la mujer. «¡María!»

Cristo le dice: «No me toques» (Jn 20,17). ¿Por qué dice «no me toques»? En el Evangelio de San Mateo, después de que el ángel les dice a las mujeres que digan a los discípulos que vayan a Galilea, que allí le verán a Cristo, Cristo mismo se les aparece y ellas le abrazan, y Cristo Resucitado no les dice que no le abracen, sino que se deja tocar. ¿Por qué entonces dice en San Juan: «no me toques»? Yo pongo este texto en relación con el texto de San Pablo que citaba antes: «El amor de Cristo nos apremia al pensar que, si uno murió por todos, todos por tanto murieron. Y murió por todos, para que ya no vivan para sí los que viven, sino para aquel que murió y resucitó por ellos. Así que, en adelante, ya no conocemos a nadie según la carne. Y si conocimos a Cristo según la carne, ya no le conocemos así. Por tanto, el que está en Cristo es una nueva creación; pasó lo viejo, todo es nuevo» (2 Cor 5,14-17). ¿Qué es lo nuevo que ha aparecido? ¡La gracia del Espíritu Santo en nosotros! Ahora conocemos a Cristo de una manera mucho más profunda que según la carne. Por eso: «No me toques exteriormente». Ahora, en Cristo, habitamos en la Santa Trinidad. Cristo habita en nosotros en una unidad perfecta. Somos uno en Cristo. Y esto la vejez no lo puede separar, ni la muerte física. Somos uno en Cristo de una forma profundísima. Si te ha encontrado Cristo, ya no estás solo. «Ya no soy yo quien vive, es Cristo quien vive en mí» (Gál 2,20). Cristo conmigo. Ha aparecido el amor. San Juan de la Cruz aplica todo el Cantar de los Cantares al alma (hoy quieren deshacer el alma, como si ya no existiese).

## 7. En el umbral de una nueva era

Termino recordando una frase de Juan XXIII que he puesto en la introducción de los Estatutos del Camino Neocatecumenal. Todos los bautizados somos profetas, reyes y sacerdotes. Pues el Papa tiene el carisma profético en grado sumo. El papa Juan XXIII, en 1961,



en la constitución apostólica *Humanae salutis* que anunciaba a toda la Iglesia el Concilio Vaticano II, dice: «La Iglesia asiste hoy a una crisis en acto de toda la sociedad. Mientras la humanidad se encuentra en el umbral de una era nueva —fijaos si es profético esto: ya en el año 61 dice Juan XXIII que la humanidad se encuentra en el umbral de una nueva era—, tareas de una gravedad inmensa esperan a la Iglesia, como en las épocas más trágicas de su historia. Se trata de poner en contacto con la energía vivificadora del Evangelio, la modernidad, el mundo moderno». Por eso ha habido un Concilio. El Espíritu Santo sabía que iba a haber un cambio total de la sociedad, que iba a aparecer la secularización, y que la Iglesia tenía que renovarse. De ahí que llevar el Concilio a las parroquias sea de vida o de muerte. ¿Está el Concilio en las parroquias, o seguimos diciendo misas, misas y misas, y nada más? Hay que evangelizar a nuestros hermanos. Es de vida o muerte.

Es muy interesante, por ejemplo, lo que ha pasado en Holanda. Una cosa es Escandinavia: Suecia, Noruega, etc., y otra cosa es Holanda, una nación tradicionalmente católica. Después del Concilio, Holanda se polarizó. Unos entendieron el Concilio como que las parroquias había que dejarlas en manos de los laicos, que Roma ni hablar, etc. Hoy, en todo un sector del norte de Holanda casi no se distingue una parroquia católica de una protestante. En el sur, en cambio, dándose cuenta de esa descomposición en la que desaparece el «kérygma» y solamente queda lo social, en la que se transforma la Iglesia en una especie de asistencia social —solamente el tercer mundo y los pobres, como si el hombre no tuviera espíritu, como si no estuviera muerto por dentro, y basta con darle una casa, un trabajo, etc., según esa antropología mezquina, plana, horizontal—, ¿sabéis lo que hicieron? Rechazar el Concilio, seguir con las misas de espaldas al pueblo, los curas con sus sotanas, etc. Pues bien. Vino el obispo de Roermond, que pertenece a esa zona, a hablar con nosotros porque quería abrir un seminario *Redemptoris Mater*, que es un seminario diocesano misionero (nosotros no somos un movimiento, ni tenemos curas, ni seminarios). Le dijimos que hacía falta abrir primero el Camino Neocatecumenal. «¿Y cómo se abre el Camino?» Pues usted convoca a los párrocos y enviamos un equipo para que les esponga lo que es el Camino. Vinieron cuarenta párrocos, con el obispo presente. Diez párrocos, después de explicarles qué es el Ca-

mino, empezaron el Camino Neocatecumenal en su parroquia. El vicario episcopal nos dijo: «Vosotros sois la última oportunidad de esta Iglesia. Si fracasamos con vosotros tenemos que cerrar, porque aquí ya no viene nadie». ¡Atención! «Ya no viene nadie». Atentos, pues, los que creen que la solución es volver a la Iglesia de antes del Concilio.

Hay que entender lo que decía ya Juan XXIII: «Hay una crisis en acto de toda la sociedad de una gravedad inmensa. La humanidad se encuentra en el umbral de una era nueva». Fijaos en la sociedad holandesa: han aprobado por ley la eutanasia, el matrimonio de homosexuales, etc. «Tareas de una gravedad inmensa esperan a la Iglesia, como en las épocas más trágicas de su historia». Es una cuestión de vida o muerte llevar el Concilio a las parroquias. El Concilio ha hablado de la Iglesia como un cuerpo. Hay que hacer comunidades cristianas donde realmente se dé el cristiano adulto. Porque si aparece un cristiano, aparece la luz. Un cristiano es la luz. Un cristiano muestra con su vida la belleza: el amor que Dios tiene a todos los hombres. Porque el cristiano escucha, tiene el oído abierto y hace la voluntad de Dios.

Por eso no se trata de conquistar nada. Se trata de que se dé verdaderamente el milagro: que aparezca en la Iglesia la «nueva Jerusalén». El Camino Neocatecumenal es una realidad que Dios ha suscitado, como fruto del Concilio, para llevar el Concilio a las parroquias. Estos días han estado en Madrid ciento veinte párrocos de Estados Unidos para visitar los *Catecumenium* que estamos haciendo en las parroquias. Estamos renovando las parroquias, preparándolas a la nueva realidad, preparándolas para dar respuesta a la sociedad secularizada. El cardenal Stafford, que fue el presidente del Pontificio Consejo para los Laicos, y que acompañaba a esos párrocos, les dijo que el Papa estaba al cien por cien detrás del Camino Neocatecumenal. El Papa ha visitado en Roma todas las parroquias donde está el Camino. En algunas hay veinte comunidades, llenas de familias con muchos niños, porque la comunidad recupera la familia, salva la familia. Hemos ayudado a abrir cincuenta y tres seminarios diocesanos misioneros, con miles de vocaciones. ¿De dónde salen esas vocaciones? De las familias. La comunidad cristiana salva la familia. Hay familias cristianas con diez hijos, con doce hijos, con catorce hijos. ¿Cómo podemos dudar de dar un hijo a Dios, un ser hu-

mano, un cristiano que vivirá eternamente? Algunos curas creen que la paternidad responsable es decidir tener sólo dos hijos. No. Paternidad responsable significa darse, dar la vida a un ser humano que vivirá eternamente.

Rezad por mí.

## VI. *EUROPA, SÉ TU MISMA*

### **LAS RAÍCES PROFUNDAS DE LA EUROPEIDAD**

Por LUIS SUÁREZ FERNÁNDEZ

Académico de número de la Real Academia de la Historia  
Catedrático de Historia Universal Antigua y Media de la Universidad  
Autónoma de Madrid y de la Universidad San Pablo-CEU

Desde la perspectiva, terrible, de la Segunda Guerra Mundial, que comenzó siendo estrictamente europea aunque se refirió después a la Humanidad entera, se nos está invitando a construir Europa. Se reclama de los historiadores una ayuda, verdaderamente decisiva, para la construcción de una conciencia. Sin embargo, lo primero que advertimos, y esto puede tener consecuencias gravísimas, es que los que actúan como dueños y señores de la vida pública evitan dar respuesta a la pregunta más decisiva: ¿qué es Europa? Usando términos más precisos: ¿existe una identidad que responda a este nombre? En ese caso, ¿estamos autorizados a reconocer la existencia de una «europeidad»? En el mito griego, Europa es la hija de Cadmos, rey de Tiro, raptada por Zeus, que se transformó en toro para llevarla a Creta y esconderla en el laberinto. Por consiguiente, es algo ajeno a la helenidad, si bien ha sido captado por ésta.

Utilizamos este nombre para definir un espacio, aunque sin ponernos de acuerdo cuando se trata de fijar los límites. Sobre ese espacio se puede construir un mercado y ampliarlo en la medida en que la sed de ganancias así nos lo aconseje sin tener en cuenta las divergencias esenciales, en todo aquello que se refiere al espíritu humano, entre los socios que son llamados a concurrir. La experiencia histórica revela, además, que el área económica es incapaz de detenerse en su crecimiento. Pero si lo que tratamos es de fundar una comunidad humana tenemos que proceder a la inversa y situar las relaciones económicas en el nivel y categoría de medios. Porque una

comunidad humana es mucho más que eso: reclama el asentimiento indiscutido de todos sus miembros a un orden de valores que, en su propia naturaleza, se reconocen como indiscutibles. A la mayor parte de los historiadores aparece como evidencia inconcusa que existe un modo de ser, una cultura si se quiere, a la que podemos definir como «europeidad».

En este sentido usaba esta palabra un sabio inglés de las postrimerías del siglo VII, Beda, a quien ya entonces llamaban Venerable. Pero se refería a un mundo en que predominaban elementos germánicos y que, gracias al cristianismo, parecía llamado a sustituir al antiguo romano. Sobrevino, poco tiempo después, la «pérdida de España» y la conversión del Mediterráneo en un mar de barrera, lo que acentuó el predominio germánico dando a los francos una clara supremacía. Así lo entendió el anónimo continuador de la Crónica de San Isidoro que, refiriéndose a la batalla de Poitiers, atribuyó el cambio de la coyuntura a los «europenses» que combatían a las órdenes de Carlos Martel. Y el nieto de éste, después del año 800, sería llamado por Eghinardo emperador de Europa. Podemos llegar a la conclusión de que la conciencia europea nace de la unión entre los dos herederos del Imperio romano, germanos y latinos. El vínculo que permitía dicha unión era el cristianismo. Todos compartían la misma fe. Por eso es lícito considerar a san Bonifacio como patrón de Europa.

Para entonces ya habían efectuado su trabajo cuatro grandes creadores de «europeidad», todos los cuales han sido declarados santos por la Iglesia católica, lo que no puede considerarse simple casualidad. Se me ocurre recordar ahora que, entre los que trabajaron por superar las ancestrales divisiones, figuran, junto al economista Monnet, esos tres grandes políticos que preferían invocar las profundas raíces de la cultura europea: el alemán Konrad Adenauer, el italiano Alcide de Gasperi y el francés Maurice Schuman, todos los cuales compartían la condición de ser católicos, en el sentido profundo de la palabra. Y, también, que la bandera finalmente escogida luce las estrellas de profunda significación cristiana. De ahí el profundo malestar que a muchos invade ante el tono de la Constitución europea, que sume en el olvido más profundo las que fueron dimensiones esenciales de un patrimonio que se ha comunicado al mundo.

Volvamos a nuestro tramo en el camino, el que recorrieron esos cuatro santos, pues, aprovechando a fondo lo que había sobrevivido de la romanidad, fueron capaces de poner cimientos a esa Europa que se enfrentaba victoriosamente al islam. Benito, el monje, enseñó que la libertad nace del cumplimiento del deber, que el trabajo es siempre digno, cualquiera que sea su clase, si se endereza a procurar el bien, y que la vida es un ritmo de tres tiempos, patrimonio único y esencial de que el hombre dispone para alcanzar su verdadero fin. Gregorio, Papa, explicó con la acción y la palabra que no deben tenerse en cuenta diferencias étnicas cuando se trata de comunicar la plenitud que reviste la naturaleza humana a los demás. Isidoro, el arzobispo sevillano cuya obra tratarían de arrasar los invasores musulmanes, nos dijo que el saber se conserva y transmite por medio de los libros que se guardan en las bibliotecas y que ese saber no es un bien meramente utilitario, sino que sirve para enriquecer la conciencia permitiendo al hombre crecer. Progresar —nos recuerda ahora Juan Pablo II completando las enseñanzas conciliares— no es tener más, sino ser más. Por último, Bonifacio, el misionero, que abatió a golpes la encina de la superstición, enseñó a los germanos que Roma era, también para ellos, la cabeza suprema de donde nace la vida.

Desde este momento, y como una consecuencia de la distribución administrativa ejecutada por Diocleciano, y de la pérdida, que hubo de considerarse definitiva, de las diócesis de África, los europeos comenzaron a considerarse a sí mismos como la suma de cinco naciones: dos de ellas, Italia e Hispania —ésta necesitaría de varios siglos para ser recobrada— conservaban su nombre romano, pero las otras tres asumían la nueva identidad germánica, Francia, Inglaterra y Deutschland, que significa el país de los teutones. Políticamente se establecía una superioridad germánica, pero culturalmente todas se servían del latín y demostraban, con sus bibliotecas, que empezaban a crecer, hasta qué punto vivían de lo que quedaba en pie del helenismo. Es importante no perderse en divagaciones: nación no significaba otra cosa que naturaleza o nacimiento, pudiendo aplicarse en diversos espacios y de muy distintas formas. Tendría que pasar mucho tiempo antes de que, con olvido de los esenciales fundamentos cristianos, se cometiera el dislate de identificarla con caracteres físicos o biológicos en lugar de los culturales y

jurídicos que son los que exactamente le corresponden. En el siglo XIX se llegaría a una inflación, prácticamente una enfermedad en los términos.

Hasta el siglo XVI, y un poco más todavía, las diferencias que se registraban en los usos y costumbres así como en las lenguas vernáculas, es decir, inferiores, que pasaban a ser de uso común, no conseguían alterar la unidad sustancial que les proporcionaba el patrimonio heredado, el cual estaba formado por tres elementos fáciles de identificar: el antropocentrismo que proporcionaran los hebreos, la jurisprudencia romana que inspiraba todos los nuevos derechos, y el sentido de la trascendencia que, por su herencia judía, proporcionaban los cristianos. Sobre ellos se construyó la cultura medieval europea de cuya herencia, nos guste o no, todavía vivimos. Ahora se contempla un proceso de desarraigo al que bien podríamos aplicar ese término marxista que es «alienación».

Podríamos comenzar por las estructuras sociales o políticas, que han experimentado un largo proceso de evolución. Europa tenía que superar ante todo las limitaciones que habían significado tanto la *polis* griega como la *urbs* romana, que sólo reconocían derechos en este sentido a una parte de sus moradores, los nacidos como ciudadanos. Roma había ampliado el cupo, pero aún subsistían las barreras que marcaban diferencias en la condición. Pero ahora el cristianismo aportaba un valor supremo y distinto: todos los seres humanos, criaturas que portan imagen y semejanza de Dios, son ante él iguales. Se necesitaron muchos siglos para salvar obstáculos, pero los resultados están bien a la vista: es la europea la primera de las formas culturales que consiguió demoler primero la servidumbre y después la esclavitud, que se consideraban inherentes a la propia naturaleza humana.

Fue san Agustín, contemporáneo del saqueo de Roma por los godos, quien propuso por vez primera una «ciudadanía» capaz de superar y sustituir a la antigua. La calificó como «de Dios» porque no se identificaba con las estructuras institucionales, sino con la conducta, pues para llegar a ser «ciudadano de Dios» era preciso llegar incluso al «menosprecio de sí mismos»; lo contrario, «amor de sí mismo que hace a los hombres capaces del menosprecio de Dios», es lo que constituye el mal. Carlomagno, incluso en medio de sus campañas, se hacía leer páginas del texto agustiniano. Y así pudo dar

algunos pasos adelante en ese camino de que tanto nos enorgullecemos ahora los europeos. Era consciente de que necesitaba sustituir la *königtum* germánica, mero caudillaje militar, propio de los germanos, para asumir una nueva forma de gobierno que se definía mejor acudiendo al término latino, *rex*. Y admitió, como todos los autores de su tiempo —una idea que habría de desarrollarse después—, que los reyes se encuentran sometidos a la ley de Dios, el gran orden ético que rige la naturaleza, lo mismo que sus subditos, pues en esto consistía el cristianismo.

Estamos ante el embrión del que nace la primera forma de Estado. Se trata de una aportación decisiva: a los reyes, y en definitiva a cuantos ejercen poder, corresponde el «deber» y no el «derecho» de reinar; su legitimidad de origen se refiere a las circunstancias correctas que les permiten acceder al trono, pero tienen que ceder el paso a la legitimidad de ejercicio. Se trata de una herencia isidoriana, que el Concilio de Toledo expresó mediante la frase latina «*rex eris si recte facias, si non facias non eris*». Y esta doctrina fue sostenida y desarrollada durante siglos. Se pusieron entonces los cimientos para construir el nuevo edificio político que caracteriza a la europeidad. Se dijo entonces que la ley no es la voluntad del que manda, sino la costumbre consolidada de cada nación, acomodada a los usos de cada territorio en que aquella se había asentado, enriqueciéndola con el recurso al Derecho romano, que se consideraba disciplina fundamental para cualquier jurista. A esa costumbre se hallaba también sujeto el rey, que juraba cumplirla. Pero por encima de ella se impone la ley de Dios, que es una revelación acerca del orden que debe reinar en la Naturaleza. Cada vez que hemos olvidado estos principios, la misma Naturaleza se ha encargado de pasarnos la cuenta. Los terribles holocaustos que acompañan al siglo XX nos ofrecen una lección contundente. Los historiadores coincidimos en considerarlo el más cruel de la Historia.

Los cambios sociales vinieron por distinto camino, aunque también fue en ellos esencial la influencia del cristianismo. Los germanos aportaban, entre sus costumbres, aquella ligada personalmente al jefe, fuese rey o magnate, con sus guerreros y colaboradores inmediatos a los que normalmente se llamaba *gasindi* o *vassi* (vasallos), un término que equivale a valientes, mediando entre ambos un juramento. Uno de los mayores errores de la metodología marxista, em-



peñada en reducir la Historia a una sola ley, ha consistido en creer que la servidumbre, heredada de Roma y forma atenuada de la antigua esclavitud, era un producto de la sociedad vasallática medieval, describiéndola como «modo de producción feudal». Un error que muchos comparten impidiendo comprender uno de los aspectos esenciales en la evolución de la sociedad europea. Error semejante al que, en términos aún más graves, cometieron los revolucionarios franceses cuando afirmaban que estaban luchando contra el feudalismo. Señor y vasallo se relacionaban por medio de un juramento de recíproca fidelidad; pero sólo las personas libres pueden prestar un juramento válido. De modo que el ingreso en el vasallaje significaba el reconocimiento del status de libertad. Poco a poco el vasallaje se ampliaba convirtiéndose en un modo de relación en que podían entrar comunidades completas como eran las villas o ciudades: en Alemania se dijo que el propio aire de la ciudad hace libre.

Un día llegó en que, en Inglaterra, el año 1215 se impuso al monarca un juramento global, capaz de abarcar a todo el reino y sus estructuras sociales. A este documento se llamó Carta Magna para diferenciarla de las privadas que regulaban la administración de los feudos. Y se la consideró como garantía de libertades, al tiempo que era fuente de consolidación para la propia estructura política. Todavía hoy, cuando pretendemos hacer el elogio de las Constituciones modernas, declarándolas fundamento de libertad, las llamamos Carta Magna sin apercibirnos de que estamos empleando términos que, en el subconsciente marxista, deberían acomodarse a lo contrario, es decir, relaciones feudales. El vasallaje fue, de hecho, generador de libertades. Así lo entendió el que compuso el *Cantar de mio Cid*: «Dios, que buen vasallo si hubiera buen señor».

Nacieron así, al generalizarse los usos y costumbres, esos embriones de Estados que definimos bajo el nombre de Monarquías. Se trata de instituciones típicamente europeas. A veces nos confundimos porque atribuimos el título a aquellas formas políticas que reconocen la existencia de un soberano personal, pero se trata de otra cosa completamente distinta. Pues las Monarquías se apoyan en un principio, aunque varíen las formas de aplicación: entre rey y reino, existe una especie de pacto o relación contractual, que permite que a veces se identifiquen los términos de naturales, súbditos y vasallos. Las cláusulas de ese contrato se encuentran contenidas en las leyes

consuetudinarias que el rey recibe y jura, a las cuales se incorporan después aquellas otras que las nuevas coyunturas obligan a promulgar. En Cataluña se empleó un término muy gráfico cuando se habló de «pactisme». Y es lo que Guillem de Vinatea dijo una vez al rey Pedro IV de Aragón: «Cada uno de nos somos tanto como vos y todos juntos mucho más que vos».

Esa forma de Estado acabaría generando un régimen típicamente europeo que ha sobrevivido incluso en aquellos países que han sustituido la Corona por una presidencia de la República: se trata de separar la autoridad arbitral, que garantiza el cumplimiento de la ley, del poder sencillamente ejecutivo. La cúspide, en su unidad personal, custodia en cierto modo la permanencia de la comunidad política por encima de las diversas coyunturas que se presentan en el transcurso del tiempo. A esto se uniría, desde el siglo XIV, una distribución de funciones permitiendo a estas cierta independencia en los tres sectores que Montesquieu señala como la forma más conveniente para asegurar el bien de la república.

Tras la desintegración del Imperio de Carlomagno —nos hallamos en el siglo IX—, el término Europa quedó relegado a un muy segundo plano ante la denominación de Cristiandad. A veces se invocaba desde la conciencia de la Comunidad (*Universitas cristiana*) y en otras circunstancias como atención a su gobierno (*Respublica cristiana*). En ambos casos se estaba evocando el cristianismo como sustantivo y no como calificativo. De ahí derivaba otra condición: la pertenencia a la comunidad estaba asumida por los que tenían la condición de bautizados. Un musulmán o un judío podía integrarse en ella cuando recibía el sacramento; hasta entonces sólo podía obtener, por un permiso especial del monarca, naturalmente remunerado, la autorización de residencia. Con el tiempo esta residencia sería declarada inconveniente y suspendida. Europa se acomodaba de este modo a los otros modelos culturales desarrollados.

Estas circunstancias conducían a otra condición: por encima de las diferencias de fortuna, linaje, sabiduría o funciones, que eran muy fuertes, subsistía aquella condición esencial en el Cristianismo: en definitiva, ante Dios, última ratio, todos los europeos eran iguales y estaban sometidos a juicio, en el fin de sus días, tanto más riguroso cuanto mejores fueran las condiciones en que pudo desarrollar su existencia. Algunas obras literarias, como las distintas versiones de

la *Danza de la Muerte* o las *Coplas* de Jorge Manrique, lo explicaban con absoluta claridad: «Allegados son iguales los que viven por sus manos y los ricos». Esa igualdad que ni siquiera la dureza radical de la existencia humana conseguía romper del todo, se traducían precisamente en el hecho de que, frente al rey, el reino pudiera exigirle el cumplimiento del deber. «Las juras eran tan fuertes que al buen rey ponen espanto», dice el juglar del romance.

Nos vemos reconducidos a la consideración de las dos legitimidades, a que ya nos hemos referido. La de origen se fue consolidando en una línea de sucesión masculina y con derecho de primogenitura. Era un orden que no dependía de la voluntad de los hombres, sino del misterioso designio de Dios. Se consideraba, desde luego, supe-  
ditada a la de ejercicio. Cuando esta segunda faltaba, el rey se convertía en tirano. Ya en el siglo XII, en su obra *Polycraticus*, John de Salisbury escribió contundentes palabras, «tyrannum occidere non modo licitum est sed ae quum et iustum». Una doctrina que repercutirá de modo diverso durante varios siglos.

Por estas mismas fechas, y comenzando por el reino de León, se dieron los primeros pasos para el control de esa segunda legitimidad. Se trataba de Asambleas, en principio estamentarias, con los tres brazos de la sociedad, nobleza, clero y ciudadanos, lo que permitía presentarse a sí mismas como cabal representación del reino. Ellas se encargaban de prestar y recibir el juramento de fidelidad para el monarca, reconocían la legitimidad del sucesor, otorgaban las ayudas extraordinarias que debían hacer frente a eventualidades nuevas, recibían las leyes innovadoras y presentaban ante el monarca los agravios a que hubiera lugar. En España se llamaron Cortes, en plural, porque se trataba de que durasen varios días. En Inglaterra, Parlamentos, obrando por separado la nobleza y los comunes. En Francia, Estados Generales, y en Alemania, Dietas, a las que no se convocaban los miembros del estado llano. Progresaron al principio con bastante rapidez y eficacia, dotando a los reinos de sus leyes constitutivas.

Como una maduración de las mismas pudo abrirse camino una fecunda doctrina, que también puede considerarse típicamente europea. Pues el ejercicio de la supremacía se produce en dos esferas que son muy distintas, autoridad y poder. A la primera corresponde señalar, mediante leyes y ordenamientos, qué es lo que debe hacerse,

respondiendo al bien común. Si todos los miembros de la comunidad cumplieran sus deberes, bastaría con ella para asegurar el gobierno. No es así, dada la proclividad del ser humano a las vías torcidas. Por eso es necesario establecer el poder (*potestas* en latín) que corrige y castiga a quienes incumplen la norma. De aquí se derivaba una importante consecuencia: la autoridad es buena en sí misma, el poder no es otra cosa que un mal menor necesario; cuanto menos haya que recurrir a él, más felices son los pueblos. La realidad práctica operaba en agudo contraste con esta doctrina.

El siglo XIII, que se abre con las Navas, que anuncian ya el fin de la dominación islámica en la Península; el IV Concilio de Letrán, que fue un gran esfuerzo constitucional de la Iglesia, y la Carta Magna, inicia ese tiempo de madurez que los europeos coetáneos identificaron con «la gran paz» y conduce a la maduración de las universidades. Europa aparecía dueña de un equilibrio, pero no fue demasiado duradero. La falta de adecuación entre su crecimiento demográfico y sus técnicas aplicadas a la producción agraria provocaron la crisis que llamamos «gran recesión», la cual desencadena el galope de los caballos del Apocalipsis, hambre, peste, guerra y muerte. La crisis desembocó en profundos odios y causó tremendo daño a la Iglesia al derrumbarse el poder adquisitivo de las rentas sobre las que se sustentaba. Y sobrevino, dolorosamente, la división.

La crisis económica desató una primera revolución de los precios y el enfrentamiento entre las grandes potencias mercantiles, Venecia y Génova, afectando las relaciones de producción: la actividad comercial se situó en primer plano y surgió entonces el primer capitalismo, capaz de generar una nueva moral en el mundo de los negocios. Los Médicis, simples banqueros, se convirtieron en príncipes, y Jacobo Függer expresó la nueva ética con claras palabras. Las últimas que pronunció en este mundo ya no fueron manifestación de la piedad, sino «quiero ganar mientras pueda». Las Monarquías europeas pusieron sus medios al servicio de estos intereses económicos. Függer y Carlos V son inseparables. Mujeres de la Casa de Médicis reinarán en Francia y jóvenes del mismo linaje ingresarán en el Colegio de cardenales.

Desde 1328, el pensamiento filosófico y teológico se escindió. Los discípulos de Tomás de Aquino, moviéndose en la obediencia a Roma y en las corrientes que actuaban dentro de la Tradición de la

Iglesia, descubrieron dimensiones racionales muy profundas en la naturaleza humana, reflejo de la imagen y semejanza a quien nos hemos referido. En ella se encuentran dos dimensiones por encima de todo: capacidad racional que permite un conocimiento que, además de experimental, es especulativo ya que permite descubrir lo que es bello, bueno y justo, y libre albedrío que quita la voluntad hacia lo que es recto. Por esta vía se llegó a afirmar —y de modo solemne desde 1347— que en el hombre existen tres derechos naturales que tienen que ser reconocidos y respetados: vida, libertad y propiedad. Un camino que en el siglo XVI recorrieron los maestros españoles de la Escuela de Salamanca, hasta afirmar que, por encima de diferencias de raza o incluso de religión, existe un «derecho de gentes» que debe ser reconocido.

En el lado de enfrente, los continuadores de Guillermo de Ockham y de Marsilio de Padua negaron todo esto y de una manera especial la comunicación entre inmanencia y trascendencia. La Iglesia dejaba de ser Cuerpo místico de Cristo para convertirse en mera sociedad humana con fines religiosos. La razón, sometida enteramente a la voluntad, no puede conocer otra cosa que aquello que proporcionan los sentidos. A esto llamaron «ciencia moderna» extendiendo sus dimensiones a todos los aspectos de la vida humana. Tampoco podía admitirse el libre arbitrio porque la naturaleza humana está sustancialmente dañada por el pecado. Martín Lutero, que afirmó la vía del voluntarismo nominalista marcada por Ockham, resumiría este pensamiento haciendo referencia al «servo arbitrio» y calificando a la razón de «prostituta».

No hubo, entre estas dos corrientes, entendimiento, sino discordia, y Europa comenzó a descubrirse partida en dos. El Gran Cisma de Occidente marcó la primera división, que amenazaba con un retorno al principio: latinos contra germanos. Lutero lo vio con claridad al dirigir uno de sus principales trabajos a la defensa de la «nobleza de la nación alemana». El conflicto adquirió caracteres dramáticos cuando se mezclaron los poderes políticos alineándose en torno a dos fórmulas diferentes de «modernidad», aquella que sometía al príncipe a los deberes religiosos sin los que no es posible alcanzar el orden, y aquella otra que hacía del mismo príncipe la cabeza también en este orden. «Cuius religio eius regio» era la fórmula católica, y «cuius regio eius religio», la luterana.

Al no haber entendimiento vinieron las guerras, en curso ascendente en su dureza y peligrosidad.

Al final, los católicos fueron vencidos gracias a Richelieu, un cardenal que pensaba que los deseos de la Monarquía francesa debían estar por encima de otras consideraciones. Y, en 1648, se negociaron en Westfalia las paces que consagraban la división definitiva de Europa. Al renunciarse al reconocimiento de la estructura moral que había significado hasta entonces la Iglesia, no se veía otra salida sino confiar al Estado la plenitud de poderes. Es lo que explicó Hobbes por medio de *Leviathan*. Pero este es el nombre que corresponde a un monstruo. Inocencio X condenó la paz de Westfalia en un documento que titulaba «Celo de la Casa de Dios». A muchos pareció, hace unos días, un mal presagio esa foto en que Zapatero y Moratinos, en nombre de la nación española, firmaron la Constitución Europea teniendo como fondo la estatua barroca del papa Inocencio. Pues se consagra el principio de que los Estados, uni o plurinacionales, afirman el absolutismo. Y el Pontífice recordaba que sin un reconocimiento del orden moral, nada, ni siquiera la naturaleza, se halla a salvo.

La conservación de la paz, que abriría en un futuro un nuevo tiempo de esplendor, se confiaba al equilibrio de fuerzas entre las potencias. Lo importante era evitar que una nación se alzase con la hegemonía. Había en todo esto una contradicción, pues el que se considera a sí mismo más fuerte, tiende a imponerse a los demás. Esto hizo Luis XIV en el medio siglo siguiente. Y cuando alguien se atrevía a preguntarse por la objetividad del Estado, respondía que «el Estado soy yo». Y a la Iglesia le imponía los capítulos del galicanismo que la sometían al poder del Estado. No hubo paz, sino guerra. Ni, tampoco, unidad religiosa fuera del catolicismo. Y sin ella, absteniéndose del orden moral, se imponía la razón de Estado. Los territorios dominados fuera de Europa comenzaron a ser tratados como colonias para la explotación y no como comunidades que debían ser europeizadas.

En 1714, cuando la guerra de Sucesión española estaba revelando todo esto, un pastor anglicano, Anderson, lanzó la idea de crear una coherente sociedad secreta que garantizase esa unión y el nuevo orden moral. Tomó para ello los esquemas que aseguraban el secreto a los francmasones, convirtiéndolos en símbolos que cubrían las eta-

pas de un ceremonial, que juzgaba imprescindible aunque a muchos pareciera ridículo. Pero introducía dos novedades de grandes consecuencias: al identificar a Dios, haciéndolo aceptable a todas las religiones, con el Gran Arquitecto, retornaba sin advertirlo al inmanentismo radical del helenismo; y al sustituir la caridad por la filantropía convertía la moral en una norma de buena conducta. Falló, además, en dos de sus aspiraciones esenciales. Los partidarios de los Estuardo crearon su propia masonería, el Grande Oriente, y la Iglesia católica condenó a ambas, la Gran Logia y el Grande Oriente.

De todas formas es evidente que los proyectos basados en la filantropía, que se alejaban poderosamente de la religión y de la trascendencia, fracasaron. Europa se vio envuelta en una serie de guerras tan «normales» que llegaron a convencer a uno de los grandes militares alemanes, Von Clausewitz, de que la paz no era otra cosa que un descanso entre dos guerras; descanso, por otra parte, impuesto por la necesidad de recobrar las fuerzas de la revolución francesa, que, a diferencia de la norteamericana, comenzó dando un vuelco a los principios de los derechos humanos, negando que estos fueran otra cosa que el resultado del consenso —lo que permite, como ahora vemos, modificarlos, introduciendo incluso normas contra natura—, y desembocó primero en el Terror y después en Napoleón. Y la otra experiencia, rusa, desde 1917, sembradora de espantosas crueldades, permitió a los historiadores comprobar que toda revolución conduce al fracaso. Las sociedades pueden crecer y progresar, como los individuos, pero a base de ser más y no de acumular más poder. Este conduce a daños que son peores que los que se pretendía reparar.

Hagamos un repaso. Después de Westfalia se sucedieron los movimientos sísmicos a un ritmo trepidante: guerras de Luis XIV, de Sucesión española, de la Pragmática, de los siete años, de la Revolución y del Imperio, de Crimea, del 70, de 1914 y de 1939 a 1945. Cada una de ellas multiplicaba con abundancia las pérdidas infligidas por la anterior. Y, mientras tanto, se estaba produciendo el nuevo rapto de Europa: las grandes culturas no europeas se adueñaban de su ciencia y de su técnica, la despojaban en definitiva de su poder. Así se explica el grito de alarma de los modernos padres de Europa. Ya Winston S. Churchill, desde el protagonismo de la guerra, lo había lanzado. No olvidemos la amarga lección. No hubo diálogo en-

tre dos posturas que, partiendo de la misma base, tendieron a encerrarse en sí mismas, condenando al de enfrente. Hubo, en cambio, contiendas que, cambiando el motivo o el pretexto, se han prolongado hasta una fecha muy próxima a la nuestra.

Desde esta experiencia sabemos que construir «europeidad» es tarea urgente e imprescindible. No es fácil. Hay que partir del patrimonio que construyeron aquellas cinco naciones que se definían como Cristiandad en el Concilio de Constanza. El conocimiento desapasionado del pasado, con sus aciertos y sus errores, puede ayudarnos mucho. Tal es el desafío a que se enfrentan los católicos cuando quieren plantearse sus deberes en relación con la vida pública.



## ORÍGENES DE EUROPA: JERUSALÉN, ATENAS, GÓLGOTA

Por STANISLAW GRYGIEL

Presidente del Instituto Juan Pablo II en Roma  
Filósofo

1. Cuando Juan Pablo II habla de Europa como «unión de países desde el Atlántico hasta los Urales, desde el mar del Norte hasta el Mediterráneo»<sup>1</sup>, no la identifica con una pequeña península del gran continente asiático, sino que cuenta la historia de un acontecimiento que empezó en un lugar y de una forma determinada, y se desarrolla en una dirección definida. Europa no se ubica dentro de confines geográficos definidos, y tampoco se puede encerrar en tratados político-económicos. Europa no es un objeto que hay que producir o manipular. «Europa no es un territorio cerrado y aislado. Se constituyó yendo al encuentro de otros pueblos, otras culturas, otras civilizaciones [...] Otros países y continentes esperan de ella iniciativas valientes, indispensables para construir un mundo más justo y más fraterno»<sup>2</sup>. Una Europa plegada sólo sobre sí misma no sería Europa, sino sólo objeto de la política y de la economía.

Construimos Europa, pero nuestro solo trabajo no expresa y no explica la historia de su porvenir. Al preguntar sobre su identidad preguntamos no sólo sobre su trabajo, sino también sobre el regalo que se nos da. Al pedir este regalo pedimos también la misión, porque no existen regalos sin un objetivo. Europa va más allá de los europeos, y ellos tienen que crecer continuamente hasta llegar a Europa. Por eso los *homines fabri*, los así llamados «simples obreros» (Platón), que identifican la maduración de la persona con la perfección de las herramientas de producción, constituyen una amenaza mortal para Europa.

<sup>1</sup> Discurso en las «Vísperas de Europa», Viena, Heldenplatz, 10 de septiembre de 1983.

<sup>2</sup> Mensaje al cardenal M. Vlk con ocasión de la asamblea plenaria del Consejo de las conferencias episcopales europeas (16 octubre 2000).

Europa acontece en los hombres que, creando los objetos necesarios para una vida más bella, buscan aquello sin lo cual se precipitaría en el caos. En el caos, la vida pierde sentido. Y cuanto más cómodo es el caos más desaparece el sentido. En otras palabras: Europa es el espacio de la colaboración creativa del hombre con la luz que procede de la realidad invisible. Lo que el hombre ve en esta luz y lo que puede tocar con sus manos, se transforma en una bonita obra de arte; la obra más grande de todas, luego, es él mismo: el hombre. En Varsovia el Papa dijo: «Se trata de elaborar para el Este y el Oeste una visión de Europa como un conjunto espiritual-material [...] Se trata de pensar en una Europa futura, a pesar del sorprendente carácter extraordinario de la dimensión política de los eventos, ¡también como en un “continente de cultura”!»<sup>3</sup>.

2. El concepto de cultura se relaciona con el trabajo del que habla la palabra latina *colo, -ere cultum* cultivo la tierra. Juan Pablo II piensa en Europa igual que se piensa en una planta, en un árbol, para los cuales hace falta preparar el terreno. El carácter futuro de la palabra cultura (*cultura*, participio futuro) indica el campo que se puede cultivar, que se presenta ante nosotros, que se nos da como tarea.

Europa es un árbol: perecerá si ya no siente debajo de sí sus propias raíces. El futuro del árbol ya está escrito en sus raíces. En las raíces empiezan a desvelarse su fin y su sentido. Las raíces del árbol encierran su teleología. Hay que aceptarla si no queremos que el árbol pueda ser una presa del amor y del odio de los hombres que ven en él sólo materia a tratar. Podemos hacer cualquier cosa del árbol si le quitamos sus raíces. Aceptar el árbol como árbol significa preocuparse de sus raíces. Esto es un acto de amor al que la razón, por sí misma, no podría llegar nunca, aunque —no sabemos cómo— se ilumina a sí misma.

3. Europa acontece en los hombres que salen del *aquí* que ven y que van hacia lo que sólo la fe y la esperanza pueden desafiar. Cultivan la tierra *aquí*, pero con la fe y la esperanza viven *allá*. «Una fe que

<sup>3</sup> Discurso al Cuerpo Diplomático en la Nunciatura apostólica de Varsovia (8 de junio de 1991).

no se haga cultura es una fe que no se ha acogido plenamente, que no se ha pensado en su totalidad, que no se vive fielmente»<sup>4</sup>.

En diferentes ocasiones el Papa recuerda que Europa puso sus raíces no sólo en la tierra, sino también en el cielo. Por lo tanto, el europeo es europeo en la medida en que es testigo de la tierra y del cielo. Si el europeo olvida estos comienzos de Europa transformará su historia en la historia del progreso, de la producción de martillos, de jabones y de instrucciones para el uso. De una historia semejante decidirán los diferentes Trasímaco y Calicles<sup>5</sup>, expertos en la construcción de las así llamadas mayorías y en obligar a los hombres a seguirlas. Y para los Sócrates ya no habrá sitio. Más aún, los diferentes charlatanes, escritores y retóricos, como sucede al hombre que el oráculo de Delfos decía que era el más sabio de todos, los condenarán al exilio e incluso a muerte. Será la Europa de los mercenarios, de los que están bien, pero que debido a eso están «afligidos» por la posesión de demasiados bienes (cf. Mc 10,22).

La Europa que acontece en el camino desde el *aquí* hasta el *allá* es una historia de libertad. Esta historia empezó en Grecia, fue orientada por la profecía judía, y encontró su cumplimiento en la Cruz plantada en la tierra del Gólgota. Europa se revela en toda la belleza de su identidad sólo en el encuentro del deseo griego de la verdad, sin el cual la libertad puede ser sólo arbitrio, y de la Persona anunciada por la profecía judía: la Persona en la que la Verdad es Amor y el Amor «que mueve el sol y las estrellas»<sup>6</sup> es Verdad.

\* \* \*

4. Europa surgió de las tinieblas de la historia gracias a los griegos, que fueron más allá de las fronteras de sus *polis*, es decir, de su experiencia de libertad respecto del propio Estado y, todavía más, de los Estados extranjeros. Entendieron que la dependencia total no permite al hombre vivir según el deseo de la sabiduría (*filo-sofía*) que le invade. Para defender esta independencia se opusieron a la avalancha de Asia. Se enfrentaron a ella sin calcular las posibilidades de supervivencia, ya que daban tal importancia a la libertad de los de-

<sup>4</sup> Discurso al MEIC (16 de enero de 1982).

<sup>5</sup> Personajes de los diálogos de Platón *República* y *Gorgias*.

<sup>6</sup> D. ALIGHIERI, *Divina comedia*, Paraíso, XXXIII, 145.

más que, por ella, estaban dispuestos a afrontar la muerte. Con ocasión de las honras fúnebres a los caídos en guerra, su amor por la independencia fue expresado con las palabras de Pericles: «Sabido que la felicidad consiste en la libertad, y la libertad en la valentía, no renunciéis a los riesgos de la guerra»<sup>7</sup>.

Para la Europa que empezó en Grecia, bárbaro es tanto el que oprime como el que se deja oprimir. «Para Europa es un deber de conciencia denunciar sin equívocos las atrocidades perpetradas cerca de nosotros en perjuicio de poblaciones indefensas. Es un deber denunciarlas, cualquiera que sea su autor»<sup>8</sup>. En estas palabras del jefe de la Iglesia católica resuena también el eco del deseo griego de la libertad y de la justicia para todos.

La libertad, sin embargo, es algo más que la independencia de los demás. En sustancia, es libre sobre todo el que no depende de sí mismo. Sólo él, de esta forma, se domina a sí mismo de modo que puede hacer a los demás un don de sí mismo, hasta dar la vida. Para ser dueño de uno mismo de este modo hay que mirar más allá de donde llegan nuestros ojos; hay que estrechar una alianza con la realidad sobre la cual no tiene poder ni siquiera la muerte.

La conciencia de que una especie de divinidad sedujo y lleva al hombre más allá de las fronteras trazadas por sus pensamientos se expresó en la cultura griega, entre otras cosas, con una figura como la de Antígona, y con las palabras que san Pablo encontró escritas en uno de los altares en el templo del Areópago: «Al Dios desconocido» (Hch 17,23). La seducción del hombre por parte de la divinidad la cuenta el mito griego en el que Zeus, bajo el aspecto de un toro blanco, rapta a la hija del rey de Tiro, Europa, y huye con ella tan lejos que sus hermanos siguen todavía hoy buscándola. A lo largo del camino construyen ciudades, Estados, crean imperios, estas u otras uniones europeas, pero todo lo que encuentran en estos sitios es sólo un facsímil de su hermana Europa. Europa misma está cada día más allá. Por lo tanto, tienen que seguir buscándola, luchando por ella, y luchando con su propia debilidad. A los hermanos de Europa no les está permitido perder el valor y sufrir los avatares del destino.

<sup>7</sup> TUCÍDIDES, *Guerra del Peloponeso*, II, 43.

<sup>8</sup> Discurso de Juan Pablo II a los participantes en el Forum Internacional de la Democracia Cristiana (23 de noviembre de 1991).

*Yo creo<sup>9</sup> que Europa es una tarea, y por eso es una realidad que hay que soñar. Es un ideal de nuestro vivir europeo; la soñamos desde el punto de vista cultural, desde el punto de vista político, y de alguna forma económicamente. Y tenemos que confiar en la realidad que es el sentido de la vida, realidad divina: estamos seducidos por la realidad divina. Se nos puede divinizar. Y al final esta realidad se encarnó, de acuerdo con nuestra fe y, de alguna forma, viviendo en medio de nosotros se ha inculturado en nuestra forma de cultivar el hombre.*

*Así es como soñaban Europa Alberto, patrón de Polonia, o don Otón III, y luego Silvestre II, en el Aventino... Por eso para poder soñar Europa de esta forma hace falta una educación: una educación para que sepamos ser personas en este soñar Europa. La educación de la persona acontece sólo en la comunión de las personas: sólo la persona puede educar, es adecuada para educar a otra persona, donándose a la misma, revelándose a la misma. De esta forma educa, revelándose a nosotros. Así educan los padres, los hijos a sus padres; los obispos a sus feligreses —y los feligreses a sus obispos, incluido el Papa—; el marido a la mujer, la mujer al marido.*

*El Estado no es persona, por lo tanto es muy peligroso dejar la tarea de educar en las manos del Estado. El Estado no es un educador: el Estado sólo tiene que ayudar a los educadores (las comuniones de las personas: matrimonios, familias, iglesias, etc.). El Estado nos tiene que enseñar a hacer alguna tarea.*

Ningún Areópago sabe hacia dónde dirigir el deseo de la libertad, donde empezó y donde vuelve a empezar el acontecimiento espiritual llamado Europa. Es humano decir *¡no!* Es sobrehumano, en cambio, expresar un *sí* incondicionado, sin el cual el hombre y la sociedad se convierten en un fantoche de los caprichos propios y ajenos. Precisamente por esta razón la Constitución de Europa exige algo más de lo que puede inventar un Areópago cualquiera. La fuente de la que el árbol de Europa bebe el agua de la vida brota en las profundidades de la realidad humana. En el sentido profundo del término, las Constituciones nacen en la conciencia de los pueblos, conciencia despertada por las experiencias que golpean las conciencias morales.

\* \* \*

5. La visita de Juan Pablo II a la sinagoga de Roma y su oración ante al Muro de las Lamentaciones en Jerusalén, indican a Europa

<sup>9</sup> El texto que sigue en cursiva no figura en la relación escrita, pero fue pronunciado en el aula.

que el sueño griego del desvelarse de la verdad (*a-létheia*) se vincula, por su naturaleza, a la profecía judía. No comprende a Europa quien no la mira a la luz del camino griego más allá del *aquí*, en la búsqueda de la verdad en el desconocido *allá*. Sin embargo, quien no mira a Europa a la luz de lo que pasó en Jarán, donde el Señor le dijo a Abrahán: «Sal de tu país, de tu patria y de la casa de tu padre hacia el país que yo te voy a indicar» (Gén 12,1), no sólo no la entiende, sino que disipa lo que Grecia había alcanzado. Abrahán dejó la propia tierra, la propia casa, y empezó el camino sin saber hacia dónde iba. Confiando en la voz del Señor, empezó a mirar de forma diferente las cosas visibles y a pensarlas de modo diverso. Se adentró en el interior de ellas en la búsqueda del «país» invisible, indicado por la promesa del Señor. Desde la alianza sellada por la promesa del Señor con la esperanza de Abrahán nació un pueblo que se convirtió en el espacio de la profecía que preservaba a los hombres de la dispersión en futilidades pasajeras.

La profecía judía y el deseo de Atenas del «Dios desconocido» hacen que Europa sea un acontecimiento que no conoce fronteras, pero que se desarrolla hacia una dirección determinada. Jerusalén preserva el Areópago del racionalismo que, interpretando las cosas finitas tan sólo a través de otras cosas finitas, se transforma de forma muy fácil en Auschwitz y Kolima. Despertando en el hombre la esperanza de que la verdad ya *ad-viene*, Jerusalén hace salir la razón de las tautologías sobre cuyas bases el hombre consigue luchar sólo por el derecho al arbitrio. Por lo tanto, quien golpea la profecía golpea también la razón y viceversa, porque la profecía abre la razón a lo que le supera: sin la profecía, la razón consigue ser lógica, pero sólo hasta cierto punto. La voz que le dice al hombre que lo deje todo y que se vaya en esperanza hacia el país que se le indique, y la profecía que no le permite al hombre olvidar que es llamado y enviado por esa voz que llama, plantan los derechos del hombre en las sólidas bases de la vocación. El hombre sólo tiene derecho a lo que se le llama.

\* \* \*

6. La Europa del espíritu acontece en los hombres en los que la razón y la profecía se encuentran con la Verdad revelada en el Gólgota. El Gólgota del Hijo de Dios no es un añadido al Areópago de

los sabios y a la Jerusalén de los profetas. El sabio y el profeta se reencuentran a sí mismos sólo en el Amor clavado en la cruz. La historia de Europa se une así a la historia de la evangelización<sup>10</sup>, cuyo mandamiento: «Id y enseñad a todas las gentes, bautizándolas en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo» (Mt 28,18), permite captar tanto el sentido del camino griego más allá de los confines de la *polis*, como el sentido de la llamada de Abrahán en Jarán.

«Europa tiene grandes obligaciones para con el cristianismo, pero también el cristianismo tiene muchas razones para dar las gracias a Europa»<sup>11</sup>. En efecto, toda así llamada inculturación de la fe cristiana en los demás continentes no podrá prescindir de lo que empezó a *ad-venir* (es decir, a acontecer) cuando san Pablo, movido por la pregunta de un macedonio, que escuchó en sueños: «¡Pasa hacia Macedonia y ayúdanos!» (Hch 16,9), fue a Grecia, es decir, a la Europa de entonces. Desde entonces en adelante, «por tanto, la Iglesia y Europa son dos realidades íntimamente ligadas en su ser y en su destino»<sup>12</sup>, de modo que sólo por referencia al cristianismo la cultura europea se convierte en algo plenamente comprensible. «El Evangelio constituye su fundamento»<sup>13</sup>.

Europa gritará siempre «¡Venid a mí y ayudadme!» a hombres como Pablo, que era el discípulo de Gamaliel, ciudadano romano, el hombre que Cristo hizo que cayera del caballo. Europa siempre necesitará hombres de este tipo. De hecho, no bastará con la lucha por la independencia, que termina con la afirmación de que no existe ningún árbol del que el hombre no pueda recoger unos frutos (Gén 3,2-3). Los europeos se convierten en escándalo para los demás, en la medida en que sustituyen el Evangelio con la afirmación superficial de que el hombre, si no es Dios, tiene que comportarse más o menos como si lo fuera.

La íntima unión entre Areópago, Jerusalén y Gólgota hace que «las crisis del hombre europeo sean las crisis del hombre cristiano»,

<sup>10</sup> Mensaje al cardenal M. Vlk con ocasión de la asamblea plenaria del Consejo de las Conferencias Episcopales europeas (16 de octubre de 2000).

<sup>11</sup> Discurso pronunciado en la ceremonia de despedida en el aeropuerto de Viena (21 de julio de 1998).

<sup>12</sup> Discurso pronunciado en el V Simposio de los Obispos europeos (5 de octubre de 1982).

<sup>13</sup> Discurso pronunciado en el Simposio presinodal «Cristianismo y cultura en Europa. Memoria, Conciencia, Proyecto» (31 de octubre de 1991).

y «las crisis de la cultura europea sean las crisis de la cultura cristiana»<sup>14</sup>. «Peregrinando a lo largo de los caminos del tiempo, la Iglesia ligó su misión de forma tan estrecha a nuestro continente como con ningún otro. El rostro espiritual de Europa se formó gracias a los esfuerzos de los grandes misioneros, y gracias al testimonio de los mártires. Se formó en los templos que se construyeron con gran abnegación, en los centros de vida contemplativa, en el mensaje humanístico de las universidades. [...] ¡Qué pobre se hubiera quedado la cultura europea si le hubiera faltado la inspiración cristiana!»<sup>15</sup> Basta con escuchar cómo suenan vacías en la versión «iluminada» palabras como hombre, persona, libertad, igualdad y hermandad, para convencerse de que sin el Padre no significan nada, ya que pueden significar todo. El Areópago del iluminismo las identificó con las ecuaciones matemáticas cuyos sistemas los deciden los intereses del momento. La gran *Nada*, erigida por la razón iluminada por sí misma a la dignidad de los principios de la vida, elimina toda diferencia, empezando por la diferencia sexual y terminando con la diferencia entre el hombre y Dios. Esto nos lleva a pensar que el hombre no entiende por qué no puede recolectar los árboles del árbol que gestiona Dios.

Él, que lo perdió todo menos la razón, no se da cuenta de que «el tesoro cultural de Europa» al que pertenecen valores como «la dignidad de la persona humana, el carácter sagrado de la vida, la importancia de la familia, el papel de la educación, la libertad de pensamiento, de palabra, de profesión de las propias convicciones o de la propia religión [...] el trabajo entendido como participación en la obra de la creación, la autoridad del Estado gobernado por la ley y por la razón»<sup>16</sup>, es el tesoro de los hijos de Dios y no de los dioses.

7. La convicción cartesiana de que las ideas claras y distintas constituyen la medida y el criterio del conocimiento, sometió el deseo de la verdad a los cálculos, es decir, a lo que se llama *ratio* (del latín *reor-eri, ratim*). La razón calculadora no busca las fuentes desde las que los árboles reciben su verdad. Para ella no tiene valor

<sup>14</sup> Discurso pronunciado en el V Simposio de los Obispos europeos organizado por el Consejo de las Conferencias Episcopales europeas (5 de octubre de 1982).

<sup>15</sup> Discurso al Parlamento polaco, en Varsovia (11 de junio de 1999).

<sup>16</sup> Discurso pronunciado en el encuentro con los profesores de la Universidad de Upsala (9 de junio de 1989).



la profecía que indica la divina Alteridad indispensable para la persona humana, por lo cual considera como enfermedad la voz interior que llama al hombre a cultivar su tierra para esta Alteridad. En el mundo de los cálculos racionalísticos, la llamada dirigida al hombre para que vaya del *aquí* al *allá* de la sagrada Alteridad cedió el lugar al turismo, y es en él, y no en la peregrinación, donde se crean la Europa actual y no la que siempre va un poco por delante. El iluminístico *sapere aude!*, que en el fondo significa *veri aude!* (es decir, atrévete a calcular), suena como un juicio de condena a muerte para el espíritu de Europa. Vienen a la mente las palabras de Chesterton: «El loco no es el que ha perdido la razón, sino el que lo ha perdido todo menos la razón».

Al entregarse al racionalismo, los europeos pierden la capacidad de unirse porque no van en peregrinación el uno por el otro, sino hacia las representaciones y las hipótesis que crean recíprocamente sobre sí mismos. En vez de crear la sociedad de las personas van hacia un «país lejano» de la casa del Padre (cf. Lc 15,13), y por lo tanto lejano de los hermanos, y allí hacen de sí una masa de individuos que calculan y son calculados. La miseria de la soledad no les permite ver en el acto de confiarse del hombre al hombre, ni siquiera a Dios mismo, nada más que una ingenuidad sentimental privada.

Si Europa tiene que ser Europa, la peregrinación a las fuentes tiene que reemplazar al turismo intelectual, calculado por los diferentes centros. «Las intervenciones políticas y económicas, aunque sean necesarias, no son suficientes para curar al europeo herido, que culturalmente se ha hecho más frágil e indefenso. No reencontrará su equilibrio y su vigor sino en la medida en que renueve sus raíces cristianas»<sup>17</sup>. El deseo ateniense de la verdad y la profecía judía animarán «la voluntad de respetar, defender y promover la dignidad de la persona humana dentro de Europa y en solidaridad con todos»<sup>18</sup>, pero sólo donde los hombres tengan el valor de salir cada día de su patria, de la casa de sus padres, y de dirigirse al lugar que el Señor ya «indicó», en el Gólgota.

<sup>17</sup> Discurso a los participantes en el Simposio presinodal «Cristianismo y cultura en Europa. Memoria, Conciencia, Proyecto» (31 de octubre de 1991).

<sup>18</sup> Mensaje al presidente de la Corte europea de los derechos del hombre y al presidente de la Comisión europea de los derechos del hombre (27 de diciembre de 1979).

El peligro de la razón iluminada por sí misma amenazará siempre a Europa. Pero hoy tenemos la impresión de que ha perdido tanto sus fuerzas espirituales que le será difícil ser Europa. Sus políticos, de los que depende mucho, sufren tal pérdida de memoria que pueden pronunciar frases en verdad muy humorísticas. Hace unos meses, en un artículo que apareció en las páginas de *Il Corriere della Sera*, uno de los políticos «iluminados»<sup>19</sup>, trataba de insinuar a los lectores la idea de que la identidad europea está integrada por el pensamiento que desde los tiempos de la Ilustración busca la felicidad y la justicia. Dicho pensamiento, escribe este político, pone al hombre en el centro del programa político y crea su moral sobre la base de la balada *El rey de los elfos*, de J. W. Goethe. La amnesia iluminística, asumida por este político como fundamento de corrección política, hace del laicismo la «gramática de todas las religiones», que les permite expresarse de forma adecuada para la sociedad<sup>20</sup>.

No basta contraponer un pensamiento, el pensamiento europeo, al pensamiento antieuropeo. Para ayudar a Europa hay que elevarse a un nivel más alto: allí donde el realismo y la santidad constituyen un conjunto. Sólo desde las alturas del realismo y de la santidad podemos divisar, por usar la palabra del mismo poema de Goethe, que «el rey de los elfos, con la corona y su manto de cola», es sólo «una lengua de niebla, nada más», y da miedo. Pero desde allí se puede ver también que la razón dejada a sí misma, en vez de defender a los hombres del «rey de los elfos», le ayuda a seducirlos con promesas más ilusorias. Juan Pablo II habló de ello de forma indirecta en Santiago de Compostela<sup>21</sup>; luego lo dijo también de forma explícita cuando, al proclamar a las tres grandes santas como patronas de Europa, invitó a este continente a desarrollarse de forma armónica con su mejor tradición, «que precisamente tiene en la santidad su expresión más alta»<sup>22</sup>. El «rey de los elfos» ahogará una Europa en la que

<sup>19</sup> Jean-Pierre RAFFARIN (jefe del gobierno francés), «Nuova Europa. La spinta dei “pionieri”», en *Il Corriere della Sera* (15 de enero de 2004) 1 y 17.

<sup>20</sup> Cf. *Le Monde* (22 de enero de 2004) 14.

<sup>21</sup> «Yo, obispo de Roma y Pastor de la Iglesia universal [...] grito con amor a ti, antigua Europa: Encuéntrate a ti misma. Sé tú misma. Redescubre tus orígenes. Reaviva tus raíces [...] Reconstruye tu unidad espiritual, en un clima lleno de respeto hacia las otras religiones y las genuinas libertades [...] todavía puedes ser faro de civilización y estímulo de progreso para el mundo» (discurso en Santiago de Compostela, 9 de noviembre de 1982).

<sup>22</sup> Carta apostólica para la proclamación de santa Brígida de Suecia, santa Catalina de Siena y santa Teresa Benedicta de la Cruz, co-patronas de Europa (1 de octubre de 1999).

no exista santidad. Se perderá en las burbujas de jabón producidas por ella misma.

Indudablemente, la fuerza de la gracia vence a cada «rey de los elfos», y también lo que es la razón iluminada por sí misma. Pero ¿tendrán los europeos el valor de responder a esta vocación de la gracia?

(Traducción del italiano realizada por PABLO CERVERA BARRANCO)

## CONSIDERACIONES SOBRE EL LAICISMO

Por DALMACIO NEGRO PAVÓN  
Académico de número de la Real Academia  
de Ciencias Morales y Políticas  
Catedrático de Ciencias Políticas  
(Universidad San Pablo-CEU)

1. Si desde el punto de vista espiritual el cristianismo es la mayor de todas las revoluciones, desde el punto de vista temporal lo es el laicismo. Pero este último sólo es posible en una cultura dominada por las ideas cristianas. El laicismo es consustancial al cristianismo, la única religión que libera completamente el espacio de lo profano al ser radicalmente desmitificadora. Para el cristianismo, lo único sagrado es Dios mismo, siendo la causa última del laicismo el hecho de la Encarnación: Dios, al hacerse hombre, realzó lo humano y lo natural.

Así pues, la desaparición del cristianismo arrastraría consigo la del laicismo. Se volvería a mitificar el mundo natural. Un caso frecuente de resacralización en este sentido, en el seno del cristianismo, es el nacionalismo.

El laicismo está explicitado en la frase evangélica «dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios». Especifica que el objeto propio y directo de la sociedad temporal es el bien natural, no el reino de Cristo: «Mi reino no es de este mundo». Y el *Apocalipsis* desacraliza la política al condenar el culto a los reyes. «El mundo pertenece exclusivamente al Estado; la Iglesia tiene su propio campo de acción, que en cierto sentido es “ultramundano”», afirma Juan Pablo II en *Memoria e identidad*. El pensador político inglés Michael Oakeshott no dudaba en afirmar que el primer triunfo de lo que él llamaba la «política del escepticismo» —la política— en contraste con la «política de la fe», «consistió en distinguir entre política y religión».

2. En el Imperio Romano se suscitó por primera vez el problema de «las dos lealtades»: en realidad, la doble obligación de fi-

delidad (de *fides*, fe) al Dios único y la lealtad (de *legis*, ley) al emperador al no poderle jurar los cristianos fidelidad en tanto pontífice máximo de la politeísta religión romana. Orígenes afirmó en el siglo III, en aparente contradicción, que, para el cristiano, la Iglesia ocupa el lugar de la patria, pues, en lugar de los limitados ordenamientos nacionales, había entrado en vigor la Ley de Dios, vigente para toda la *ecumene* merced a Cristo. En realidad, Orígenes combatía la subordinación de lo sagrado a lo político y lo nacional. En el siglo V, el papa Gelasio I recordó al emperador bizantino en la célebre controversia de las dos espadas, la distinción entre lo espiritual y lo temporal, entre lo sagrado y lo profano, entre los «dos poderes», y que la custodia de lo sagrado pertenece a la Iglesia, a la que, en cuanto depositaria de la verdad, corresponde la regulación de la moral. Sin embargo, la superioridad de la Iglesia es directamente religiosa e indirectamente moral; no jurídica, como afirmó claramente santo Tomás. El espacio de lo laico sería, pues, un espacio delimitado jurídicamente cuya ordenación y organización compete a la política, que despliega en él sus posibilidades, si bien la moral, que media entre la religión y la política, implica que esta última tenga como finalidad el bien. En este espacio intermedio de la moralidad es donde suelen producirse los conflictos entre la Iglesia y el poder político.

3. En efecto, la función religativa de la religión tiene dos aspectos. Desde el punto de vista temporal, consiste en ligar o vincular los elementos que constituyen el carácter, la moralidad o el *éthos* de los pueblos —el espíritu de la nación decía Montesquieu—, haciendo de lazo social, facilitando el consenso, no ciertamente político, pues los lazos políticos dependen de los compromisos. Desde el punto de vista espiritual, consiste en tender un puente entre la vida terrena, temporal, y la vida eterna, entre el aquende y el allende; la palabra latina pontífice, *pontis facere*, alude al sacerdote que une ambos mundos haciendo de puente. La religión no tiene sentido en la otra vida. Sólo aquí tiene sentido. Por eso, si en la perspectiva secular es el cristianismo la revolución absoluta, la mayor revolución en la historia de la humanidad, un elemento fundamental de esta revolución es el laicismo, consustancial al cristianismo como religión. La Revolución francesa separó el cristianismo del laicismo al apoderar-

se el Estado de este último tras romper sus vínculos con la Iglesia haciéndolo estatista.

En la Gran Revolución se impuso el moralismo —la moral sin la religión— y reapareció la política de la fe, recuérdese el Terror en nombre de la justicia, y se hizo de lo laico, de lo mundano y secular, el símbolo de la diferencia radical entre el Estado-Nación y su gran rival, la Iglesia, como dos mundos enteramente separados invirtiendo la jerarquía natural entre ambos. El Estado, una concentración de monopolios, monopolizó la esfera de lo laico, atrincherándose en ella frente a la Iglesia para liberarse de la religión y someter a aquella poniendo fin a la dialéctica de los dos poderes. Abolida la religión, no es extraño que también saliera de la revolución la idea de abolir lo político y la política, puesto que religión y política son un par dialéctico indestructible. Deberían ser sustituidas por la moral y la ciencia, respectivamente; de ahí la entronización de la Razón como diosa. El historiador Reinhard Koselleck recuerda que los masones, que ya rechazaban la política y la religión por ser «materias de controversia», establecieron en el artículo sexto de sus constituciones, mantenido hasta hoy, *«we are resolv'd against all politics»*, estamos en contra de toda política. Podrían citarse al respecto muchos autores. Entre ellos, Comte, Marx, Bakunin, en contraste con la importancia que dan a la religión en relación con la política la generalidad de los pensadores políticos. Maquiavelo escribió en sus *Discursos sobre la primera década de Tito Livio* (1, 12): «Los príncipes o los Estados que quieran mantenerse incorruptos deben mantener incorruptas sobre todo las ceremonias de la religión y tenerla siempre en gran veneración; pues no hay mayor indicio de la ruina de una provincia que ver que en ella se desprecia el culto divino». Hobbes hablará de la necesidad que tiene en todo caso el Estado de una religión civil. Y Rousseau dirá como un eco de Maquiavelo y Hobbes: «Le importa al Estado que todo ciudadano tenga una religión». Robespierre decía ya en el discurso del mes de floreal del año II a la Convención: «La idea del Ser Supremo y de la inmortalidad del alma es una continua evocación de la justicia; por tanto, es social y republicana». La moral ocupó desde entonces el lugar de la religión en el ámbito de lo laico controlado por el Estado, quedándole subordinada la Iglesia como una asociación más.

4. No obstante, lo común entre el campo de lo laico y el de la religión, lo que los une, es la moral. La religión, al determinar y dirigir la moral individual, indirectamente informa, da forma, al *éttos* de la sociedad, del que se deduce la moral de la política. Mas si el laicismo rechaza la religión, se queda sin orientación, al albur del subjetivismo de la voluntad de poder. Una especie de sucedáneo es la religión natural o la civil, que nunca han dado resultado. Lo puso en práctica la misma Revolución francesa con el mencionado culto a la diosa Razón extraído de la imaginaria «religión natural,» entendiéndose por natural lo racional.

Así pues, la laicidad es un patrimonio común, no exclusivo del Estado. Por ende, intenta la Iglesia recuperarlo sin conseguirlo debido a la omnipotencia estatal. Puede ser que, en parte, porque al recurrir a los laicos ante la falta de vocaciones religiosas —a cuya crisis precedió la del sacerdocio—, minimiza la causa principal: la omnipotencia estatal. Pero lo del laicismo tiene mayor fuste, pues afecta directamente a la tarea evangelizadora y a la peculiar naturaleza de la civilización europea y occidental.

El Estado, a medida que monopolizaba la actividad política, tendió inercialmente a monopolizar todo lo temporal sometándolo a la política, al laicismo, consiguiéndolo en la revolución. Con el auge del Estado y el transcurso del tiempo, el laicismo se ha ido convirtiendo en la conciencia popular, no sólo en algo completamente autónomo, sino en un ideal y en la garantía de la máxima independencia posible frente a la religión y la Iglesia, lo que alienta el subjetivismo más radical para el que la Iglesia es el enemigo político. Y el Estado neutral y agnóstico lo defiende y reivindica como algo propio y exclusivo, con su propia lógica y su propia moral, que son las estatales. Pero esta es, justamente, la cuestión: el laicismo es por su origen el ámbito natural de la vida temporal en relación con la religión y la Iglesia, no el campo exclusivo del poder temporal, que debiera circunscribirse a lo propiamente político.

Además, por sí solo, el Estado no puede ser laico salvo que se sacralice, en cuyo caso dejaría de ser laico; sería a lo sumo, como en los dos últimos siglos, nacionalista, idolizando el propio grupo. Un problema actual es que rechaza también el nacionalismo, sustituyéndolo por la democracia entendida como una religión de la política. Pero esta última sería entonces una democracia totalitaria, pues sus

valores dependerían en última instancia de la voluntad de poder. En este caso, está por ver si es viable un Estado nihilista, idea que des-puntó ya en el nacionalsocialismo y ahora parece querer realizar en España el Sr. Rodríguez Zapatero como culminación del proceso de la II Restauración, cortando todos los lazos con el pasado, con la tradición, en la que, especialmente en España, es el principal la religión, como el lazo social que la configura como nación. Ahora bien, en el Estado nihilista desaparecen todas las legitimidades. Sería absurdo invocar la legitimidad democrática, pues, al no apoyarse en ninguna verdad —sea ésta la verdad cósmica, la antropológica o la soteriológica—, sólo queda la voluntad de poder que impone su verdad como valores. Es, probablemente, lo que opera en el tras-fondo del caso español.

El Estado es, o debería ser, únicamente uno de los factores del laicismo, incluso su garante y defensor frente al clericalismo sin confundirlo con la religión y la Iglesia. La pretensión de someter todo al laicismo estatal —o al estatismo laico— es una inversión típicamente reaccionaria de la civilización europea. Se podría hablar de dos formas de laicismo. Un laicismo abierto compatible con la religión y, al menos en Europa, también con la Iglesia, y un laicismo cerrado, estatal, incompatible con el cristianismo —y con cualquier religión—, del que la Iglesia es un elemento fundamental.

5. El laicismo, que otras culturas importan o pretenden importar, o se les quiere imponer como una condición necesaria para la «modernización», resulta incomprensible sin el cristianismo, salvo como el espacio natural del nihilismo, dando otro sentido a las palabras laico y laicismo, puesto que el cristianismo es la única religión compatible con la laicidad, incluso por una exigencia interna. Históricamente, fue la Iglesia la primera institución que se opuso sistemáticamente a la tendencia natural de los poderes temporales a sacralizar lo político. Así, la posibilidad de un eventual laicismo musulmán, necesario, se dice, para democratizar los regímenes islámicos, cuya concepción de lo político es naturalista, paganizante, y los de otras culturas, es sumamente dudosa. Resulta impensable la posibilidad de un laicismo islámico, si, al mismo tiempo, ha de seguir siendo musulmán. Lo del laicismo musulmán es una manía del puritanismo democrático: en realidad, el laicismo, inherente al cristianismo, es el



equivalente en el mundo católico a la secularización en el campo protestante. El laicismo radical o estatal que pretende introducir Francia en la Unión Europea aprovechando un ambiente favorable —ninguno de los demás gobiernos representados se opuso, sólo algunos tímidamente al saltar el tema a la opinión pública—, sería en principio una forma de secularismo —la utilización de conceptos teológicos contra la religión— en el mundo germánico y anglosajón. Con la importante diferencia de que ahora, roto todo lazo con la religión, a la que no reconoce su función esencial configuradora del *éthos* y de lazo social, y con la Iglesia, sería ya manifiestamente nihilista, al no partir de ninguna religión, secularizada o no. Se apoyaría en la separación radical entre el Ser y la Nada de la *creatio ex nihilo* rechazando la creación para acampar directamente en la Nada, cuya superestructura, por decirlo de alguna manera, sería el Estado flotando en el vacío, sin más recurso que el de la voluntad de poder.

6. Al pensamiento eclesiástico no le resulta fácil entender que, igual que prevaleció en otros tiempos su modo de pensamiento, hoy predomina el modo de pensamiento estatal, por lo que no siempre cuida debidamente las diferencias. Sigue pensando la política y lo político en los términos del régimen u orden medieval, en cuyo contexto —la coherencia del orden temporal del orden general de la Creación— se produjo la escolástica. Sin embargo, el Estado tiene su propio orden, el orden estatal, independizado desde la Revolución francesa del orden natural por Creación. El orden estatal fue compatible durante la época moderna con el ordenalismo cristiano bajo la fórmula de la unión del Trono y el Altar u otras parecidas, reducibles todas ellas al derecho divino de los reyes, heredado de la vieja fórmula *rex ex gratia Dei*. Hace tiempo que ya no es así: hay que insistir en que el Estado se ha independizado de toda concepción del orden humano que no sea la suya y, monopolizada absolutamente la política —no se puede hacer política fuera del Estado—, aspira a que su orden sea la forma de orden única y total.

La política ha sustituido así, como gran abarcador, como lo común, a la religión, o, dicho de otra forma, la ideología, un modo del pensamiento estatal racionalista, cuantitativo, calculador, sustituyó a la teología. Se han invertido los términos: la política prima sobre la religión y la politización —la política que toma como criterios pola-

res la ética y la economía— ha sustituido a la religiosidad invirtiendo el orden jerárquico natural. La teoría política lo tiene muy claro. No así la teología, que adolece de una teología política. Ya advirtió Karl Rahner que la teología tiene que ser hoy teología política. Esto es lo que se ha destapado con ocasión de la disputa en torno a la Constitución, de hecho una Carta otorgada conforme a la lógica de la voluntad de poder.

7. Las palabras laico, laicidad y laicismo están, pues, ligadas desde la Revolución francesa a la estatalidad y al nacionalismo, al Estado-Nación, al presentarse esta última como el campo de lo laico puramente político. Hoy, en crisis la idea de Nación, atacada por el mismo Estado, ocupa la democracia el lugar de la Nación. El Estado Nacional creó su propio modo de pensamiento igual que antaño la Iglesia, con lo que lo laico, puesto que la Iglesia ha sido el modelo del Estado, ha adquirido connotaciones nacionalistas que lo alejan de su significación original. Sustituido el nacionalismo por la democracia cuantitativa, la democracia de las mayorías, ha desaparecido el conflicto entre nacionalismo y cristianismo salvo en el caso de los nacionalismos particularistas y ha surgido el conflicto entre la democracia laicista y la religión; por cierto, una causa principal también del conflicto en Occidente y el islam. El cardenal Ratzinger ha aludido en algún lugar al conflicto existente entre cristianos y laicos, especialmente en Europa. En el lenguaje ordinario, las palabras laico, laicismo, no sólo sugieren desde hace tiempo actitudes anticlericales o antieclesiásticas, sino polémicamente anticristianas, de liberación del cristianismo y de toda religión. Esto es debido a la inevitable contraposición dialéctica entre la política y el Estado, dueño de la laicidad al proclamarse *superiorem non recognoscem* y no aceptar más verdad que la suya, sus valores, y la religión y la Iglesia. El Estado únicamente reconoce como verdad los valores de la opinión de la mayoría, que ha sustituido a la Nación.

En último análisis, la causa principal del conflicto actual entre el laicismo y la religión no es, pues, el laicismo como tal, sino su utilización monopólica por el Estado, de acuerdo, por otra parte, con la lógica de la estatalidad, que es la lógica del poder. Eso da lugar al laicismo cerrado que descansa en sí mismo sustituyendo la religión, el cristianismo, bien por el nacionalismo paganizante, bien por una

ideología o religión secular, o bien por una religión de la política como la religión democrática, o bien por la nada.

La religión es de suyo fuente de legitimación; en puridad, toda legitimación tiene connotaciones sagradas, incluso la legitimidad democrática que presenta Max Weber como racional; por eso el laicismo se ha legitimado hasta ahora mediante el nacionalismo u otras ideologías o religiones políticas. Lo que plantea el conflicto aplazado que se ha suscitado en torno a la Carta otorgada europea, es la posibilidad de un laicismo que se autolegitime, a menos que hagan la función de religión de la política la ideología europeísta de la gnosis socialdemócrata, muy evanescente y arcaizante en el actual estado de cosas, o un nacionalismo europeo inexistente, como religión política.

8. El laicismo pertenece al pueblo, a la sociedad, no al Estado ni a la Iglesia. Es un derecho del pueblo. Lo confirmó la Iglesia al lanzar el papa Gregorio VII la revolución laica de la que salió el Renacimiento. Tras la Revolución francesa, al hacer soberano al pueblo —en realidad a la sociedad, un concepto sin más lazo o vínculo que el interés, como bien vio Lorenz von Stein—, con la artificiosa doctrina de la voluntad general, unió el Estado el laicismo con su neutralidad. Se preparó así la posterior intervención compulsiva de la estatalidad en la vida social. Se suele decir que la política se independizó de la religión en el Renacimiento, concretamente con Maquiavelo. Siendo aparentemente cierto, es empero una manera equívoca de plantear el problema, por no tener en cuenta la naturaleza del cristianismo. Por lo menos en el ámbito cristiano, en la práctica, la tendencia natural, origen de todos los conflictos político-religiosos, es a que lo político someta a lo religioso, por lo que esta religión desacralizadora y desmitificadora tiene que estar reivindicando continuamente su independencia o autonomía frente a la política: la distinción o separación de lo religioso de lo político.

Se ha dicho por eso, desde el punto de vista de la lógica de las consecuencias, parte esencial de la lógica de la política, que resulta difícil imaginar que la libertad hubiese podido desempeñar el papel que llegó a tener en el pensamiento político europeo, «si no se hubiese concebido que las instituciones éticas y religiosas eran independientes del Estado y de la coacción jurídica, y superiores en importancia» (G. H. Sabine).

No obstante, de la mano de la estatalidad, cuyo campo legítimo es el de lo laico, pero sin derecho a monopolizarlo usurpándose al pueblo o a la sociedad, buena parte de la opinión ha acabado aceptando la idea de que el laicismo se opone a la religión. Y el Estado, erigiéndose en su campeón, le da la connotación secularista que destruye su sentido originario al empeñarse en expulsar del campo laico a la religión. El caso típico es el de Francia, donde el Estado-Nación enraizó más que en otra parte. El rasgo definitorio de la Tercera República, sobrevenida a causa de la derrota de 1870 ante Prusia, fue el enfrentamiento con la Iglesia católica. Remedando curiosamente el *Kulturkampf* bismarckiano, que era un problema de Estado en el que jugaba un papel fundamental la diferencia entre catolicismo y protestantismo, por lo que no se trataba de una disputa entre el laicismo y la religión, sino entre dos concepciones de la estatalidad. Como luterano, Bismarck pensaba que para completar la unificación política y económica alemana era necesaria la unidad religiosa y aplicaba el viejo principio de origen protestante *cuius regio eius religio*. En cambio, en Francia, se atribuyó el fracaso político y militar a la división existente desde la Revolución entre una Francia laica, progresista, y una Francia católica, conservadora. Y la Tercera República, interpretando el laicismo como inherente a la neutralidad estatal, se decidió a aislar y someter definitivamente a la religión para unificar la nación. La neutralidad fue en realidad el pretexto para imponer la religión nacionalista a fin de fortalecer la cohesión social.

Para conseguirlo, se consideró indispensable quitarle a la Iglesia el *ius docendi*, el derecho a enseñar que venía ejerciendo desde siempre. Carl Schmitt citaba este caso de «dura lucha en torno a la escuela» en un pequeño ensayo titulado *Machtpositionen des modernen Staates*, como ejemplo de la lucha política contemporánea por las posiciones políticas de poder. Napoleón, dándose cuenta de que «la gente debe tener una religión», si bien «esta religión debe estar bajo el control del gobierno» y pensando que estaba mejor preparada la Iglesia para impartir la educación que necesitaba el Estado, le había devuelto o reconocido el *ius docendi*. Al derrumbarse en 1871 la Comuna de París surgida a consecuencia de la derrota ante Prusia, Jules Ferry afirmó claramente el propósito de «organizar a la humanidad sin Dios y sin reyes», vinculando la república al ateísmo. El Estado se consideraba ahora en condiciones de sustituir la educación religiosa

por la del humanismo laico positivista, viniéndole muy bien al respecto el escándalo Dreyfus, que escindió a las generaciones. El resultado fue la ley de 1905. Esta ley estableció oficialmente el laicismo en la enseñanza como un dogma político intocable. Este laicismo, un objetivo explícito de la Gran Revolución ahora cumplido, impuesto estatalmente como un imperativo moral, ha tenido bastante éxito en la descristianización de Francia, siendo imitado en otros países.

9. Para entender la problemática del laicismo hay que remontarse a la interminable contienda de las investiduras entre el Papado y el Imperio. La querrela comenzó en 1075 con un famoso *dictatus papae* (decreto papal) con el que iniciaba Gregorio VII la «revolución legal», que implicaba el laicismo. H. J. Berman ha resumido muy bien lo esencial del asunto. El Papa se enfrentaba como cabeza de la Iglesia a la simonía —la compra de potestades espirituales—, al nombramiento e investidura por el emperador de los cargos eclesiásticos y al latrocinio, que era una práctica general. Reclamaba el derecho a administrar los bienes espirituales, sustancialmente el nombramiento de los cargos eclesiásticos, fundamentándolo teológicamente. El Imperio, de acuerdo con su misión sagrada de *kat'echon* o dique protector de la cristiandad frente a los embates del Anticristo, hizo lo mismo. En la polémica, que ocupó gran parte de la Baja Edad Media, se fueron mezclando infinidad de cuestiones. Concluyó con la decadencia de ambas instituciones universales y el auge de las Monarquías nacionales. Las Monarquías, principalmente la francesa, defensoras y adalides del laicismo, primero apoyando al Papado frente al Sacro Imperio, luego frente a la Iglesia apareciendo por primera vez el anticlericalismo, fueron las beneficiarias del conflicto. No obstante, la Iglesia consiguió su objetivo principal: desacralizar definitivamente la autoridad y el poder político. De este modo se asentó la laicidad.

El auge del particularismo monárquico a consecuencia de la crisis del universalismo medieval, que descansaba en el binomio Imperio-Iglesia, en el campo del laicismo, se debió, pues, a que el Papado solicitó, y en general lo obtuvo, el apoyo de los demás príncipes. Pero en el transcurso de la lucha, el Papado, *que era en sí mismo una forma política distinta de la Iglesia* al ser el Papa la cabeza de los territorios

eclesiásticos obtenidos merced a la apócrifa *Donación de Constantino*, llegó a configurarse como un Estado. Los poderes del Papa como cabeza de la Iglesia son pastorales, administrativos y disciplinarios. Pero en tanto jefe temporal de la forma política de los territorios eclesiásticos —el Papado—, desarrolló los dos últimos y unió al derecho de legislar en materias canónicas como vicario de Cristo, título que de hecho no invocó hasta 1150, una jerarquía administrativa y una jerarquía judicial, reuniendo y ejerciendo así los poderes legislativo, ejecutivo y judicial. Aún más: el derecho canónico era un sistema legal racional que imponía tasas casi como si fuesen impuestos, una característica de la estatalidad —no hay impuestos sin Estado ni Estado sin impuestos—; regulaba un registro en el que se inscribían los bautismos, que conferían una suerte de ciudadanía de la que se podía desposeer por la excomunión; ocasionalmente, levantaba ejércitos, etc. Y el Papado, en el auge de su poder político, reclamó la *plenitudo potestatis*, antecedente directo de la soberanía, el alma o meollo de la estatalidad, trasunto de la *plenitudo potestatis* eclesiástica según la formulara Bonifacio VIII en la famosa bula *Unam sanctam* (1302).

No se contradecía, pues, el teólogo escotista franciscano Guillermo de Ockham cuando, tomando partido por el Imperio en la fase final de la contienda de las Investiduras entre el papa Juan XXII y Luis II de Baviera, defendía al mismo tiempo a la Iglesia y al emperador frente al Papado como forma política. En el transcurso de la contienda, el papa Inocencio III había reconocido frente al Imperio, por el decreto *Per Venerabilem* (1202), que el rey de Francia, cuyo apoyo necesitaba, no tenía que reconocer como superior a ningún poder temporal, o sea, al Sacro Imperio; es decir, de momento al emperador, más tarde, rota la alianza, al Papa como jefe del Papado y, en la confusión, también como cabeza de la Iglesia, origen del galicanismo y el regalismo posteriores. Es de señalar que ni Ockham ni nadie en su época tenían la menor idea de que, en realidad, estaba atacando al incipiente Estado en que se había convertido inconscientemente el Papado como forma política: a la teocracia papal resultante de la unión en la misma persona de la jefatura de la Iglesia y los Estados pontificios. El fraile franciscano defendía al Imperio como la suprema autoridad temporal tradicional del mundo laico y atacaba las pretensiones en este sentido

del Papado como poder temporal, sosteniendo al mismo tiempo la independencia de la Iglesia como autoridad espiritual. En el fondo, defendía la revolución laica de Gregorio VII en la complicada situación de su época.

**10.** En decadencia el Papado y el Imperio, las Monarquías nacionales se legitimaron y fortalecieron, pues, gracias al primero frente a las pretensiones de superioridad del segundo basadas en su doble condición de heredero del Imperio Romano y de *kat'echon* o defensor de la cristiandad. Invocando frente al Imperio y luego frente al Papado la máxima el rey es emperador en su reino —*rex imperator in regnum suum*— con el consentimiento papal, las Monarquías, emancipadas del universalismo medieval, iniciaron la marcha hacia la estatalidad copiando la estructura del Papado.

En la controversia entre el Papado y el emperador Luis de Baviera, el laicismo político encontró un excepcional valedor en el legista aristotélico Marsilio de Padua. Bajo su influencia, la teoría monárquica añadió a su forma política paraestatal, junto al derecho romano imperial como *instrumentum regni* y al naturalismo aristotélico, el ideal comunitario de la *polis* griega insertándolo en la incipiente estatalidad. No obstante, como la comunidad era la Iglesia que, en sí misma, es ante todo la comunidad de los fieles, hasta la Revolución francesa no se intentará hacer del poder temporal una *koinonía* o comunidad natural autosubsistente como la ciudad antigua. En ese momento apareció la ideología de la Nación como una religión política de la emancipación colectiva que hacía de aquella una comunidad. A partir de ahí prosperarán el nacionalismo, las ideologías, el colectivismo y la emancipación del mundo laico de su matriz eclesial.

Una de las cartas de triunfo del laicismo actual es el pacifismo, que rechaza implícitamente la necesidad del Estado, cuyo particularismo descansa en la antítesis política amigo-enemigo. En Marsilio, la idea de paz —su obra principal, dedicada al emperador, se titula *Defensor pacis*— ya no se incardinaba en el ordenalismo medieval y, por tanto, en el régimen (régimen significaba orden) eclesiástico, sino directamente en el orden político. Por ende, la justicia trascendente agustiniana cuyo objeto consistía en restaurar la *tranquillitas ordinis* según las reglas que se desprenden de la visión natural del or-

den, dejó paso a la justicia política reglada por el derecho positivo, que empezó a autonomizarse respecto al derecho natural del ordenalismo. Y si el hombre es capaz de crear su propio orden, el orden estatal, será capaz de hacer que este orden sea pacífico, alcanzándose la paz perpetua.

11. El laicismo, el Renacimiento y el Estado salieron de la matriz eclesiástica. Culminando tendencias de mil años existentes en la sociedad y en las discusiones escolásticas, el humanismo y el espíritu científico proceden del laicismo eclesiástico, no siendo accidental que los estimularan los papas. Al éxito de la Reforma protestante coadyuvaron poderosamente la oposición al Renacimiento por ese carácter laico y el sentimiento antirromano, que quedó como una secuela del conflicto de las Investiduras. Lutero era muy conservador y pretendía volver a los orígenes. La paradoja consistió en que el laicismo se transmutase fácilmente, en el bando protestante, en la causa o una de las causas principales de la secularización, en tanto las Iglesias luteranas, *Länderkirche*, Iglesias territoriales, quedaron unidas al poder temporal. Conceptualmente, al menos desde el punto de vista político, el laicismo corresponde al mundo católico; la secularización, al mundo protestante, pero, en la práctica, vienen a ser la misma cosa.

El presupuesto del laicismo occidental es por ende lo sacro o religioso, pues, en el cristianismo, lo sacro —o santo— y lo profano, aunque son autónomos, no se oponen entre sí en tanto planos distintos de la realidad y la libertad, sino que se presuponen. En el seno de la civilización cristiana, lo laico es el contrapunto dialéctico de lo sagrado como su complemento profano; en tanto equivalentes a la forma de vida de los dos mundos, el del aquende y el del allende, configuran entrambos la agustiniana *Civitas Dei in terram*, que opera en el trasfondo del laicismo con el reconocimiento de la autosuficiencia del individuo como persona, *imago Dei*.

12. El Estado impregna el mundo del laicismo de su neutralidad y de la naturaleza económica, utilitaria, de su *ratio*, la razón de Estado. El conflicto surge cuando, conforme a su índole centralizadora, lo monopoliza y se sirve de él para afirmar su particularismo y su superioridad frente al universalismo eclesiástico mediante la reivindicación de una *auctoritas* absoluta de origen enteramente secular,



fundada en la supuesta autoridad del pueblo, de la sociedad transformada en Nación, o de la opinión pública. Para ello unifica horizontalmente los planos de la realidad, el de lo sagrado y el de lo profano, a fin de unir la autoridad al poder, para resolver la falta de legitimidad del Estado neutral y agnóstico. Pues el Estado sin la Iglesia no tiene más legitimidad que la que le da el hecho del poder. La legitimidad democrática no es más que esto: el poder supuestamente popular y racional legitima al poder. Fue decisivo que la Revolución francesa atribuyera a la Nación la *auctoritas*, que la doctrina de la voluntad general fusionó con la *potestas* estatal. La *potestas*, una facultad, no es lo mismo que el poder. Pero, por una parte, como el Estado concentra poder, la *potestas* quedó absorbida en el poder estatal. Por otra, el poder aísla, la autoridad jamás; y como el Estado es particularista —es por definición un orden territorial cerrado— prevaleció el poder sobre la autoridad —y el Estado sobre la Nación—, perdiéndose la distinción entre la *auctoritas* y la *potestas*. Ya lo había dicho Hobbes al elaborar la teoría del Estado: *auctoritas, non veritas, facit legem* era uno de sus lemas orientado a abolir la distinción entre los dos poderes o, mejor dicho, como pedía Ortega, entre la autoridad espiritual y el poder temporal. Y, a la larga, tras la revolución, quedó efectivamente abolida la dialéctica de los dos poderes que había afirmado el laicismo.

13. La misma Iglesia, para evitar el conflicto de «las dos lealtades», empezó a abdicar de su condición de autoridad espiritual en la Edad Moderna bajo la presión del Estado. De ello es un ejemplo la concepción de la *potestas indirecta* de la Iglesia sobre el Estado, doctrina en la que se distinguió el cardenal Belarmino. Esta doctrina dejaba al laicismo a su suerte, al reconocer que su campo de influencia era el Estado e, implícitamente, que lo laico era estatal. Sin embargo, la Iglesia como tal tiene sin más plena *auctoritas* sobre el pueblo, sobre los laicos, por delegación de Cristo —«apacienta mis ovejas»—, y no puede renunciar a ella sin dejar de ser Iglesia. La *potestas indirecta*, decía Schmitt, «es una evasión del auténtico problema de la *auctoritas* y una mala evasión». La renuncia a la *auctoritas* es lo que más ha contribuido a la emancipación estatista del laicismo. No la ha hecho suya el Estado ni, probablemente, jamás podrá conseguirlo. Pero es lo que se disputa.

En el pacifista Kant, aunque contradice aparentemente el presupuesto del pacifismo opuesto a la antítesis política amigo-enemigo, se pueden encontrar bastantes elementos para un laicismo universal y justificar su monopolio por el Estado. En *La paz perpetua*, un evangelio del pacifismo, afirmaba que si los ciudadanos son malos como hombres, el Estado puede contenerlos con su mecanismo, capaz, en su opinión, de contrarrestar la maldad humana. A primera vista, podría resultar un Estado orwelliano. Pero la idea de Kant, como buen ilustrado, es que el Estado puede llegar a educar a la larga a los hombres mediante la ley. Condorcet lo dijo claramente. El Estado de Derecho concebido kantianamente, es como un Yo pedagógico transcendental. La política, que es realista, no era el punto fuerte de Kant, por lo que no entendía lo que han sabido siempre los grandes pensadores políticos: Platón, Aristóteles, Maquiavelo, Hobbes, Rousseau, Burke, Tocqueville... sabían que sólo la religión hace disminuir la conflictividad al orientar las pasiones, consistiendo el papel de la política y el derecho en encauzar los conflictos cuando, no obstante, se producen, pues los deseos, causa del conflicto, son parte inextinguible de la naturaleza humana.

El problema que plantea el laicismo político independizado de su raíz cristiana al oponerse a la religión consiste en que, no obstante, necesita para legitimarse políticamente, como se sugirió antes, de una religión, pues el laicismo es por sí solo una religión vacía, incapaz de autolegitimarse. En tanto rechaza toda religión, tampoco puede ser una religión de la política en el sentido que le da a esta expresión Emilio Gentile; rechaza hasta la democracia como religión, que es como suele entenderse hoy en día la democracia en el mundo laicista. Un orden radicalmente laico sólo podría sostenerse, pues, mediante un inimaginable grado de coacción en el que la protección y la seguridad, que constituyen el fin y la justificación del Estado, se transformarían en desprotección e incertidumbre. Algo de esto está sucediendo ya ante la debilidad del *éthos* tradicional europeo.

Aún en los conflictos religiosos, la ley de las dos expresiones, la interior y la exterior, enunciada por Donoso Cortés, tiene históricamente mucho de verdad: «Cuando el termómetro religioso está subido, el termómetro de la represión está bajo, y cuando el termómetro religioso está bajo, el termómetro político, la represión políti-

ca, la tiranía, está alta». La época de la estatalidad se ha terminado y está comenzando la de los Grandes Espacios. La polémica que está comenzando en torno al laicismo quizá se resuelva con la disolución del Estado, que se viene anunciando hace mucho tiempo y cuyos signos son ya evidentes.

## VII. LLAMADOS A LA LIBERTAD

### CIUDADANOS RELIGIOSOS Y SECULARES EN LA DEMOCRACIA

Por ROBERT SPAEMANN

Catedrático Emérito de la Universidad de Múnich

El año pasado tuvo lugar en Bruselas una humillación de los ciudadanos cristianos de Europa como nunca antes había sucedido, y que esta humillación haya sido simplemente asumida y no haya conducido a una crisis purificadora de las instituciones europeas, ilumina con una luz inquietante la situación interna del *corpus catholicorum* en este continente. Todo sigue con el *business as usual*. ¿Qué había sucedido? El candidato presentado por Italia para Comisario europeo de Justicia, el ministro italiano Rocco Buttiglione, fue obligado a renunciar a su candidatura. ¿Cuál fue el motivo?

En un *hearing*, le fue preguntado a Buttiglione por sus convicciones personales a propósito de la familia, de la posición de la mujer y de la homosexualidad. Respondió haciendo en primer lugar la distinción kantiana entre derecho y moral. No todas las normas morales pueden ni deben convertirse en normas jurídicas. No todo lo que consideramos mandamiento moral puede ser mandado también jurídicamente e impuesto por el Estado. Buttiglione hacía propio el Estado moderno de derecho y de libertades. No obstante, también para este Estado de derecho existen obligaciones de tipo preestatal. Por ejemplo, el Estado tiene que tener en cuenta el hecho de que, por una parte, los niños necesitan a sus madres y crecen del mejor modo si las madres disponen de una cierta cantidad de tiempo para ellos, y de que, por otra parte, las mujeres tienen hoy más que antes el deseo de una actividad profesional fuera de casa. De modo que es una tarea del Estado preocuparse por la legislación correspondiente a una mejor compatibilidad de las obligaciones profesionales y familiares. Aunque no fuera por otra razón, la catástro-

fica situación demográfica obligaría a ello. Por lo que se refiere a la homosexualidad, a propósito de la cual se pidió también la opinión personal de Buttiglione, él condenaba la discriminación de personas homosexuales, pero se identificaba en sus convicciones personales con la doctrina del *Catecismo de la Iglesia Católica*, según la cual la tendencia homosexual es un defecto y su ejercicio práctico un pecado. Esta confesión fue el motivo del rechazo de su candidatura. Lo que significa, en alemán como en español, que un católico, cuyas convicciones coincidan con la doctrina moral de la Iglesia católica, sólo por ese motivo no está calificado para ocupar un puesto de dirección en la Comunidad Europea. Hay que añadir que se trata de la doctrina moral de toda la tradición cristiana e igualmente de la tradición filosófica de Europa, incluida la época de la Ilustración. Y hay que añadir que, según los criterios aplicados en el caso Buttiglione, los padres fundadores de la nueva Europa tras la Segunda Guerra Mundial no podrían ocupar ningún puesto de dirección en esta Europa. Robert Schuman, Alcide de Gasperi, Konrad Adenauer eran, los tres, católicos ortodoxos.

Como se ha dicho, estos acontecimientos no han conducido a una crisis, porque la cristiandad europea está claramente atemorizada. Pero tanta más razón hay, por tanto, para repensar a fondo el estatus de los ciudadanos religiosos en el moderno Estado de derecho. Y digo: en el moderno Estado de derecho; no digo: en el Estado secular, como se ha hecho muy usual hoy día. Quien caracteriza al Estado moderno como Estado secular ha tomado ya partido por una posición. Se hizo muy claro recientemente en un artículo del conocido escritor y periodista alemán Jan Philipp Reemtsma en la revista *Le monde diplomatique*. El artículo se titulaba: «¿Tenemos que respetar a las religiones?». La respuesta era: no. Tenemos que tolerar conciudadanos religiosos, lo queramos o no. Pero en un Estado secular son y permanecen unos extranjeros. Con gentes que comparten la doctrina del Papa sobre la relación entre el derecho divino y el humano, sólo hay una tregua. Es un orgullo de una sociedad secular no reconocer ningún origen divino a la distinción entre malo y bueno; ella se considera a sí misma como la creadora de esta distinción. Por ello, para los que defienden esta opinión, los cristianos, que no comparten este orgullo, son ciudadanos de un Estado secular sólo en el sentido en que los árabes israelíes son ciudadanos del Estado de

Israel. Por la naturaleza misma de las cosas, el orgullo de un Estado judío no puede ser su orgullo, pues el Estado de Israel se define a sí mismo como un Estado judío. Así también, según la concepción de laicistas militantes como Reemtsma, el moderno Estado se define como Estado secular, que tiene por presupuesto la no existencia de Dios o la falta de toda consecuencia por su eventual existencia.

Merece consideración que Jürgen Habermas, en un artículo reciente sobre ciudadanos religiosos y seculares en un Estado moderno, renuncie explícitamente a definir al Estado moderno como Estado secular. Y precisamente por este motivo exacto: tal definición haría de los ciudadanos religiosos ciudadanos de segunda clase. Pero ¿no nos encontramos en un dilema? ¿No está condenado al fracaso todo intento de neutralizar la oposición entre fe y no fe, y de ordenar la comunidad humana poniendo entre paréntesis la cuestión de la verdad? ¿Pueden los creyentes renunciar a convertir en legislación lo que consideran mandamientos de Dios, cuando lleguen a ser la mayoría en un Estado? Y al revés: ¿No es comprensible que increyentes rechacen una legislación cuyos fundamentos no son plausibles para ellos?

¿Acaso no puede comprenderse que digan a los creyentes: nadie os obliga a abortar a vuestros hijos, a divorciaros, a establecer vínculos homosexuales, a visitar Peep-Shows, a matar a vuestros parientes cuando la vida se les haga incómoda a ellos o ellos sean incómodos para vosotros? Nadie os dificulta que recéis, que vayáis a la Iglesia, que cuidéis gratuitamente a los enfermos de sida. Pero, por favor, permitid que otros hombres piensen de modo diferente que vosotros, y vivan como les guste.

La respuesta del islam a este respecto es clara: el mandamiento de Dios no regula sólo la vida privada, sino también la pública. No permite tolerar una desobediencia pública a estos mandamientos y menos que se abandone la verdadera fe. Hace varios siglos, la respuesta de la Iglesia era muy semejante a la musulmana; pero hace mucho que ya no lo es. A algunos les parece que la posición actual de la Iglesia es un compromiso inaceptable con el secularismo. La respuesta musulmana parece tener la lógica de su parte. Y, si esto es así, entonces parece plausible que ciudadanos tanto cristianos como seculares vean en la extensión del islam un peligro para la subsistencia de una sociedad libre, es decir, el peligro de la teocracia. Pero ¿no quieren una teo-

cracia también los cristianos, no quieren el reinado, el reino de Dios en la vida tanto privada como pública? Realmente sí lo quieren. Pero tienen también la palabra de Jesús ante Pilatos: mi reino no es de este mundo. Y Jesús dice esta palabra, para aclarar que él no quiere extender o defender este reino con los medios de los reinados terrenos. Con estos medios sólo se puede obligar a una obediencia exterior, mientras que a Jesús le importa el reinado sobre los corazones, la fe, que no se puede forzar. El libre asentimiento de la fe presupone que es posible también la increencia. La exigencia de la libertad religiosa no es un compromiso de la Iglesia con el mundo liberal, sino una exigencia que proviene del núcleo mismo del cristianismo. Por eso, una teocracia real no es una forma de Estado. Allí donde se comprende el reinado de Dios como una forma política de reinado, resulta consecuente, por ejemplo, que se castigue la blasfemia con la pena de muerte. Es el crimen mayor que existe; sancionarla con una pena menor sería en sí mismo una blasfemia. En los Estados de libertad no se protege el honor de Dios. El honor de Dios no puede ser protegido políticamente; de hecho, su honor no sufre ningún daño en ningún caso. Lo que tiene pretensión de ser protegido es la convicción religiosa de los ciudadanos. No se puede ofender públicamente aquello que es santo para ellos, sin ofender a los fieles. Y esta ofensa ha de tener una pena, pues es una injusticia contra hombres y contra conciudadanos. Pero no es la injusticia peor, y la pena adecuada no es la pena más severa de que dispone el Estado. El Estado moderno se refiere a la verdad siempre solo indirectamente, y directamente solo a las convicciones sobre la verdad.

En esto descansa la paz interior. Pues la verdad en cuanto tal es intolerante. Si algo es verdadero, lo contrario no puede ser también verdadero. Y así, Dios, tal como la Biblia lo entiende, también es intolerante: «No tendrás otro Dios fuera de mí». Pero las convicciones sobre la verdad pueden coexistir unas con otras. Sus contenidos pueden excluirse, pero, por contra, su existencia como convicción es mutuamente compatible. Se trata de una distinción que ya hacía San Agustín, cuando escribía que ha de odiarse el error, pero amar al que yerra, y cuando hablaba de la paz, que es común a creyentes e increyentes, *pax illis et nobis communis*.

De todos modos, con ello no se resuelve sin más el problema de una comunidad ciudadana hecha de creyentes e increyentes; y me-

nos aún en el caso de un Estado democrático. En el Nuevo Testamento se amonesta a los cristianos a ser súbditos leales, incluso en regímenes injustos. Durante 300 años se dejaron perseguir y matar por los emperadores romanos, y siguieron rezando por el emperador. Y esto lo practican hasta hoy. Recuerdo una pequeña historia de la antigua DDR (Alemania comunista). Yo había ido de visita en otoño. En aquel año había una buena cosecha de manzanas. Los bajos precios del mercado habrían conducido a que muchos dueños de un par de manzanos dejaran pudrirse la fruta en los árboles. Por eso, el Estado compró manzanas a un precio aceptable, para venderlas luego en los comercios estatales por debajo del precio de coste. En todos los hoteles había cestas con manzanas que se podían coger gratuitamente. ¿Cuál fue la consecuencia de este procedimiento antieconómico? Que las gentes vendían sus manzanas al Estado y luego las compraban en los negocios estatales a mitad de precio, para volvérselas a vender a los negocios estatales al precio oficial. Un párroco me comentó que los cristianos fueron los únicos que no participaron en este juego, sino que se daban por contentos con la ganancia de una sola operación, ya que toda esta operación antieconómica del gobierno estaba destinada claramente a servir al bien común. En estas ocasiones, los funcionarios comunistas sabían con toda precisión que los únicos con los que podían contar en casos semejantes era con los cristianos. Pero estos mismos cristianos seguían ahí cuando ya no quedaba ningún comunista en el poder. En la antigua Roma la persecución de los cristianos duró 300 años. Terminó con que el emperador se hizo cristiano.

En la democracia, las cosas se plantean de otra manera, aunque no totalmente. También aquí los cristianos son obedientes, mientras no se les pida algo que contradiga los mandamientos de Dios. Pero en la democracia, los creyentes, como los increyentes, no son sólo súbditos, sino también ciudadanos, y como ciudadanos parte del sujeto de la soberanía. No sólo están sometidos a las leyes, sino que son corresponsables de las leyes. No se pueden contentar con no hacer nada injusto, pues son corresponsables de la injusticia que permita el legislador, ya que son parte del legislador, y, en una democracia, deben incluso esforzarse por ser la parte mayor posible. Tomás Moro fue canciller de un rey pre-constitucional. Como canciller, no podía sostener la política del rey, separar a la Iglesia inglesa



de la romana. Como persona privada podía callarse. Por eso dejó su cargo estatal y volvió a ser un hombre privado. En su boca no se encontró ninguna palabra crítica. Testigos falsos tuvieron que poner en sus labios palabras críticas, para que el rey le cortara la cabeza. Tampoco los cristianos de los primeros siglos proclamaban públicamente su fe si no se les exigía. Simplemente, como Rocco Buttiglione, rechazaron renegar públicamente de su fe. En la democracia, ningún ciudadano puede abandonar su responsabilidad, como en cambio lo pudo hacer Tomás Moro. Ya que puede hablar, hay situaciones en las que tiene que hablar. Pues somos responsables de las consecuencias de la falta de ejercicio de un derecho. Pero es propio de la democracia también que sean diferentes, o incluso opuestas, las opiniones sobre qué es lo mejor para el bien común. En todo caso, la «soberanía popular» es un mito. Un soberano tiene que saber lo que quiere. Pero no existe el pueblo, que sabe lo que quiere, sino que hay unos que quieren una cosa y otros que quieren otra. La mayoría decide, pero no porque tenga razón, sino porque es el único procedimiento indiferente a la cuestión de quién tiene razón, una pregunta que lleva consigo potencialmente el riesgo de la guerra civil. Para evitarla, Thomas Hobbes había escrito: *non veritas sed auctoritas facit legem*. No la verdad, sino la autoridad determina lo que es ley. Pero la autoridad en la democracia está en la mayoría. De todos modos, tras las experiencias de las dictaduras erigidas democráticamente, las democracias occidentales aprendieron a reconocer derechos fundamentales, cuya vigencia no proviene de una decisión mayoritaria, sino que, al revés, limita la voluntad de la mayoría. ¿En qué descansan estos derechos fundamentales? Son claramente derecho pre-positivo. En la Constitución de mi país, estos derechos fundamentales no pueden ser cambiados por ninguna mayoría parlamentaria. Por el contrario, será inválida toda ley que, según el juicio del Tribunal Constitucional, no concuerde con estos derechos fundamentales. Por desgracia, la praxis no responde siempre a esta exigencia, aunque, en principio, esté generalmente reconocida. Así, por ejemplo, el legislador alemán ignora desde hace años determinaciones concretas del Tribunal Federal Constitucional concernientes al aborto. En opinión de los defensores liberales de una sociedad secular, los derechos fundamentales, como todo derecho, provienen de la voluntad asociada de hombres. Si tal fuera el caso, estos dere-

chos tendrían que poder ser abolidos. Y si ello está excluido por la Constitución, estaríamos ante una dictadura de los muertos, que codificaron estos derechos, sobre los vivos. Pero si estos derechos le corresponden al hombre independientemente de su voluntad, entonces tienen que ser de origen divino. Quien no cree en Dios, tendrá que considerarlos una ficción, quizá una ficción útil; o incluso necesaria. En todo caso, no se opondrá en modo alguno a una referencia a Dios en la Constitución de su país y de Europa. Si lo hace, cabe la sospecha de que quiera anclar menos sólidamente los derechos humanos. El ordenamiento jurídico ha de hacerse *etsi Deus non daretur* —como si Dios no existiese—, exigían los filósofos europeos del derecho en el siglo XVII. Lo que sea oportuno para el bien común y lo que no, tiene que poder mostrarse con la pura razón. Esta frase, sin embargo, se encuentra ya en Tomás de Aquino, que escribe: Dios no le ha mandado al hombre nada que no sea bueno y beneficioso para el hombre por la naturaleza misma de las cosas.

Pero, por otra parte, está vigente lo contrario de la frase *etsi Deus non daretur*. Pues si el contenido de las normas morales así como el de los derechos fundamentales se sigue de la naturaleza de los hombres y puede ser aprehendido por la razón —«en el silencio de las pasiones», como decía Diderot—, hay un vacío por lo que respecta a la vigencia de estas normas. Para el hombre, como persona, no está vigente una especie de autoridad de la naturaleza. Y tampoco existe ninguna autoridad natural de alguna mayoría de otros hombres sobre él, de la que no pueda emanciparse. Si deseamos que los hombres sigan su intuición moral y si queremos que algo así como los derechos humanos tengan vigencia independientemente de la voluntad de la sociedad, entonces tenemos que comportarnos en relación a ellos *etsi Deus daretur*, como si Dios existiese, como le decía recientemente al Papa la periodista italiana Oriana Fallaci, que se profesa atea.

Tras todas estas consideraciones, el problema de la convivencia política de creyentes e increyentes parece resuelto. La razón nos enseña qué ordenamiento de las cosas humanas es bueno para el hombre. La fe en Dios nos da motivos para suponer tras este entendimiento de las cosas la voluntad de una autoridad incondicionada. El contenido de los derechos naturales nos es dado *etsi Deus non daretur*; la fuerza vinculante de esta percepción presupone el *etsi Deus daretur*.

Pero en realidad las cosas no son tan armónicas. La construcción ideal típica no refleja perfectamente nuestra realidad. En primer lugar, hay que precisar el concepto de creyente, el concepto de ciudadano religioso en contraposición con el secular. Pues hay diferencia si hablamos de musulmanes o de cristianos. Y es diferente si hablamos de creyentes en la revelación o de hombres que creen en la existencia de Dios, pero no en la revelación de su voluntad a través de un libro o a través de otros hombres. Normalmente, esta última categoría es ya bastante insignificante en el ámbito político, mientras que en la época de la Ilustración jugaba un gran papel. La mayoría de los llamados ilustrados en Europa no eran ni ateos ni agnósticos. Estaban de acuerdo con la idea cristiana de que existe un conocimiento puramente racional de Dios y de que Dios, como escribe el apóstol Pablo, inscribió sus mandamientos en el corazón de los paganos, también sin Sinaí y sin Evangelio. La Revolución francesa, en la época del poder jacobino, castigaba el ateísmo con la pena de muerte.

Los laicistas de hoy día, es decir, los ciudadanos seculares de hoy, ya no creen en una religión natural y en un conocimiento natural de Dios. La Ilustración, surgida en el seno de la Iglesia, había combatido en nombre de la razón a la fe cristiana en la revelación. La diosa razón fue entronizada en el altar de Notre Dame en París. Hoy es la Iglesia quien defiende a la razón contra los autoproclamados herederos de la Ilustración. Fuera del cristianismo, la duda en la capacidad de la razón para conocer la realidad se ha convertido en la visión del mundo dominante. E igualmente la duda en la capacidad de la razón práctica para reconocer normas morales. Escepticismo y relativismo cultural son los paradigmas dominantes. Friedrich Nietzsche había diagnosticado esta evolución hace ya un siglo. Su tesis era: la razón ha destruido la fe en Dios. Pero con ello ha destruido sus propios fundamentos, la fe en algo así como la verdad y en la posibilidad de su conocimiento. Si Dios no existe, entonces sólo hay perspectivas subjetivas, pero ninguna «cosa en sí». Con ello se termina la Ilustración. Hoy son los cristianos quienes sostienen la capacidad de la razón humana para alcanzar verdades universales, una posibilidad que ya negaba David Hume, cuando escribía: *We never do one step beyond ourselves.*

La fe en una revelación divina presupone una confianza elemental en la razón humana, una confianza que, sin embargo, como

Nietzsche observó correctamente, implícitamente ya es una fe. Una fe que, como Nietzsche escribe, Dios es la verdad, que la verdad es divina.

En esto se funda la posibilidad de comprenderse con no cristianos en cuestiones referentes al ordenamiento humano de la vida. Los cristianos quieren una referencia a Dios en la Constitución de su país, porque sólo así se expresa que a los hombres no está permitido todo lo que puedan hacer, en el caso en que quieran darse a sí mismos por vía de mayorías un *jus ad omnia*, un derecho a cualquier cosa. Desean el reconocimiento de normas éticas «como si Dios existiese», ya que no el de la existencia de Dios. Y esto significa simplemente el reconocimiento de una ley moral natural. Sólo con el fundamento de este reconocimiento es posible una *pax illis et nobis communis*, una convivencia pacífica de cristianos y no cristianos en un país.

Un reconocimiento semejante significa el sometimiento de deseos, intereses y preferencias individuales bajo un criterio común. Sólo en base a un criterio semejante es posible un discurso público en el que verdaderamente esté supuesto el bien común, y en el que los argumentos no sirvan sólo al enmascaramiento de intereses. Los intereses chocarían entre sí, y se impondrían aquellos que fueran representados con mayor energía, aun cuando objetivamente no pudieran pretender tener el rango más elevado. Pero si el rango no es ordenado objetivamente, todo discurso racional es sólo una velada lucha por el poder, como afirma por ejemplo Michel Foucault. Entonces se pone, sin embargo, en cuestión una base esencial de la democracia, pues la democracia vive de la fe en la posibilidad de un entendimiento racional. Sin la idea de un «derecho según la naturaleza», que agradecemos a los griegos, no hay ninguna base común entre creyentes e increyentes. Pero quienes mantienen hoy esta idea son los cristianos católicos. A la táctica de sus oponentes pertenece caracterizar esta idea de una ley moral natural como una idea cristiana y, por tanto, considerarla inaceptable para los no cristianos. Pero esto es injustificado. Todo el que argumenta sobre cuestiones de justicia e injusticia presupone silenciosamente esta idea. A quien denuncie que un vecino le impide dormir, porque toca la trompeta entre las dos y las cuatro de la noche, el tribunal le hará justicia, aunque el trompetista explique que para él es algo existencialmente necesari-

rio y que sólo tiene tiempo por la noche. El interés en un mínimo de sueño tiene objetivamente la prioridad. Y también evidentemente el interés de un hombre ya engendrado en poder vivir toda una vida tiene la prioridad sobre el interés eventual de otro hombre —de su madre— de poder autodeterminarse sin cortapisas durante los nueve meses de embarazo. Después el niño puede ser dado en adopción. Todo el que juzgue sin prejuicios —pues la razón habla, como decía Diderot, «en el silencio de las pasiones»— concordará en esta preferencia. Sólo quien niegue por principio que existe una estructura objetiva de preferencia de intereses, aceptará que el interés evidentemente superior sea sacrificado al otro por una regulación liberal del aborto. O tomemos la cuestión de la manipulación genética de la naturaleza humana, que rechazó hace poco Habermas con argumentos claramente de derecho natural. Construir hombres según el proyecto de otros hombres choca con la igualdad fundamental de los hombres. Además, el hombre tiene derecho a conocer a sus progenitores.

Otro ejemplo: la homosexualidad. Que un hombre, como también un animal, no responda a la fuerza de atracción sexual del otro sexo es claramente un defecto biológico, como aparece también en el resto de la naturaleza, un «fallo de la naturaleza», como escribía Aristóteles. Pues la supervivencia del género humano descansa en esta fuerza de atracción. Si un hombre, que sufre este defecto e inclina sus tendencias sexuales al propio sexo, sigue o no esta tendencia, es una cuestión moral, que no debe interesar al legislador estatal. El Estado no tiene nada que buscar en los dormitorios, excepto en caso de violación o corrupción de menores. Pero el Estado sí tiene un legítimo interés en que esta tendencia no se extienda, por la propaganda o por una pedagogía correspondiente, más allá de los que ya tienen esta disposición. Ante todo, contradice completamente a la razón institucionalizar de alguna manera uniones de este género y acercarlas a lo que es el matrimonio. El interés público en la institución de la unión permanente de dos personas de diferente sexo está relacionado naturalmente con que de esta unión pueden provenir niños y normalmente vienen. Si no, también hermanos podrían casarse. Y no se encuentra realmente motivo alguno por el que la comunidad de vida, por ejemplo, de un párroco y su hermana, que cuida la casa, no pueda ser una institución jurídicamente privilegiada,

como también una comunidad de tres personas, o un matrimonio entre tres, una pequeña comunidad de vida religiosa o la convivencia de un pequeño círculo de amigos del mismo sexo. Que la comunidad de vida privilegiada públicamente tenga que ser sexual, que no pueda establecerse entre parientes, etc., que existan todas estas restricciones se basa en una imitación del matrimonio que no puede fundamentarse ya con ningún argumento racional. Que alguien se vaya a la cama con otra persona sólo es de interés público en relación con los eventuales niños que pueden provenir de este género de unión.

Completamente absurdo es ya que se otorgue a parejas semejantes el derecho a la adopción de niños. Esto esconde un individualismo craso, según el cual los niños existen para satisfacción de los padres. La única pregunta legítima: ¿qué es lo mejor para los niños? pasa a segundo plano. Nada justifica aceptar que para estos niños, que ya tienen el difícil destino de no poder crecer con los propios padres naturales, sea indiferente si pueden experimentar el ser hombres desde el inicio en la forma dual y polar de los dos sexos, es decir, en la forma plena, o han de hacerlo en la forma reducida de una comunidad homosexual. Que sea una suerte adquirir un carácter homosexual creciendo en una comunidad homosexual, no querrá decirlo nadie en serio. Tras esta exigencia hay un ataque de principio contra algo que pertenece esencialmente a la vida, la normalidad. Y además una normalidad no arbitraria, sino caracterizada por la naturaleza específica de una especie.

La defensa de una emancipación radical no de la naturaleza humana, sino con respecto a la naturaleza humana, está caracterizada por un alto grado de irracionalismo. Para los discípulos de Nietzsche y de Foucault, la razón misma es sólo un medio de poder para imponer deseos individuales, no una instancia para examinar estos derechos según un criterio universal de lo aceptable para todos. Deseos sadomasoquistas tienen el mismo valor que el deseo de curar una enfermedad. Una manifestación en la que se exponían escenas sadistas asquerosas fue saludada oficialmente por el alcalde de Berlín. Lo importante es que el sadista lo haga con un masoquista, que está de acuerdo en ser tratado como basura.

Tras haber iniciado este camino, parece que ya no es posible detenerse. En la pequeña ciudad de Fulda, en la que está enterrado

San Bonifacio, el apóstol de los alemanes, paso lo siguiente el año pasado. Un hombre joven buscó por Internet a alguien que estuviese dispuesto a dejarse matar y comer por él. Y de hecho apareció uno, un ingeniero. Los dos se encontraron y se pusieron de acuerdo en el procedimiento. A la víctima voluntaria se le cortaron en primer lugar los testículos, los asaron y se los comieron juntos. Luego el joven mató al ingeniero de varias cuchilladas, asó partes del cadáver y se las comió, congelando otras partes en la nevera. Casi no es posible pensar una lesión más extrema de humanidad, de aquello que los chinos llaman *Tao*. El joven fue juzgado y condenado por homicidio, no por asesinato, a una pena limitada de cárcel. El hecho de que la víctima estuviese de acuerdo sirvió de atenuante en el juicio. Absolver a este hombre hubiera sido consecuente con el punto de vista del liberalismo individualista, según el principio *volenti non fit iniuria*, a quien está de acuerdo no se le hace injusticia. El estremecimiento que a todos recorre la espina dorsal muestra para el liberal sólo que no hemos progresado todavía suficientemente en el camino de la emancipación con respecto a la naturaleza humana y en el de la arbitrariedad de nuestras preferencias. Menciono sólo otros dos ejemplos de este abandono del fundamento común de humanidad que existe en todas las naciones civilizadas, al que por ejemplo los chinos llaman *Tao* y que entre nosotros se llama «derecho natural». El primero es la eutanasia, que, tras ser tabú a causa de la praxis nacionalsocialista, es aconsejada de nuevo hoy como un progreso. No puedo profundizar aquí en el tema y menciono sólo dos argumentos contra esta praxis —para aquellos, para los cuales el mandamiento «No mataras» no significa nada. Si es un derecho de un enfermo o de un hombre muy anciano el pedir a otro hombre que lo mate, entonces, tras un determinado tiempo, este derecho se convierte en un deber moral. Quien tiene un derecho, tiene la responsabilidad de hacer o no hacer uso de ese derecho. El enfermo, que tiene el derecho de pedir que lo maten, tiene desde ese momento la completa responsabilidad de todos los costes y fatigas que sus parientes y la sociedad habrán de sufragar para cuidarlo. De ahí se sigue la increíble presión moral de liberar a otros del propio peso, y la exigencia silenciosa de seguir la indicación: «Ahí está la salida». El segundo argumento es el siguiente: Los defensores de la eutanasia conservan para sí el derecho de juzgar si el deseo de morir está justi-

ficado o no. Están dispuestos a matar a depresivos, pero no a gente con males de amor. Juzgan cuándo una vida es digna de ser vivida y cuándo no. Pero, en tal caso, también podrían apropiarse el derecho de matar a hombres que no son capaces de expresar el propio acuerdo. Y esto sucede ya masivamente en Holanda, donde la cifra de los muertos sin consentimiento propio y sin castigo penal alcanza millares, y donde la gente mayor atraviesa la frontera y se va a residencias de ancianos alemanas, porque ya no se sienten seguros en las holandesas. Pero estos argumentos presuponen que al hombre no le está permitido hacer lo que quiera, sólo porque la sociedad se lo permita. Presuponen algo así como una ley moral natural.

Un terreno común semejante, un terreno de evidencias comunes, es en primer lugar el terreno de una cultura con costumbres morales comunes. No nos engañemos: la democracia presupone una cierta medida de homogeneidad cultural. Pero estas costumbres tienen que enraizarse a su vez en una homogeneidad fundamental de todos los hombres, una homogeneidad de la naturaleza humana y de lo que los griegos llamaban «justo según naturaleza». Una cooperación política pacífica entre cristianos e increyentes sólo es posible sobre esta base. Para los cristianos, la naturaleza humana y la razón práctica que descansa en ella son la revelación de la *lex aeterna*, de la voluntad eterna de Dios. Pero los cristianos creen, como decía Pablo, que esta ley está escrita también en el corazón de los paganos. Sin embargo, Pablo tenía ante los ojos a paganos para los cuales la *pietas*, la veneración, la piedad, era la más importante de las virtudes. Ejemplo de un ilustrado radical, que ha superado toda *pietas* como superstición, es el marqués de Sade, cuyo orgullo era no horrorizarse de nada en sus orgías. Horkheimer y Adorno tenían a Sade ante los ojos, cuando escribieron que, al final, el único argumento contra el asesinato es religioso. De hecho, añadiría yo, todo argumento en cuestiones morales es religioso. Pues presupone la disponibilidad de, al menos, escuchar argumentos y someter el propio comportamiento a un mandamiento de la razón práctica. Y esta disponibilidad ya es religiosa, porque si Dios no existe, está vigente lo que escribía Dostoievski: «Todo está permitido». «Todo nos está permitido» era, por lo demás, también palabra de Lenin.

Creyentes e increyentes se diferencian en que los increyentes tienen una fundamentación débil para aquello para lo que los creyen-



tes tienen una fundamentación fuerte. Pero, como Habermas escribe de nuevo en su último libro, los hombres irreligiosos que resisten a la objetivización científico-técnica del hombre tendrían que estar contentos, si los creyentes tienen para esta misma resistencia fundamentos más fuertes que los increyentes o los agnósticos.

Los fundamentos débiles de una vida como si Dios no existiese, *etsi Deus non daretur*, no penetran normalmente hasta la plena realidad, hasta el ser, la existencia del hombre. Se quedan en situaciones experimentadas subjetivamente por el hombre. Para ellos, como por ejemplo para Richard Rorty, nada es más importante que el placer y el dolor. Por tanto, ser persona coincide para ellos con la autoconciencia experimentable, el valor de la vida con las situaciones agradables experimentables, y la ofensa de la dignidad humana con la provocación experimentable de dolor, etc. Ahora bien, es posible mostrar con argumentos que esta limitación a lo subjetivamente experimentable no puede ser fundada a partir de la experiencia. Al contrario, los hombres, cuando piensan espontáneamente, piensan de otro modo. Pueden afirmar mil veces teóricamente que el embrión no es aún un hombre, pero dicen sin problema alguno que ellos, personas que están diciendo «yo», fueron engendrados y estuvieron en el cuerpo de su madre. Y hay que haberse alejado ya mucho del *Tao* humano para, con Peter Singer, negar el derecho a la vida de un bebé de un año, porque no tiene todavía autoconciencia. Estos argumentos se salen fuera de la experiencia de la vida, de la experiencia de hombres normales. Y tampoco el argumento contra la eutanasia, que acabo de presentar, parte del mandamiento «No matarás», sino del empeoramiento de la cualidad de vida a través de la legalización del matar a petición. Quien dispone de una fundamentación fuerte, naturalmente puede usar también la débil, que es la base común de cristianos e increyentes, la base de una realidad estatal en la que participan ambos, de una paz, de una *pax nobis et illis communis*, que es más que una tregua pasajera.

(Traducción del alemán realizada por ALFONSO CARRASCO ROUCO)

## LA LUCHA POR LA LIBERTAD EN NUESTRO TIEMPO \*

Por LECH WALESZA

Ex presidente de la República de Polonia (1990-1995)  
y premio Nobel de la Paz en 1983

Estimados señores, en primer lugar... ¿Me oyen todos? Porque yo no he oído lo que se ha dicho antes, solamente al final, así que no sé cómo se me presentó y cómo se me valoró. Pero quizás eso sea bueno.

Ya que no sé cómo se me presentó, voy a presentarme.

Estimados señores: durante más de veinticinco años fui un obrero que realizaba un trabajo físico; durante diez años fui presidente del sindicato Solidaridad, legal e ilegal. Durante cinco años fui presidente de un Estado de cuarenta millones de habitantes, pero siempre fui una persona pragmática, y siempre he mirado a la vida y a todos sus problemas desde el punto de vista práctico.

Por eso, mis valoraciones son un poco distintas de las generalmente aceptadas, tanto en lo que se refiere al pasado como al presente y al futuro. Tanto a pequeña escala como a escala mediana y grande.

En cuanto al pasado, porque hay que sacar conclusiones del pasado, yo pensé sobre el pasado de la siguiente manera: ¿Por qué la gente actúa de esta manera? ¿Por qué mi país, que está en el centro de Europa, tiene todos esos problemas, todas esas experiencias?

Y de estos pensamientos he sacado unas verdades muy sencillas: los problemas de Polonia y de muchos países en situación parecida provenían de que tuvimos dos grandes naciones como vecinos, como Polonia tuvo como vecinos al pueblo alemán y ruso. Y los procesos de desarrollo de estos pueblos influían sobre nuestra suerte; también lo que hacían influía en nuestra suerte.

\* Texto transcrito por audición.

Los pueblos ruso y alemán, durante la historia, muchas veces actuaban como turistas: turistas económicos y militares. Se visitaban mutuamente: una vez los alemanes a los rusos, otra vez los rusos a los alemanes; decían que para su desarrollo, [que] eso era necesario para su desarrollo. Pero, en este desarrollo, muchas veces se quedaban en nuestro país. Y, al ver este país, decían «es un país muy bonito», y se quedaban para más tiempo.

Una vez, hace más de ciento veinte años, nos tacharon del mapa de Europa. La última vez, después de la Segunda Guerra Mundial, casi unos cincuenta años.

Se lo estoy contando para que vean ustedes que estas experiencias, durante dos mil años, todos esos problemas de desarrollo del hombre y del mundo nos enseñaron a intuir las oportunidades de desarrollo y los peligros. Y por eso, en mis pensamientos, también en las reuniones con otra gente, ustedes deberían invitar a personas de diferentes lugares para que les cuenten sus experiencias, sus problemas, y para que les cuenten qué es lo que sienten hoy. Para cada país, para Europa, para el mundo, esto es importante.

En aquellos tiempos nadie quería escucharnos. Los mayores se acuerdan, los jóvenes pueden comprobarlo en los libros: antes de la Segunda Guerra Mundial, Polonia advertía al mundo, pero el mundo no quería escucharnos. Y se decía: «es un asunto local, no vamos a morir por Gdansk». Pero, cuando la guerra llegó a Londres y a París, la gente se acordó de las advertencias polacas; pero era demasiado tarde.

Igual pasó al final de la Segunda Guerra Mundial: como el único país, decíamos al mundo que «están llegando a acuerdos nefastos, que Stalin les está engañando, que va a dominar a medio mundo», y ¿qué nos decía el mundo? Rompió las relaciones diplomáticas con el gobierno legal de Polonia, y estableció relaciones con el gobierno formado por Stalin. Se necesitaron cincuenta años de lucha para cambiar ese estado de cosas.

El mismo Stalin, cuando consiguió imponer el sistema a los polacos, a los que ese sistema no les quedaba nada bien, les decía que este sistema les queda a los polacos «como una silla de montar puesta encima de un cerdo». Intentamos quitarnos a Stalin de enmedio en los años cuarenta, en los años cincuenta, luchando con las armas en la mano, pero los soviéticos, junto con nuestros dirigentes, apa-

garon toda esa lucha. Luego intentamos cambiarlo con huelgas, con manifestaciones en las calles, en los años sesenta, en los años setenta; también fueron aplastadas todas estas manifestaciones en Polonia y en otros países.

Pero, intentándolo, hemos llegado a la idea para saber cómo podíamos vencer. Todos los grupos juntos, construyendo un monopolio, podríamos vencer al monopolio comunista. Pero durante todo el tiempo, a todo el mundo se le decía que no se puede vencer al comunismo, porque en la misma Polonia estacionaban más de doscientos mil soldados soviéticos; alrededor de Polonia, más de un millón de soldados soviéticos; y también había almacenes de armamento nuclear. Así que las personas razonables no intentaban luchar por la libertad, dejando esta lucha para más adelante, para más tarde.

Ya en los años setenta hablamos con los grandes dirigentes del mundo, con los presidentes, primeros ministros e incluso reyes. Y les decíamos: «¿Cuánto tiempo vamos a aguantar esta falta de libertad?» Y les debo decir que no encontré a ninguno de los grandes de este mundo que nos diese la oportunidad de vencer al comunismo. Cuanto más sabían, cuanto mejores ordenadores había, lo que nosotros decíamos sobre la lucha lo metían en sus ordenadores, pero, al mismo tiempo, metían los datos sobre los misiles, sobre los ejércitos, y cuanto más potente era el ordenador, le contestaba: «No hay ninguna posibilidad en el futuro próximo». «No hay posibilidad de vencer al comunismo».

Yo estaba buscando gente para luchar en Polonia, pero saben ustedes que durante veinte años conseguí reunir a diez personas, de cuarenta millones de ciudadanos que tiene Polonia. Y quizás había cinco o diez grupos como el mío en Polonia, y, en otros países comunistas, la situación era peor todavía.

En este estado, de impotencia, de falta de fe, no hemos visto una cosa: que está llegando hasta su final el segundo milenio de la cristiandad y hay otros poderes que pueden cambiar todas esas cosas.

En ese estado de las cosas, y de la impotencia, un polaco es elegido papa. Un año después de su elección, vino a Polonia. Todo el mundo lo estaba mirando, estaba mirando a Polonia, y estaban preguntándose: «¿Qué es lo que está pasando?, un país comunista, casi

todo el pueblo participa en las reuniones con el Santo Padre». Incluso los ateos, incluso la policía política, aprendieron a persignarse. No sabían las palabras, no sabían las letras, pero sabían hacer el signo de la Cruz.

El Santo Padre dijo muchas cosas interesantes, todo lo que decía era interesante, y entre otras cosas decía: «No temáis, podéis cambiar la faz de la tierra». No nos animaba a una revolución, no conspiraba, no nos animaba a conspirar siquiera; él hacía su trabajo tan bien que todos los que le escuchaban tenían que pensar sobre ellos mismos, tenían que darse cuenta de que eran muchos, y tenían que darse cuenta de lo que estaban haciendo. «Si vais a actuar de otra manera, lo que es imposible se hará posible».

El Santo Padre se fue de Polonia, después de su visita, y yo, durante un año, conseguí reunir a unos diez millones de personas. Y no trabajé mejor, ni era más sabio, ni tenía más dinero, pero la gente se despertó, la gente entendió y la gente se dejó guiar; a través de manifestaciones, huelgas, llegamos a terminar con el comunismo.

Los soviéticos nos miraban con mucha atención. Por supuesto, no les gustaba lo que estaba pasando, pero estaban viendo que el Santo Padre era inmortal, porque le dispararon y no le mataron. Los pueblos se estaban despertando; entraron en el pánico, y alguno de los soviéticos pensaron que había un dirigente soviético, que estaba en la periferia del país y que decía, cuando bebía un poco, que había que reformar el comunismo. Y en esa situación se lo trajeron a Moscú y le hicieron primer secretario del Partido Comunista.

Este hombre propone *perestroika* y *glasnost*. Nosotros, los viejos opositores, sabemos que el comunismo no se puede reformar, que si se reforma ya no será comunismo, así que le animamos [a] que intente reformar el comunismo, porque sabemos que si va a destruir los fundamentos, todo esto se le va a caer encima. Y así fue.

Este secretario no consiguió hacer nada bien. Un fracaso total: ni reformó el comunismo, ni reformó la Unión Soviética, ni el Pacto de Varsovia... Todo eran fracasos. Pero en esos fracasos suyos está el éxito. Les estoy contando eso para que no se preocupen ustedes por los fracasos, por los tropiezos: si se va en buena dirección, incluso les van a dar un Nobel por eso.

Por supuesto, eso no era tan fácil. En un momento dado, este secretario se fue de vacaciones y su entorno, que veía lo que estaba pa-

sando, decidió parar todas esas reformas. Su vicepresidente, Yanayev, su primer ministro, sacaron al ejército, a los tanques, a las calles de Moscú, y no solamente de Moscú, y querían parar la reforma del comunismo. Pero otra vez tuvimos suerte, porque apareció un hombre, que se subió encima de un tanque, habló bien a la gente y paró esa contrarrevolución. (Hasta hoy estamos pensando —porque estoy hablando de Boris Yeltsin— si estaba sereno o estaba borracho, pero no es importante, porque lo hizo y lo paró.)

Estimados señores: todo esto, lo que les he dicho, toda esta historia, era necesaria para decirles que estas experiencias, que las experiencias nuestras, hacían que sintiéramos lo que estaba pasando, lo que podría pasar en el futuro, pero nadie nos escuchaba. Y hoy la situación es parecida: también les estamos diciendo a todos: escuchadnos, ¿qué estamos diciendo hoy?

Hoy estamos diciendo que esta generación es una generación especial. Durante nuestra vida no solamente cambió el siglo, cambió también el milenio, cambió la época: de la época de divisiones, de luchas, de la época de la tierra, estamos pasando lentamente a la época del intelecto, información, globalización. Ninguna generación tuvo una oportunidad como la que tiene esta generación: recibieron un regalo del Cielo en forma del Santo Padre para terminar el segundo milenio, el milenio de comunismos, guerras, divisiones, *apartheids*, etcétera, y recibir una oportunidad nueva, limpia, en el tercer milenio.

Y si esa generación saca las conclusiones y se da cuenta de estos regalos, y se da cuenta de las bases en las que hay que construir y si tiene que realizar este tercer milenio, de esta manera, hoy se está discutiendo mucho sobre cómo tiene que ser, cómo debe ser la globalización. Estamos discutiendo sobre Constitución europea, hay dos posiciones: una posición, que está incluida en la Constitución europea, que está hablando solamente de libertades: la libertad del ser humano; la libertad de organización de cualquier clase de organización; la libertad económica; el mercado libre va a solucionarlo todo; y las cuestiones de libertad, de Dios... eso se deja para el uso privado.

Yo soy contrario a esta concepción; yo propuse y sigo proponiendo otra concepción. Después de todas nuestras experiencias, y en consecuencia del pensamiento lógico, creo que deberíamos empe-

zar por entendernos dentro de los valores y construir sobre estos valores todos los demás sistemas (también [el] sistema económico, sindical, político). Educar al hombre de conciencia; premiar lo bueno, castigar lo malo, hasta la quinta generación. Esto es posible.

Tenemos dos ejemplos, en el momento de construcción europea. Uno de los ejemplos es Ucrania, y otro ejemplo es Polonia. Yo estuve en Ucrania, les ayudé a solucionar sus problemas. Y ¿qué era lo que vi? Que en realidad, en Ucrania, se podía elegir al presidente, se podía elegir el parlamento, pero la gente no se implicaba en ello, porque se creó una oligarquía que luego no quiso ceder el poder.

Lo mismo pasará en Europa. La gente va a decir: «¿Para qué vamos a votar, para qué las elecciones?, la gente va a apañarse sin mí». Y se va a crear una oligarquía que no va a escuchar a la gente, y tampoco va a querer ceder el poder. Y luego entramos en el ejemplo de Polonia.

¿Qué va a hacer la democracia? La democracia, lo que va a hacer es nombrar comisiones: para cualquier problema, una comisión. En el Parlamento Europeo sólo habrá comisiones: una comisión, sobre una comisión, encima otra comisión... Y todas esas comisiones van a ser peores que las soluciones de los problemas. Todos nuestros impuestos se los van a comer, y no van a solucionar nada.

Dentro de treinta años, al lado de cada hombre, para ver lo que está haciendo (si no está corrompido, si no está creando una oligarquía), es decir, al lado de cada uno en Europa, habrá que poner a cinco policías para ver lo que está haciendo, para ver qué es lo que está haciendo. Eso va a ser muy caro y no va a solucionar nada. Pero la conciencia es lo más barato, es lo mejor, y por eso yo propongo que vayamos buscando soluciones en este sentido.

Estimados señores: yo podría seguir hablando más tiempo, pero creo que sería mejor que empecemos un debate para hablar de cosas importantes. Les propongo, y les digo, que en esta generación estamos pasando del pensamiento nacional y continental al pensamiento global, en algunos asuntos. Eso no es un capricho, no es ni bueno ni malo: es indispensable, debido al desarrollo de la técnica que tenemos hoy.

La información, como saben ustedes, se globalizó prácticamente ella misma: todos tenemos móviles, Internet, televisión por satélite...; todo esto ya está en nuestras vidas. Pero ahora tenemos que

preguntarnos qué cuestiones, para nuestra supervivencia, tienen que ser globalizadas. Si no ayudamos a globalizar a la ecología, no vamos a llegar al final de este siglo. Un país incontrolado, por ejemplo, como Corea del Norte, o Bielorrusia, teniendo tantos productos químicos, tanta técnica, nos va a hacer volar por los aires.

Por eso, para sobrevivir, tenemos que ser globales. No todos los temas tienen que ser globales: un tema que yo nunca permitiré que sea global, es decir, no voy a permitir globalizar a mi esposa.

Otras cuestiones, otros temas, otras preguntas, para todos nosotros son: ¿qué (para nuestra seguridad, para nuestro desarrollo) tiene que ser continental?, ¿qué tiene que ser comunitario? La Unión Europea es la economía europea, y en Europa tenemos que cumplir dos grandes tareas en este siglo: la primera, tenemos que igualar los niveles de desarrollo, más o menos, porque se trabaja mal cuando alguien está funcionando en la civilización del caballo, porque no se va a comprar un *Mercedes* porque las marchas se cambian de otra manera.

Otro tema: Dios no nos guía a todos por igual, ni a los países, ni a los individuos: cada uno es diferente. Pero, teniendo en cuenta todo esto, tenemos que planificar bien el desarrollo de Europa, teniendo en cuenta estas diferencias. Yo estoy esperando que en ese tipo de foros y en otros aprobemos un lema para el siglo XX. Hasta el final del siglo XX, el hombre, muchas veces, fue como un lobo para otro hombre, y aplicaba leyes de lobos. Se terminó esta época de tierra, y en la época del intelecto, de la información, el hombre tiene que ser amigo de otros hombres, el hombre tiene que ser solidario con otros hombres. Y solamente de esta manera podemos sobrevivir este siglo, y solamente de esta manera podemos ir ganando unos y otros.

Porque, cambiando de época, hemos cambiado, de los que solamente eran consumidores del pan, hemos llegado a ser compradores, y los que solamente eran consumidores del pan se podían liquidar, se podían menospreciar. Pero no se puede menospreciar a un comprador porque no va a comprar lo que estamos produciendo.

Hoy, en la Europa que se está uniendo, si cualquiera (polaco, checo o cualquier otro) no tiene trabajo, el español, el alemán, el francés, tendrá que pagar los impuestos europeos por esa persona. Si el polaco, checo o húngaro no va a comprar vuestras mercancías, por-



que no va a tener dinero para pagarlas, y además podrá hacer una revolución y destruir esas casas de cristal y acero. Así, pensando de esta manera, deberíamos ayudar a todo el mundo a encontrar trabajo, para que podamos todos desarrollarnos.

Así que la solidaridad es la base de relaciones entre los hombres; la visión del continente y la visión global es el pensamiento principal, después de solucionar esos problemas de los que hablé antes: ¿sobre qué vas a construir?, ¿qué sistema económico debe aplicarse en [la] globalización? Incluso el sistema político, los comportamientos democráticos, las estructuras que regían hasta el final del siglo XX, estaban pensadas para la otra época, y hoy, como ustedes ven, esas estructuras no cumplen sus propósitos: unos apoyan a la ONU, otros apoyan a Estados Unidos. Cuando había dos superpotencias la cosa era sencilla: se equilibraban. Pero cuando se quedó solamente una, ¿cuál es su lugar?

Tenemos una situación en la que hay amenazas, hay peligros, y tenemos una superpotencia que es muy operativa defendiendo sus propios intereses (bueno, a lo mejor, de paso, los intereses de alguien más). Pero esa superpotencia no tiene mandato de luchar por otras cosas, de defender otras cosas. Por otro lado tenemos la ONU, que tiene muchas competencias, pero no es operativa. Y es otra prueba de que tenemos que incluir en el cambio tanto las estructuras como los programas.

Y la democracia, ¿cómo funcionaba hasta hoy? Se nos contaba por unidades: quien tenía más unidades, más votos, ganaba muchas cosas. ¿Se puede actuar así en la época de la globalización? Yo creo que no, porque en muchas estructuras, europeas, y también en Estados Unidos, van a incorporarse, en la época de globalización, por ejemplo países como China: tienen hambre de democracia, todos los problemas importantes van a querer solucionarlos por medio de votaciones, de referéndum. ¿Y qué referéndum podrá ganar, incluso toda Europa, contra China? En algún momento, los chinos van a decir que «bueno, vamos a incorporar Europa a China», y van a ganar la votación. Por supuesto, eso puede sonar ridículo, pero puede pasar. ¿Qué soluciones tenemos si no corregimos estos comportamientos democráticos? Hay dos formas de actuar: si queremos ganar cualquier tipo de referéndum, en cada casa tiene que haber al menos treinta hijos. Entonces, podremos ganar algún referéndum.

Por supuesto, eso se puede decir de forma ridícula, porque la política se puede hacer, pero se lo estoy diciendo para que ustedes se acuerden de ello, para que piensen en ello, porque las oportunidades que se nos dieron son las más grandes desde hace mucho tiempo. Y hay una gran oportunidad de bienestar, de paz. Pero solamente si mejoramos las estructuras, los programas, si vemos que Dios existe, si tenemos en cuenta los valores, entonces sí podremos conseguirlo.

Por eso todos los creyentes, y toda la gente de derechos (porque se habla así), les digo: durante cinco o diez años, en el tiempo que se va a configurar Europa, que se va a configurar la globalización, os pido más actividad, más participación, no menospreciar las discusiones, porque si no lo van a hacer otros, a su manera, y no podemos permitir que mañana nuestros hijos no nos digan «papá, abuelo, tuvisteis una victoria estupenda sobre el comunismo, sin un disparo; en casa, papá, abuelo, eras tan listo, tan bueno, y, ¿cómo votaste?, ¿a quién elegiste?, ¿quién está haciendo esos programas?; vosotros tuvisteis un regalo, una tabla rasa, al principio del siglo, del tercer milenio, y ¿qué habéis hecho con esto?, ¿quién está mandando?».

Para que no nos lo digan tenemos que ser activos, tenemos que tener argumentos, y unas reuniones como ésta, de gente que tiene opiniones parecidas, deberían elegir argumentos para medirse con otra gente, con los contrarios, para demostrar nuestras razones en cuanto a las direcciones de desarrollo.

En vía de este tipo de reformas, de este tipo de debates, ustedes siempre podrán encontrarme hasta que no me encierren en mi ataúd. Muchísimas gracias.

Estimados señores, yo espero preguntas, que me prometieron antes, porque yo no pude hablar de todo, eso era un monólogo. Hay tantos temas, tanto de la historia como referentes al futuro, que quizás podamos elegir algunos que les interesen o quedemos en encontrarnos otra vez.

Y otra observación: yo no sé si tengo razón, yo no sé si hablo bien, pero tengo la obligación de contar lo que hice, en qué participé, y también estoy obligado a decir lo que pienso sobre el futuro. Son ustedes los que tienen que elegir. Si dije algo que les puede servir para algo, lo pongo a su disposición; si no les sirve nada de lo que he dicho, pues han perdido una hora de su vida, y olviden la reunión.



## VIII. EL DESAFÍO DE SER HOMBRE

### CREADOS CON DIGNIDAD PROPIA

Por RAFAEL ALVIRA DOMÍNGUEZ  
Director del Instituto Empresa y Humanismo  
(Universidad de Navarra)

Excelentísimas autoridades, señoras, señores. Agradezco a los organizadores de este Congreso, y en particular a don Alfonso Coronel de Palma y a doña Carla Díez de Rivera, la invitación a hablar hoy aquí ante ustedes. Es para mí un honor y una alegría.

Quisiera comenzar la exposición del tema aquí propuesto con una referencia personal. Frecuentemente conversaba con mi padre. Fue siempre un hombre joven, persona maravillosa, lleno de ideas, consejero profundo, inmejorable amigo. Un día —tenía él ya muchos años—, paseando por una calle bulliciosa, se paró, quedó mirando a su alrededor y en un tono pensativo me dijo: «La gente ha perdido el sentido de la propia dignidad». Es que el exterior, en el porte y en los modos, refleja todo el mundo interior de una persona.

Rememoré esta pequeña historia al leer el precioso ensayo de Robert Spaemann *Sobre el concepto de dignidad humana* («Über den Begriff der Menschenwürde»). En él afirma que «la civilización moderna presenta una amenaza para la dignidad del hombre como hasta ahora nunca ha existido».

Otras civilizaciones pudieron *ignorar* esa dignidad, pero la nuestra actual —que ha oído hablar de ella— quiere *eliminarla*. La raíz de ese deseo se encuentra en la «cientifización» de la mente: consideramos que racional es *lo científico*, entendiendo por tal el modelo ahora vigente de ciencia. En su innata tendencia a considerar todo en términos de objeto observable y medible, el hombre ha dejado de sentirse el centro del mundo (lo que sucedía en la llamada concepción antropocéntrica, propia de la primera modernidad, orgullosa de la capacidad humana de poseer y dominar la naturaleza) para convertirse en

observador y medidor de sí mismo como *objeto natural* de estudio. Además, nos medimos *cuantitativamente*, en números, como si eso nos enseñara de verdad algo acerca de nuestro ser. La inflación de medidas numéricas (en sí mismas, sin duda, de utilidad) es una auténtica patología de nuestro tiempo.

Al parecer, no sabemos quiénes somos —por eso nos estudiamos—, pero no estudiamos cuál es nuestra *forma de ser* en cuanto seres humanos —es decir, nuestra medida *cualitativa, formal*—, sino que sólo investigamos aspectos parciales y cuantitativos de nuestro ser: médicos, psicológicos, sociales, etc. No nos conocemos, así, a nosotros mismos. Sabemos, sin embargo, que nuestros descendientes serán *antropomorfos*, seres ya no generados sino *producidos* por nosotros en el laboratorio. No sabemos lo que es y quién es el hombre, pero lo vamos a producir.

Como se considera además que el ser humano es un ejemplar más en la naturaleza, uno entre otros, pero con la curiosa posibilidad —hasta ahora no descubierta, al parecer, por otros seres— de *producir* su descendencia, resulta que no sólo no es el más digno de los que pueblan este mundo, sino que quizás es el más indigno; más aún, el único indigno.

Esta indignidad hoy *presentida* por muchos, como se traduce en su forma de vida, no es una metáfora o un *scherzo*. Los humanos actuamos como creemos ser, nuestra acción depende tanto de nuestro ser como de la representación que de nuestro ser nos hacemos, ya que siempre «somos más de lo que somos», pues podemos conocernos a nosotros mismos, aunque hoy esto, paradójicamente, no se sepa, no se reflexione.

Si en el mundo no hay *diferencias esenciales* —pues se piensa que todos somos *igualmente naturales*—, querer presentarse como superior es pura arrogancia. Pero el hombre —un ser más entre otros que pueblan el universo, como ahora dicen algunos (Singer, por ejemplo)— no es entonces fiable, ya que, con su capacidad de producción, es una amenaza para los otros seres e incluso para su propia descendencia. Y un ser no fiable no es digno.

La misma característica que se consideraba decisiva para certificar la dignidad del hombre —su libertad racional— es ahora la que lo hace aparecer como indigno. El animal sigue su instinto, es previsible y cumple su papel en el universo. El hombre, por el contrario,

es un peligro para el cosmos; así lo entiende progresivamente la llamada «conciencia ecológica».

\* \* \*

Dignidad es un concepto que tiene su historia, pero —en lo esencial y hasta tiempos recientes— ha connotado siempre y en sus dos acepciones básicas una idea de *superioridad*. Tanto si miramos a la propia cualidad de ser hombre, como a su vida en sociedad (lo que se suelen llamar acepciones *ontológica* y *política*), dignidad comporta un toque superior: frente a otros seres de este mundo, o frente a otras personas.

El concepto de *superioridad* —sospechoso en nuestro mundo naturalista y democrático— es paradójico. Implica, al mismo tiempo, *carencia de subordinación* y una cierta *relación*. Pero, dado que en toda relación hay alguna «subordinación» mutua, como clásicamente puso de manifiesto Hegel con su referencia a la relación amo-esclavo, en la que el amo necesita al esclavo incluso más que éste a él, la idea de superioridad pide ser examinada en todos sus matices, lo cual se puede hacer del mejor modo al examinarla en la práctica. El que, apoyado en los que le sirven, no alcanza una recta autonomía, es indigno. Y el que utiliza la relación para aprovecharse de los demás tampoco. Por el contrario, es digno el que se vale por sí mismo, y a la vez sirve a los otros.

Si somos totalmente independientes, «absolutamente libres», no nos podemos llamar *superiores* pues el absoluto separado es *incomparable*. Pero si servimos sin libertad tampoco tenemos superioridad alguna, pues somos puros instrumentos de otros. Para ser, en el buen sentido, «independientes», hemos de ser dueños de nosotros mismos, para lo que necesitamos precisamente el conocimiento propio. El resultado es la *autonomía* del individuo libre. Pero si no nos relacionamos adecuadamente con los demás, permanecemos en el fondo aislados, nuestra autonomía nos da segregación, arrogancia y el rechazo de los otros, no dignidad. Es preciso que usemos la autonomía para servir libremente al prójimo: entonces somos dignos de verdad.

Es decir, el misterio de la vida —la conjunción de la individualidad distinguida y la relación a otros— se da en diversos grados de dignidad, desde el más simple mineral hasta Dios, que es al mismo

tiempo máxima unidad y máxima relación. Los grados suponen jerarquía, superioridad e inferioridad. El ser humano ocupa un lugar «intermedio»: es superior a los otros seres que pueblan este mundo porque es el único que tiene el grado de libertad preciso para ser cada vez más *él mismo* —autónomo, consciente y responsable de sus actos— y para servir cada vez mejor a los otros seres humanos y a toda la creación, *cuidándola*; pero es inferior al Ser que nos da la vida, a Dios.

Por eso, no es digno del hombre ir por la vida de «niño bonito» o «hijo de papá», ni tampoco de *vago* —en ocasiones disfrazado de enfermo—. Éstas son, en su aparente contrariedad, figuras similares, de personas débiles que no se atreven a luchar dignamente para alcanzar una correcta autonomía.

No es digno, de otra parte, instrumentalizar a los demás para propios fines egoístas, ni tampoco ser un «gregario» que sirve sin verdadera libertad. También estas son figuras similares, de personas en el fondo débiles que han de servirse malamente de los demás o que sirven a los otros sin verdadero interés ni pasión.

Ni el *arrogante*, ni el *vago*, ni el *déspota*, ni el *gregario* son dignos. Sólo el que se esfuerza en alcanzar la autonomía, o sea, la fuerza y la libertad propias, para usarlas libremente en servicio del bien de los otros —todo bien, si es verdadero, es propio y de los otros, es *común*—, es verdaderamente digno.

Dicho en otros términos: puesto que el ser humano se caracteriza *por poder saber siempre más y por ser libre*, ha de *aplicar el saber a su libertad*; el resultado de esa aplicación es la *virtud*. Virtud significa: saber vivir la propia libertad. Y la virtud nos *fortalece* y nos *universaliza*. Todo saber me lleva «más allá de mí» y me hace captar lo real. Amplía mi alma («la ensancha», decía Teresa de Ávila) y le da sentido de lo real.

\* \* \*

Lo contrario de la dignidad es la indignidad, pero lo contradictorio —lo que no tiene nada que ver con ella— es la *vulgaridad*. Ya el mundo antiguo dio dos definiciones de la persona vulgar sumamente precisas en su laconismo: vulgar, dice Cicerón, es quien no sabe captar la grandeza; vulgar, dice Séneca, es quien no sabe distinguir lo aparente de lo real, y sigue las apariencias.

Ambas definiciones tienen el mismo fondo, pues todo lo verdaderamente real posee grandeza, mientras que el mundo de las apariencias es el de la pequeñez de espíritu. Es paradójico, al menos así lo parece, que un sistema social como el presente, que nació con el deseo de acabar con la vulgaridad, la haya generado en tan gran medida. Vivimos en un mundo de apariencias y en el que se rechaza toda auténtica grandeza de espíritu. Somos individualistas, buscamos continuamente seguridad, y vivimos de ensoñaciones y superficialidades.

Es decir, nos hemos hecho ricos —rico es el que sólo piensa en sí y sus cosas— y hemos dejado de *agradecer*. El rico es el que tiene espíritu de *acumulación*, o, dicho de otro modo, el que supone, el *que da por supuesto*, pues sólo sobre lo supuesto se puede *superponer*, acumular. Pero lo supuesto en realidad no se usa, es material muerto, no tiene vida, o, mejor, no dejamos que nos muestre la que tiene.

El agradecido, por el contrario, es el que se da cuenta de todo el valor que tiene cada realidad: así, la analiza, la estudia, la atiende, la cuida. El agradecido es el pobre de espíritu, pues se da cuenta de que lo otro, o la otra persona, tienen algo para darme, algo que me falta. Sólo la vida da algo de verdad y sólo el «pobre» lo agradece. Agradecer es pensar, es aceptar, es vivir. Sólo el noble agradece, tiene el alma grande y abierta.

Descubrir la fuerza de la realidad, de la vida, como *don*, es captar su dimensión *amorosa*: la realidad se me da. Y es ahí donde entreveamos la *creación*, pues el amor crea y sólo él es creador. Sólo son creativos en las ciencias, las técnicas, las artes, los que aman de verdad esos saberes. Al que no le gustan, abandona o los cultiva mal. El que le gusta cree siempre no saber nada, siempre está empezando, su sabiduría brota de la conciencia de su indigencia.

Se dice que el problema de la natalidad —su crisis actual— tiene su origen en la economía. Y es verdad. No nacen niños porque la gente es rica y *no agradece* la humanidad: no la echa en falta, no la desea. Simplemente, acumula cosas para su seguridad y su placer. Como el rey Midas convertía en oro todo lo que tocaba, las generaciones actuales convierten en *algo que se da por supuesto* todo lo que tocan. Las consecuencias son múltiples y muy visibles: dispersión, superficialidad, inconstancia, aburrimiento, verborrea. La consecuen-



cia más grave es el alejamiento de la religión, alejamiento que, en sustancia, no es otra cosa que dar a Dios por supuesto.

Pero la verdadera riqueza está en la capacidad de creación, en la vida. Es el ejercicio de esa capacidad lo que nos engrandece, lo que nos ennoblece. El que hace crecer el saber crece él y ayuda a crecer el saber de los demás: por eso tiene *autoridad*. El que hace crecer la justicia gobierna bien; crece él —*Mit dem Amt wachsen*, dicen los alemanes, «crecer con el cargo»— y hace crecer la vida de los demás: por eso goza de reconocimiento su *potestad*. El que hace crecer la humanidad misma, crece —él y ella— en sus hijos y los hace crecer como humanos: por eso tiene la extraordinaria nobleza de la paternidad y maternidad. El que hace crecer todo y misteriosamente «crece» con su creación es Dios: por eso merece la máxima veneración.

Autoridad, potestad, paternidad, omnipotencia amorosa: esas son las dignidades. Sin ellas, o en la disminución de ellas, los nacidos como seres humanos no alcanzan a humanizarse bien. Sin maestros, sin familia, sin Iglesia —las tres grandes columnas de la educación— a la sociedad le espera un futuro amenazador. Si el ser humano no acepta la dignidad que le es ofrecida como ser creado, y no respeta, por tanto, las dignidades, se encamina hacia una vulgaridad que hoy se intenta tapar en Occidente con ocurrencias y con falsos igualitarismos, que no evitarán —tarde o temprano— el que occidente se convierta en pasto de los que aún tienen convicciones, aunque a veces sean fanáticas.

En el servicio militar cantábamos que «ni se compra ni se vende el cariño verdadero». El amor verdadero es digno, mientras que la *indiferencia* es indigna; Él es también intangible. Otra definición de la indignidad es: preferir lo tangible a lo intangible. Nadie noble, y por tanto tampoco ningún buen economista, hace eso: no prefiere la avaricia a la inversión generosa. Las tangibilidades y las avaricias son pequeñez de espíritu.

\* \* \*

La dignidad puramente absoluta no existe, pues ser digno implica relación; y la dignidad puramente relativa tampoco, porque sin ser absoluto no hay posibilidad de relacionarse. Por eso el ser humano es menos digno que Dios y más que los animales. Como tantos

grandes pensadores han visto en la historia de la filosofía, la *razón* y la *libertad* muestran lo divino en el hombre. Nos acercamos a la divinidad, participamos de ella, pero no la somos plenamente. De otro lado, los animales superiores se parecen en algunos aspectos a nosotros, pero no son humanos, por más que algunos intelectuales y políticos de hoy parezcan creerlo. Empeñarnos en ser dioses —plenamente libres— o animales —naturalezas determinadas— es perder el tiempo. Somos lo que somos y es indigno también el querer dejar de serlo porque, además, no podemos.

La articulación maravillosa de la realidad, desde Dios hasta la piedra más pobre, pasando por ángeles, hombres, animales y plantas, muestra —entre otras cosas— la profundidad de los conceptos de *ayuda* y *compañía*. Los otros seres nos ayudan y acompañan, cada uno a su manera.

Quizás nos sucede que, sin darnos cuenta, no nos atrevemos a ser lo que somos: seres que han de conquistar su autonomía en y a través del servicio. Ser más dueños de nosotros mismos y servir mejor son dos cosas que cuestan *trabajo*. Es decir, para ser dignos hemos de trabajar.

Agradecer nuestro ser, agradecer la realidad, lleva consigo una respuesta, y esa respuesta —responsabilidad— es el trabajo interior y exterior: el esfuerzo moral y el esfuerzo productivo. Puesto que sólo hacemos bien aquellas cosas que nos gustan, que amamos, hemos de amar el trabajo si queremos ser dignos.

Trabajo, o sea, desear hacer el bien y desear hacer las cosas bien. Es decir, desear el Bien. Sólo quien comete la ingenuidad de desearlo acaba creyendo en él. El deseo pide realidad, y la realidad es aquello de cuya existencia estoy convencido. Quien tiene la ingenuidad de desear nada menos que *el Bien*, puede muy bien llevarse la sorpresa de encontrarlo, de creer en Él al experimentar su realidad. Y a esa dignidad se nos invita.

## LA NATURALEZA DRAMÁTICA DE LA VIDA: LAS SOCIEDADES LIBERALES Y LOS FUNDAMENTOS DE LA DIGNIDAD HUMANA

Por DAVID L. SCHINDLER

Decano del Instituto Juan Pablo II para los Estudios de Matrimonio  
y Familia de la Universidad Católica de América (Washington)

La vida y la acción humanas alcanzan su integridad sólo en la medida en que son dramáticas, y a fin de cuentas son verdaderamente dramáticas sólo en tanto en cuanto suponen plenamente su condición de criaturas ante Dios. La encíclica de Juan Pablo II *Evangelium vitae* habla de un combate de nuestro tiempo entre el bien y el mal, entre una «cultura de la vida» y una «cultura de la muerte» (EV 28). Este combate parece que sugiere la idea de un drama. Sin embargo, mi tesis es que, aunque hay mucho movimiento y ruido, y a veces gran violencia en las sociedades democráticas de hoy, no existe virtualmente ningún drama, y precisamente es la ausencia de drama lo que revela la naturaleza de la deriva de nuestras sociedades hacia la cultura de la muerte.

### 1

Comencemos por unas sencillas aclaraciones etimológicas. En sentido literal la palabra «drama», en griego, significa hecho o acción. Pero en el uso común el término se refiere a una vida o a una representación teatral cuyas tensiones y conflictos atizan la imaginación y suscitan pasiones. No es posible separar claramente ambos significados: porque realmente no estamos dispuestos a calificar de «humana» una acción que esté privada de pasión, dinamismo y profundidad.

El término «vida», bien entendido, indica algo más que la simple existencia física. Como sabemos por Aristóteles, significa un poder ordenado que procede de dentro, un poder cargado de interioridad y profundidad. Este poder interior permite esa riqueza e intensidad

características de lo que juzgamos espontáneamente como vivo, en contraste tanto con la aburrida repetición de lo que se mantiene en el ser pero de forma inerte y es en realidad superficial (*super-facies*: en la superficie), como con el movimiento de lo que no es más que una función de fuerzas externas<sup>1</sup>. La vida *humana*, cuya interioridad adopta una forma espiritual, es la que manifiesta la riqueza e intensidad vitales más completas de entre todos los seres vivos.

El término «pasión» procede del latino *patior*, que significa sufrir, padecer, experimentar, permitir, y deriva a su vez del griego πάσχω, en el sentido de recibir una impresión externa, de sufrir un mal, y de «padecer» como opuesto a hacer. El término «interior» viene del latín interior, que significa «interno» o también, «desde la intimidad» de algo.

Por tanto, son la pasión y el poder interior los que hacen que la vida y acción humanas sean verdaderamente dramáticas. Pero, concretamente, ¿qué es lo que otorga su contenido sustantivo a la pasión y al poder interior?

Ser una criatura implica, *eo ipso*, mantenerse en relación con Dios que «pide» y presupone un «espacio» dentro de lo más profundo y original de la criatura, que emerge desde su misma raíz. La acción humana es una *pasión* porque en su raíz se encuentra un transcurso de esta relación con Dios que se nos viene *dada* original y anteriormente. La vida humana es un hecho de poder interior por la misma razón: porque es sobre todo la vivencia de una relación que viene *de dentro*: una relación que, en palabras de San Agustín, es más íntima a nosotros que nosotros mismos y alcanza las mayores alturas, trascendiéndonos infinitamente<sup>2</sup>. En resumen, pasión e interioridad nos revelan lo más profundo de cuanto caracteriza nuestra apertura

<sup>1</sup> Por supuesto, ningún ser del cosmos carece por completo de un poder interior. Al contrario, todos participan analógicamente en una especie de interioridad (metafísica) en virtud de la creación. Cf., entre otros, el trabajo de KENNETH L. SCHMITZ, *The Gift: Creation* (Marquette University Press, Milwaukee 1982).

<sup>2</sup> Dios es «más íntimo a mí que mi yo más íntimo [*intimior intimo meo*] y más alto que mi mayor altura» (San Agustín, *Confesiones*, 3:6). En palabras del Aquinate, «Dios está en todas las cosas, y en la más profunda intimidad (*intime [magis intimius]*)», (*ST I*, 8, 1). En otro lugar, Tomás de Aquino añade que «todos los seres con conocimiento conocen a Dios implícitamente [*implicite*] en cualquier cosa que conocen», y naturalmente tienden implícitamente a Dios en todo fin que buscan o desean: así, afirma la tesis de Agustín de que «todo lo que puede amar, ama a Dios [*Deum diligit quidquid diligere potest*]» (*De Veritate*, 22, a.2).

de criaturas al infinito. Ambas nos muestran la capacidad humana receptiva de la relación con Dios.

Con las palabras sintetizadoras del *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia Católica* del pontificado de Juan Pablo II, «la esencia y la existencia del hombre están constitutivamente relacionadas con Dios». Esta relación «no llega, por tanto, en un segundo momento ni se añade desde fuera. Toda la vida del hombre es una pregunta y una búsqueda de Dios [...] Entre todas las criaturas del mundo visible, en efecto, sólo el hombre es “capaz de Dios” (*homo est Dei capax*)»<sup>3</sup>.

En otro lugar, Juan Pablo II dice que «al crear a la raza humana a su propia imagen [...] Dios inscribió en [...] el hombre y la mujer la vocación, y así la capacidad y la responsabilidad del amor y la comunión. El amor es, por tanto, la más fundamental y originaria vocación de todo ser humano»<sup>4</sup>. La vida y la libertad se encuentran inextricablemente unidas en esta vocación al amor (EV 95), de modo que, «lejos de alcanzarse en la ausencia de relaciones, la libertad existe verdaderamente sólo cuando los lazos recíprocos [...] unen a las personas» (CDSI 199, citado de la Congregación de la Doctrina de la Fe, instrucción *Libertatis conscientia*, 26)<sup>5</sup>.

Todo lo que tengo que decir respecto a la naturaleza de la vida humana como drama se deduce de esta comprensión de la criatura como *capax Dei et alterius*, y del hecho de que esta capacidad de su condición creada «puede ser ignorada u olvidada, pero [...] nunca [...] eliminada» (CDSI 109); y en relación a la cual, por tanto, ningún acto de inteligencia o de libertad puede ni por un momento ser neutral. Mi intención es comentar qué significa esto y por qué nos con-

<sup>3</sup> CDSI 109. Sobre la naturaleza del espíritu (ser personal) como capacidad de relación, véase JOSEF PIEPER, «The Philosophical Act», en *Leisure the Basis of Culture* (Mentor, New York 1963).

<sup>4</sup> JUAN PABLO II, *Go in Peace: An Enduring Gift of Love* (Loyola Press, Chicago 2003) 211.

<sup>5</sup> Por eso el compendio afirma «la sociabilidad constitutiva del ser humano» (CDSI 37). Para ilustrar lo que hemos propuesto en la sección 1, confróntese los comentarios del cardenal Ratzinger sobre la naturaleza de la autonomía de la criatura, la libertad humana como libertad compartida, sobre el ser humano como apertura al infinito-Dios, y sobre el hecho de que el martirio (ver EV 90) nos muestra «a la vez, el sendero para comprender a Cristo y para entender lo que significa ser hombre» (con lo que se revela lo que en último término supone lo que hemos llamado la naturaleza dramática de la vida) (cardenal JOSEPH RATZINGER, «The Renewal of Moral Theology: perspectives of Vatican II and *Veritatis splendor*», *Communio: International Catholic Review*, 2 [verano de 2005] 357-368; cita en 366-368).

duce al núcleo del problema de la oposición entre la cultura de la vida y la cultura de la muerte en las sociedades democráticas, como anunció la encíclica *Evangelium vitae*.

Comencemos con una rápida ojeada de la explicación que ofrece la encíclica sobre la deriva de las sociedades democráticas hacia la cultura de la muerte, fijándonos en las causas radicales de esta deriva.

## 2

1. El capítulo primero de la encíclica analiza las luces y sombras de la situación cultural contemporánea sobre la vida humana. Hay muchas iniciativas que son signo de esperanza. La democracia, hoy, sin embargo, en la medida en que está ligada al relativismo, amenaza con invertir su supuesta defensa de los «derechos» y convertirla paradójicamente en una especie de libertad totalitaria «del fuerte sobre el débil» (19-20).

a) En el origen de esta inversión de derechos aquí señalada, la *Evangelium vitae* encuentra dos tendencias problemáticas. La primera es una concepción de la libertad centrada en el yo (13), con diversas características: un falso concepto de subjetividad, «que reconoce como sujeto de derechos sólo a la persona que goza de completa o al menos incipiente autonomía y que se despega de una situación de total dependencia de otros» (19); una tendencia a identificar «dignidad con capacidad de comunicación verbal y explícita, o al menos perceptible» (19), con la consiguiente pérdida del «lugar en el mundo para cualquiera que, como el no nacido y el moribundo [...] sólo puede comunicarse por el silencioso lenguaje de la profunda comunicación afectiva» (19); en una palabra, el error de no entender que «la libertad posee una dimensión relacional intrínseca» (*quae essentialis necessitudinis rationem secum fert*) y un «vínculo esencial con la verdad» (*constitutivum veritatis vinculum*) (19) <sup>6</sup>.

<sup>6</sup> Tal como explica el resumen vaticano de la *Evangelium vitae*: la peculiar inversión de derechos de la democracia resulta de una noción de libertad «que se concibe como desconectada de cualquier referencia a la verdad y al bien objetivos, y que se afirma a sí misma [...] sin el vínculo constitutivo de la relación con las demás personas» («The Vatican Summary of *Evangelium vitae*», 1 [*Origins*, 24, n.42, 6 de abril de 1995, p.728]).

b) Junto a este concepto deficiente de libertad, constituye una amenaza incluso más profunda el «eclipse del sentido de Dios y del hombre» (21). Como afirma el Concilio Vaticano II, «cuando se olvida a Dios, la criatura misma se torna incomprensible» [*Gaudium et spes*, 36]» (21). El resultado de este olvido es que el hombre «ya no capta el carácter «trascendente» de su «existencia como hombre». Ya no considera la vida como un espléndido don de Dios [...]. La vida se convierte en una mera «cosa», que el hombre reclama como propiedad exclusiva, completamente sometida a su control y manipulación» (21). El hombre «sólo se ocupa en “hacer” (*faciundi*) y usar todo tipo de técnicas (*ad omnes artes se conferens*), se afana en programar, controlar y dominar el nacimiento y la muerte». El principio y el final de la vida, en vez de ser experiencias primarias que exigen ser vividas (*agantur*), se convierten en cosas que son meramente «poseídas» o «rechazadas» (22). «La naturaleza misma, dejando de ser *mater* (madre), se reduce a “materia”, y se somete a toda suerte de manipulación», conforme a «cierto modo de pensar técnico y científico» (22).

En conjunto, «los valores del ser son reemplazados por los del tener» (23). El sufrimiento se rechaza por ser inútil (23). «El cuerpo [...] ya no se considera como la propia realidad personal, signo y lugar de las relaciones con los demás hombres, con Dios y con el mundo. Es simplemente [...] un complejo de órganos, funciones y energías disponibles para usarlas según los únicos criterios del placer y de la eficiencia» (23). Así, «el criterio de la dignidad personal [...] queda reemplazado por la eficiencia, la funcionalidad y la utilidad: los otros seres humanos no son valorados por lo que «son», sino por lo que «tienen, hacen y producen». Es la supremacía del fuerte sobre el débil» (23).

c) La *Evangelium vitae* sintetiza así la respuesta necesaria ante estas peculiares tendencias de la cultura de la muerte:

Es esencial pues que el hombre reconozca la evidencia original de su condición de criatura (*originalem perspiciat suae conditionis evidentiam qua creaturae*), que recibe de Dios el ser y la vida como don y tarea (*donum et munus*). Sólo admitiendo esta dependencia innata en su ser (*innatam dependentiam in propria existentia*), el hombre puede desarrollar plenamente su libertad y su vida y, al mismo tiempo, respetar en profundidad la vida y libertad de las demás personas [desde sus raíces (*radicitus*)]<sup>7</sup>. Aquí se manifiesta ante todo

<sup>7</sup> La libertad propia de las criaturas es una «libertad donada, que ha de ser acogida como una semilla y cultivarla con responsabilidad» (CDSI 138, citado de la *Veritatis splendor*, 86).

que «el punto central de toda cultura lo ocupa la actitud que el hombre asume ante el misterio más grande: el misterio de Dios» (*Centesimus annus*, 24). Cuando se niega a Dios y se vive como si no existiera [...], se acaba fácilmente por negar o comprometer también la dignidad de la persona humana y el carácter inviolable de su vida (EV 96).

2. Ahora bien, parece necesario tamizar la afirmación de la EV sobre el vínculo entre los rasgos característicos de la cultura de la muerte y la falta de relación de la libertad humana con Dios y con los demás en Dios. En Estados Unidos, por ejemplo, y por tanto al menos en una sociedad liberal (la anglo-americana), siguen dándose evidencias estadísticas de una muy elevada tasa de creencia en Dios (hasta un 90 por 100); y también parece elevada la disposición de la sociedad americana para ayudar a los necesitados. A pesar de que son abundantes y crecientes los síntomas de la cultura de la muerte tal como los describe la EV, conviven con la sincera creencia en Dios de los estadounidenses y su generosidad desinteresada.

Volviendo a nuestros comentarios del principio, podemos anticipar que el tamiz necesario para aclarar el argumento de la EV consiste en el carácter del drama, con sus presupuestos de pasión e interioridad. La ausencia de Dios correlativa con la cultura de la muerte, en otras palabras, es en primera instancia un asunto de calado ontológico, no una cuestión de intenciones morales. El problema estriba en la *indiferencia ontológica* de los conceptos liberales de razón y de libertad, una indiferencia que se manifiesta en la incapacidad para tener en cuenta la naturaleza *constitutiva* de la relación del hombre con Dios (y con las demás personas) y, por tanto, las consecuencias que tiene el *origen* y el destino de criatura en y para la razón y la libertad en cada uno de sus actos.

Mi tesis, al hilo de la EV, se resumiría diciendo que la auténtica dimensión del problema al que nos enfrentamos en la creciente cultura de la muerte de las sociedades liberales se percibe sólo en tanto en cuanto nos damos cuenta de que la ausencia de Dios es un fenómeno que se produce precisamente *dentro* de lo que, en otro sentido, se puede considerar una sincera religiosidad y preocupación por la justicia social por parte de la mayoría de las personas que componen algunas de esas sociedades (al menos en América).



Nos preguntamos, entonces, dos cosas: ¿cuáles son las condiciones clave a tener en cuenta para mostrar la verdadera profundidad ontológica de la razón y de la libertad?; y ¿qué camino suele seguir el liberalismo para despreciar o negar esas condiciones?

### 3

1. En primer lugar, nuestro ser surge como un don: siempre y *ante todo* nos ha sido *dado* por Dios, y de hecho por otros en Dios. Por eso la vida y acción humanas, en sus más íntimas naturaleza y destino son —y están llamadas a ser— *respuestas* a este don de amor que consiste en que Dios nos ha amado primero, y ciertamente, en Jesucristo, que nos amó hasta la muerte (cf. CDSI, 39). Todo lo que hay que decir sobre la naturaleza dramática de la vida deriva de este significado constitutivo-original de la vida y acción humanas que son *respuestas* a una relación iniciada y mantenida por Dios en Jesucristo.

2. En segundo término, esta relación con Dios que él mismo nos ofrece está destinada a perdurar por siempre, y solicita a la criatura *una respuesta perpetua de amor*. Por eso Joseph Ratzinger ha afirmado que «el mundo es creado con orden como prueba de la Alianza con la que Dios se compromete con el hombre». El mundo «es creado, por así decirlo, de acuerdo con la estructura interna de la Alianza [...], y de la Torá [...] para ordenar [ya] la Alianza y el matrimonio<sup>8</sup>. Así que podemos afirmar que la libertad de la criatura realiza su propia subjetividad sólo como ya ligada objetivamente a Dios (y a otras criaturas en Dios). Este lazo objetivo es una unión de amor, a la manera de un amor esponsal<sup>9</sup>, y su naturaleza «obligatoria» nos llega como un don que pide respuesta, como una llamada que nos atrae. La libertad de la criatura, en su más profunda realidad, no es una subjetividad indiferente ni arbitraria, ni su vinculación objetiva a otra realidad es una simple imposición externa. Esta dualidad —dual unidad— de libertad subjetiva y objetiva atadura a otro encuentra su sentido en el amor con que Dios Creador siempre nos ama primero, y este amor está destinado —en mutuo aunque

<sup>8</sup> JOSEPH RATZINGER, *God and the World* (Ignatius Press, San Francisco 2002) 113. Trad. en esp., *Dios y el mundo: creer y vivir en nuestra época* (Galaxia Gutenberg, Barcelona 2005).

<sup>9</sup> Cf. *Deus caritas est*, 3, 11, 13.

radicalmente asimétrico modo de parte del Creador y de la criatura— a unirnos por siempre.

En una palabra, la libertad en la criatura se ordena por su estructura más íntima a la Alianza iniciada por Dios que demanda una respuesta por parte de la criatura bajo la forma de lo que podríamos llamar una promesa.

(La naturaleza del drama, entonces, se basa en la fructuosa tensión implícita en la coincidencia constitutiva de esta subjetividad que sigue siendo inherentemente libre y el lazo objetivo de la subjetividad con otro, en último término, con Dios)<sup>10</sup>.

3. Pero todo esto sólo se realiza en la Nueva Alianza que comenzó con Jesucristo. El don firme del amor divino adquiere una nueva forma en y por el don de su propio ser en Jesucristo. Este don se manifiesta luego en la Iglesia sacramental de Pedro, con la que se consolida la infalible presencia de Dios en la historia. La nueva iniciativa de Dios en Jesucristo recibe la nueva respuesta de la criatura en María, cuya naturaleza y profundidad se manifiestan en su *fiat* espousal, que a su vez se transforma en su *Magnificat* y la hace la *theotokos*: la Madre que trae a Dios al mundo.

Aquí aprendemos, por tanto, el significado completo de la iniciativa divina en su alianza con la creación: y es que ésta implica la entrada de Dios mismo en la historia y su permanencia constante hasta su abandono sufriente en la Cruz; y vemos la promesa que responde a esta nueva iniciativa en la alianza: que implica un *fiat*, una pasión tan receptiva que produce el alumbramiento de Dios, como si diese al mismo Dios como respuesta a Dios. Y aprendemos el significado completo de este intercambio entre Dios y la criatura en Jesucristo y en María en y por la Iglesia sacramental petrino-mariana que asegura un intercambio —efectivo y apasionado— vivo sin desmayo a lo largo de la historia.

Mi idea en síntesis es que la verdadera pasión y el poder interior de la criatura puede verse y realizarse sólo en términos de esta nueva Alianza y Promesa encarnada en Jesucristo, María y la Iglesia sacra-

<sup>10</sup> Tanto el sujeto libre como eso a lo que está constitutivamente él atado (Dios), sostienen cada cual —de forma radicalmente dispar (*maior dissimilitudo*)— una infinita profundidad al mantener su intención de seguir atados juntos libremente y por siempre. Lo que propiamente llamo drama, en síntesis, tiene su origen ontológico en la duradera profundidad y en la fructífera tensión presupuesta en la simultánea unidad-en-dualidad del sujeto (yo) y el objeto (otro) del acto libre.

mental-mariana. Sólo aquí aprendemos el sentido radical del drama que caracteriza la vida y acción humanas: del hecho de que, como criaturas, *somos libremente-responsables (esponsalmente) dirigidos hacia el Dios pleno con todo nuestro ser, de una forma que incluye a toda la creación, y por siempre.*

Es el drama en este sentido lo único que, al final, nos muestra la verdad del nexo entre la libertad y el vínculo recíproco y constitutivo con Dios y con los demás que la EV subraya como el presupuesto que sostiene la *dignidad incondicional* de la persona humana. A decir verdad, sólo aquellos que viven dentro de la Alianza —en el seno de la Iglesia sacramental-mariana— comprenderán esta relación con todas sus implicaciones. Volveré después sobre este asunto. Pero es crucial ver aquí, siguiendo la EV, que la vocación sobrenatural a compartir la vida de Dios y el Evangelio de la vida que hunde sus raíces en esa vocación halla «un profundo y persuasivo eco en el corazón de cada persona, sea o no creyente» (EV 2)<sup>11</sup>. Como dice la encíclica, «creado por Dios, [...] el hombre tiende naturalmente a Él. Al experimentar la aspiración profunda de su corazón, todo hombre hace suya la verdad expresada por San Agustín: «Nos hiciste, Señor, para ti y nuestro corazón está inquieto hasta que descanse en ti» (EV 35)<sup>12</sup>.

<sup>11</sup> «Incluso en medio de dificultades e incertidumbres, toda persona [...] puede, con la luz de la razón y la acción escondida de la gracia, llegar a reconocer en la ley natural escrita en el corazón (cf. Rom 2,14-15) el valor sagrado de la vida humana desde su mismo comienzo hasta su final [...]» (EV, 2).

<sup>12</sup> La cuestión que aquí se plantea está hermosamente resumida en el comentario del cardenal Ratzinger (papa Benedicto XVI) subsiguiente a la cita de Rom 2,14-15: «Encontramos una formulación impactante de la misma idea en la gran regla monástica de San Basilio: “El amor de Dios no se basa en cierta disciplina que se nos impone desde fuera, sino que es como una capacidad y más aún una necesidad o elemento constitutivo de nuestro ser racional”. Basilio emplea una expresión que llegó a ser importante en la mística medieval, y es la “chispa del amor divino innato en nosotros” [*Regulae fusius tractatae, Resp. 2: 1*]. Inspirado en la teología joánica, Basilio sabe que el amor consiste en la guarda de los mandamientos. Por eso la chispa de amor que poseemos como criaturas de Dios significa lo siguiente: “Hemos recibido de antemano la capacidad y la voluntad para cumplir todos estos mandamientos divinos [...] No son algo que se nos impone desde fuera”. Agustín presenta el núcleo sencillo de esta verdad cuando escribe que “no seríamos capaces de juzgar que una cosa es mejor que otra si no hubiese sido impresa en nosotros una comprensión elemental del bien” [*De Trinitate, 8.3: 4*].

De acuerdo con esto, el primer nivel del fenómeno de la “conciencia”, que podríamos denominar *nivel ontológico*, significa que nos ha sido otorgada una especie de memoria primaria del bien y de la verdad (que son idénticos). Hay en el hombre, creado a imagen de Dios, una tendencia existencial inherente hacia lo que está en sintonía con Dios. Gracias a su origen, el ser del hombre está en armonía con algunas cosas y no con otras. Esta memoria de su origen, derivada del hecho de que nuestro ser está constitutivamente en relación con Dios,

Lo que sostengo, siguiendo la EV, es que las sociedades liberales, en virtud de sus conceptos neutrales de libertad y razón, dejan de lado esta inquietud llena de altibajos de pasión y poder interior, y el drama que esto implica. En una palabra, en el liberalismo, incluso en su mejor lectura, no existe el sentido de un yo que sea constitutiva y estructuralmente *capax Dei et alterius*. ¿Por qué?

#### 4

En primer lugar, debe quedar claro, por lo dicho antes, que el problema aquí identificado sobre la naturaleza de la vida y de la acción humanas se debe manifestar allí donde el liberalismo adopta su forma más característica y donde pervive con más fuerza, no donde está más debilitado, y, por tanto, no se percibe únicamente en manifestaciones extremas como el aborto, la investigación con células madre embrionarias u otras similares. El problema fundamental, dicho de otra forma, estriba ante todo en los presupuestos que generan la especial vulnerabilidad que tienen las sociedades democráticas ante esos males morales. Por tanto, debemos fijarnos primero en las características de estas sociedades y en sus mayores logros, que son, posiblemente, los derechos humanos y la tecnología. Podemos comprender bien en qué sentido constituyen avances auténticos del espíritu humano —y enfatizo que realmente lo *son*— sólo en la medida en que entendemos el sentido en que estas conquistas, en su característica forma liberal (también y simultáneamente), significan una *ausencia ontológica* de Dios.

1. Para el liberalismo, el yo se entiende como *desligado* y por tanto *indiferente* hacia los demás. El yo construye o crea la relación con los otros, la cual no le viene ya (constitutivamente) dada con su ser. La relación con los demás es primero y ante todo un asunto de libertad, concebida como una simple elección, el ejercicio de una opción por parte del yo, incluso si el liberalismo, en el mejor de los casos, señala la importancia de esa elección. Consecuente con estas ideas, concibe las exigencias del yo a los demás como ontológica-

es [...] un sentido interior, una capacidad de reconocimiento tal que el receptor del mensaje reconoce en sí mismo un eco de lo que se le dice. Si no se oculta él a sí mismo, llega a darse cuenta: *este* es el fin al que tiende todo mi ser, *allí* es adonde quiero llegar».

mente preferentes frente a las exigencias de los demás al yo. Los derechos, en definitiva, se entienden ante todo como una reivindicación de protección ante los demás, como una petición de inmunidad respecto de cualquier posible (indebida) influencia ajena, la cual sólo se ve, *ea ipsa*, como una invasión arbitraria, es decir, en principio intrusiva y propensa a la coerción.

Ciertamente hay algunas concepciones liberales de los derechos —por ejemplo, la de Thomas Jefferson— que relacionan su noción de derecho con un Creador, e insisten —precisamente— en que los derechos nos han sido otorgados por el Creador de forma inalienable. Pero la pregunta pertinente es si incluso estas nociones liberales de los derechos, que reconocen a Dios como fuente, tienen en cuenta que el acto fundamental de la criatura como tal acontece *en el interior* de un original ofrecimiento divino de amor que siempre «ata» a la criatura y a los otros por el amor. El acto de la criatura en su nivel más profundo es siempre por naturaleza una respuesta, y ese acto no puede sino iniciarse, en sentido radical y no obstante inconsciente, como un acto de amor obediente y de obediencia amorosa. Se sigue, en expresión de la EV, que «el ser y la vida [son] un don y una tarea» [*donum et munus*] (96). Los derechos brotan de las «exigencias» implicadas en este don y tarea, y se entienden «adecuadamente» sólo en el seno de estas exigencias<sup>13</sup>. No conozco ninguna noción liberal de los derechos que suscriba adecuadamente este orden de prioridad.

Todo esto no implica ninguna merma de la importancia de los derechos. La cuestión es simplemente que es la llamada constitutiva a un servicio centrado en los demás el requisito del derecho del yo a todas esas condiciones que son necesarias precisamente para cum-

<sup>13</sup> Adviértase, por ejemplo, cómo se concibe la noción de derecho en la siguiente afirmación: «Así, el trabajo es primariamente un derecho porque es un deber que surge de las relaciones sociales de la humanidad. Expresa la vocación de servicio y solidaridad de la humanidad» (JUAN PABLO II, *Go in Peace*, 193). «El Concilio Vaticano II reafirma la doctrina católica tradicional que sostiene que el hombre y la mujer, como criaturas espirituales, pueden conocer la verdad y, por tanto, tienen el deber y el derecho de buscarla» (cf. *Dignitatis humanae*, 3) (Benedicto XVI, Ángelus en la Plaza de San Pedro, el 4 de diciembre de 2005, en el 40 aniversario de la *Dignitatis humanae*). Debemos subrayar que es la capacidad y el deber de buscar la verdad sobre Dios, y no la inmunidad de coerción, lo que conforma más básicamente la naturaleza del derecho de libertad religiosa, incluso si esta capacidad y deber requieren por principio tal inmunidad.

plir esta llamada al servicio <sup>14</sup>. Nuestro razonamiento no se dirige, por tanto, a negar los derechos, sino únicamente a desentrañar el sentido en que éstos, dentro de la interpretación liberal dominante, son a la vez el signo y la causa de la *ausencia ontológica* de Dios y de los demás en el sujeto.

Por supuesto, la libertad de la criatura deja al yo el poder de rechazar su subordinación ontológica primigenia a Dios y a los demás. Sin embargo, resulta crucial ver que esta libertad no es y no puede ser, ni por un momento, indiferente al don de Dios (y de los otros) que pide respuesta: porque la propia condición del ejercicio de la libertad es esa relación original con Dios, incluso si se ignora o se niega. De hecho, la proclama de una indiferencia originaria en la actividad libre del sujeto ya implica una equivocada prioridad de la *auto*-afirmación, una (re-) concentración del poder electivo en un sujeto que se concibe ahora, *eo ipso*, desvinculado de la iniciativa (atractiva) de Dios que siempre y anteriormente libera la libertad subjetiva en el ser.

Se puede aclarar la importancia de lo que algunos quizá consideren una limitación arcaica si consideramos ahora la creación y el «pecado original» de Adán y Eva. Lo que transforma el acto libre de Adán de una imagen de Dios (de la creatividad de Dios) en un pecado contra Dios es precisamente su indiferencia original hacia el orden creado instaurado por Dios. Con su indiferencia Adán rompe la comunidad original que le unía no sólo a Dios, sino también a Eva y a todas las criaturas. Por no tener en cuenta la exigencia constitutiva del otro *en* el acto original del yo, es decir, por su precipitada, y precisamente des-obediente afirmación de sus derechos ante la creación, Adán instaura la ausencia original de Dios que genera la primera cultura de la muerte <sup>15</sup>.

<sup>14</sup> Esto no significa que el sujeto de derechos no lo sea por su propia identidad sustancial. Más bien quiere decir que el sujeto, en su identidad sustancial, está originalmente constituido como y para dar respuesta (a Dios y a los demás).

<sup>15</sup> Léase al cardenal Ratzinger en *A New Song for the Lord: Faith in Christ and Liturgy Today* (Crossroad Publishing Company, Nueva York 1996): «En el relato de la Caída se ve lo que aparece cuando uno acepta la oferta de poder que hace Satanás. El poder se percibe como lo contrario a la obediencia y la libertad como antagónica de la responsabilidad [...]» (44). Y sigue: «El poder del ser no es el poder de uno mismo, sino el poder del creador» (45). Sobre el poder de Jesús, el cardenal Ratzinger cita a Guardini: «Toda la existencia de Jesús es una transformación del poder en humildad [...] en obediencia a la voluntad del Padre. Para Jesús, la obediencia no es secundaria, sino el núcleo de su ser [...]» (42). Edición en español: *Un nuevo canto para el Señor* (Sigueme, Salamanca 2005).

Debemos afrontar con todas sus consecuencias la paradoja que implica el razonamiento anterior: la defensa liberal de los derechos individuales presupone una indiferencia ontológica-original del sujeto hacia los demás, que conduce a una dinámica interna por la que se conculca la protección universal *pretendida* en la misma defensa. Contra las mejores intenciones morales propias del liberalismo, tal indiferencia encarna una lógica que antepone al «fuerte» frente al «débil», esto es, del «independiente» sobre el «dependiente». No logra reconocer la dependencia ontológica de *todo sujeto* ante Dios y ante los demás, la única que despliega una verdadera fuerza y justifica la dignidad incondicional de todo hombre, incluso, de forma especial, de los «débiles» y los «dependientes».

En consecuencia, las democracias occidentales, que han logrado emparar sus culturas con estas concepciones liberales de los derechos, tenderán por su lógica interna a volver incluso con más intensidad a los totalitarismos del fuerte sobre el débil (y ciertamente, por eso también a dictaduras del relativismo cada vez más puras).

2. Volvemos, por tanto, al significado liberal del orden inteligente entendido como primariamente tecnológico. (Algunos dicen que la tecnología es la ontología de la modernidad.)

Otra vez nuestra atención no se centra sobre todo en las desviaciones morales prácticas de la (bio)tecnología, como la clonación o la fecundación artificial, sino en presupuestos más hondos del liberalismo que generan antes que nada la vulnerabilidad ontológica respecto de esas prácticas y que por eso se presentan ya como *conquista* de la tecnología. Consideremos, por ejemplo, los rasgos de orden implicados en ciertos avances de la sociedad liberal en sus medios de comunicación, como los teléfonos móviles, Internet, los periódicos, la televisión y otros.

Estos medios invitan a una comunicación que tiende a la extroversión (a mirar afuera) y a la superficialidad (a quedarse en la superficie). La experiencia se entiende como adquisición y manipulación de bits de información de acceso digital, o como el hallazgo de «partes» fragmentadas, cuya adición instantánea no produce más que «todos» fragmentados. Es la experiencia sin sentido común; la extensión sin intensidad; la dispersión en una «vaga infinitud» de presencias superficiales que se suceden sin fin, tan distinta de esa «infinitud cabal» de alturas y profundidades. Y muchas cosas más.

En resumen, estos medios de comunicación promueven por su lógica interna la dispersión: una incapacidad para la atención paciente necesaria para que el yo se relacione íntegramente con los demás en su propia integridad.

No es ni mucho menos accidental que el acto característico de la sociedad liberal sea un acto de consumo y que su modo de intercambio más típico sea el comercial.

Una objeción típica es, por supuesto, que no importa la lógica interna de los instrumentos mencionados, porque lo que cuenta al final es cómo decidimos usarlos. Por limitaciones de tiempo, sólo puedo recordar aquí que mi tesis es que, *en la medida* en que la experiencia de la realidad de nuestra cultura está mediatizada por estos instrumentos, nuestro modo de pensar y de comportarnos se encontrará progresivamente incapacitado para una relación genuina inmanente-trascendente con Dios y con los demás <sup>16</sup>. (La tecnología comporta un cambio simultáneo en el objeto y en el sujeto de la experiencia.)

Me atrevería a decir que casi se puede definir el liberalismo propiamente como un Trastorno por Déficit de Atención (TDA).

Al comienzo de este artículo me refería a un tipo de movimiento y ruido que indica no tanto la presencia cuanto la ausencia de auténtico drama. La falta de aprecio de la sociedad liberal por la paciencia y el silencio necesarios para cualquier acción o discurso humano verdaderamente dramáticos se expresa ella misma —ante la evidencia del dolor y la exigencia de sacrificio personal— en la marginalización hasta su desaparición de aquellos que no pueden actuar ni comunicarse, fundándose en los derechos e intereses de los que sí pueden. *Tenemos que entender hasta qué punto la seguridad de los propios derechos en la cultura liberal es casi coextensiva con la capacidad de quejarse y moverse* <sup>17</sup>.

3. Pero además, entonces, el núcleo de mi argumentación anterior al hilo de la EV era que la relación de la criatura con Dios y con

<sup>16</sup> También llamamos la atención aquí sobre el ingente gasto de tiempo, recursos y energía necesarios para producir tales instrumentos: y lo que este gasto implica en cuanto a hábitos intelectuales y ontológicos (teológicos, antropológicos, espirituales), que son prioritarios en una cultura.

<sup>17</sup> Véase, por ejemplo, la afirmación citada antes de la EV, que señala la tendencia actual a equiparar «la dignidad con la capacidad de comunicación verbal y explícita, o al menos perceptible» (19).



los demás, que ha de responder adecuadamente a los derechos liberales y al orden tecnológico, sólo puede concebirse y cumplirse finalmente en la medida en que esa relación se sostiene en la Nueva Alianza inaugurada por Jesucristo, en y a través de su Iglesia mariano-petrina. La consecuencia de mi planteamiento, en otras palabras, es que la ausencia de Dios manifiesta en las nociones liberales sobre la libertad y los derechos y en el orden tecnológico racionalizado no puede sino presuponer y promover —de forma notable— la ausencia efectiva de una Iglesia sacramental-mariana.

Esta ausencia efectiva presenta al menos dos formas. La primera es que en la sociedad liberal estadounidense no hubo, desde luego, una Iglesia sacramental-mariana que desde el principio conformase los rasgos dominantes del pensamiento, la acción social y las instituciones. Max Weber acertó a ver que la diferencia esencial entre el calvinismo —en la forma puritana que prevaleció en Norteamérica— y el catolicismo consistía en la supresión puritana del sacramento, especialmente el de la Penitencia, aun cuando él mismo no llegó a explicar todas las consecuencias de esta diferencia<sup>18</sup>. Esto significa que el puritanismo no reconoció una presencia de Dios efectivamente infalible (petrina) en la historia, ni una respuesta mariana siempre sostenida que activara, por parte de la criatura, esa presencia efectiva infalible. El puritano, por tanto, nunca ha podido estar seguro de su salvación, de la eficacia de la relación redentora de Dios hacia él. Nunca podría estar cierto de que esa relación se daba realmente. Desde luego, esto no quiere decir que el puritano creyese que él tuviese que construir esta relación. Implica, sin embargo, que debía verse a sí mismo como individuo, mirar su comportamiento individual para encontrar signos de la acción redentora de Dios en él. El resultado es una lógica en que la *sola fide* se invierte por completo y lleva a enfatizar en el hombre la actividad mundana racionalizada, para considerar la propia vida como un *signo* de la presencia efectiva del acto redentor de Dios.

Es indudable que los puritanos no negaban la Alianza. El asunto es simplemente que, con la supresión del sacramento petrino y la actitud de respuesta mariana, y por tanto con la pérdida del siem-

<sup>18</sup> MAX WEBER, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (Alianza Editorial, Madrid 2001).

pre-dispuesto, efectivo-histórico acto de Dios primigenio, la libertad de la alianza tiende a convertirse por parte del hombre en un simple contrato, incluso aunque esta libertad contractual refuerce una concepción individualista de los derechos y una racionalización cartesiano-tecnológica del orden del mundo. Conviene ponderar el nexo entre esta ausencia de una Iglesia sacramental-mariana en Estados Unidos y la indiferencia ontológica que se da en el liberalismo norteamericano en cuanto a la libertad contractual (de derechos individualistas)<sup>19</sup> y a la inteligencia neutra (orden tecnológico)<sup>20</sup>.

En segundo lugar, en tanto en cuanto existe realmente una Iglesia sacramental-mariana en una sociedad liberal, el riesgo es que trate de evangelizar su cultura asumiendo los términos del liberalismo dominante. Es decir, que conciba su tarea sobre todo como un control de los derechos tal y como se presentan en la cultura, y que busque su aplicación en los casos evidentes en que se tiende más a olvidarlos hoy: en los seres humanos justo al comienzo y al final de sus vidas. Sin duda es importante que la Iglesia asuma esta función. El problema, si mi argumentación es acertada, es que ese enfoque de la evangelización deja intacta la noción de derecho que ha hecho vulnerables sobre todo a los seres humanos más «débiles».

Otro riesgo de esta conexión es que (incluso) los propios miembros de la Iglesia sacramental-mariana emprenderán iniciativas evangelizadoras con un estilo que confía desproporcionadamente en los mismos mecanismos que presupone y promociona el modelo liberal-tecnológico de difusión vigente. Considérese la producción de papel, las convocatorias de reuniones, de paneles de expertos, la multiplicación de ministros (y la inflación de carteras ministeriales), todo ello apoyado y azuzado por los faxes, los teléfonos móviles, los ordenadores, los correos electrónicos y los servicios de noticias que a su vez incrementan las montañas de papel, generan reuniones más frecuentes y más largas chácharas de comités. El riesgo, sencilla-

<sup>19</sup> Es individualista en sentido ontológico, no necesariamente psicológico: recuérdese lo que se ha dicho antes sobre la evidente extensión de la fe sincera en Dios y la generosidad de los estadounidenses.

<sup>20</sup> La clave aquí entonces es la carencia, en el puritanismo, de un sentido suficientemente profundo e integrado de los *dones fundamentales* y objetivos de Dios en los órdenes de la creación y de la redención (y de cómo tal pérdida de lo «dado objetivamente» en un orden afecta a la idea de lo que es «dado objetivamente» en el otro); pero esto exigiría un desarrollo ulterior.

mente, es que los esfuerzos evangelizadores de la Iglesia prescindan del viejo clericalismo autoritario para reemplazarlo con un clericalismo melo-democrático propio de la edad de los directivos de Starbucks (clericalismo en forma de habilidades directivas laicas) <sup>21</sup>.

Ciertamente —afirmo de nuevo— es indispensable que defendamos los derechos, y seguramente no podríamos funcionar hoy prescindiendo de medios electrónicos y similares. La cuestión sencilla y fundamental es que necesitamos cambiar desde dentro la comprensión liberal-tecnológica dominante acerca de ellos. ¿Cómo vamos a lograrlo?

## 5

Simplemente manteniendo nuestro ser con su origen y destino de criaturas y como miembros de la Iglesia sacramental-petrina y mariana.

Para ilustrar lo que voy a decir, podemos subrayar dos aspectos importantes aquí implicados.

Lo primero es que necesitamos recuperar el *Dies Domini*, el día del Señor. Necesitamos recuperarlo con su sentido comprensivo tal como se expresa en la Eucaristía y en el *fiat* de María. No sólo como el último o el primer día de la semana, sino como el tiempo presente dentro de cada día. Como insistía el entonces cardenal Ratzinger, debemos recobrar el significado de nuestro ser como creados para la adoración <sup>22</sup>. Hemos de recuperar esa quietud aún inserta en lo profundo de toda acción auténticamente humana y de toda verdadera comunicación, una quietud que, como recuerda Ratzinger, no

<sup>21</sup> Una afirmación del cardenal Ratzinger nos da la clave para evitar el clericalismo: «El verdadero significado de la autoridad magisterial del Papa es que él es el abogado de la memoria cristiana» (*Values in Time of Upheaval*, 95). (Véase arriba la nota 12 para ampliar lo que aquí significa memoria.) Se podría decir entonces que el clericalismo, a la vista de esto y en el contexto de nuestra argumentación, manifiesta comportamientos directivos que no se han integrado suficientemente en la memoria cristiana. Y aquí sirve recordar la perenne afirmación de Ratzinger de que María es la condición previa de la memoria petrina.

<sup>22</sup> «La adoración, entendida en su sentido auténtico, significa que yo sólo soy verdaderamente yo cuando entro en relación [...] La adoración significa [más allá de intereses particulares] ser interiormente uno con aquel que desea que exista como sujeto en relación con él y que me ha dado la libertad precisamente para eso» (RATZINGER, *God and the World*, 111-112; *Dios y el mundo: creer y vivir en nuestra época* [Galaxia Gutenberg, Barcelona 2005]).

consiste en inactividad sino en enterrar las raíces de nuestro ser en la fructífera quietud de Dios <sup>23</sup>.

En palabras de San Ambrosio que cita la EV, cuando Dios descansó de su obra, «descansó en lo íntimo de hombre, [...] descansó en su mente y en su pensamiento» (EV 35). Nuestro descanso en Dios, que a su vez descansa en nosotros, implica todo un programa vital y cultural que debemos desarrollar.

En segundo lugar, y como expresión cabal de nuestra recuperación del *Dies Domini*, se precisa que encarnemos el significado auténtico de la libertad en su orden constitutivo como la verdad de un amor destinado a expresarse en una promesa. Esa promesa adoptó una forma histórica-eclesial en dos estados de vida: la virginidad consagrada y el sacramento del matrimonio. Ambos estados expresan una relación esponsal permanente con Dios, implican el ser completo y —cada uno a su modo— incluyen la relación con el mundo entero. Estos dos estados de vida han tenido siempre, desde luego, una importancia fundamental para la Iglesia y el mundo, pero adquieren una relevancia particular a la luz de la característica tarea misional con la cultura del papa Juan Pablo II y, ciertamente, de la doctrina del Vaticano II sobre la amplia apertura al mundo y el renovado sentido de la vocación temporal-eclesial de los laicos.

a) Respecto al estado de vida célibe: conforme con lo dicho antes, hay especial necesidad de esta forma de virginidad consagrada que entra en lo profundo del mundo y permanece allí (la forma «secular» de la vida consagrada: los institutos seculares), de manera que el significado del hombre como *capax Dei*, como destinado a la adora-

<sup>23</sup> Cardenal RATZINGER, *Co-Workers in the Truth* (Ignatius Press, San Francisco 1992) 338. Léase ese pasaje a la luz de la afirmación tan completa de EV 83:

«Urge ante todo *cultivar*, en nosotros y en los demás, una *mirada contemplativa*. Ésta nace de la fe en el Dios de la vida, que ha creado a cada hombre haciéndolo como un prodigio (cf. Sal 139 [138], 14). Es la mirada de quien ve la vida en su profundidad, percibiendo sus dimensiones de gratuidad, belleza, invitación a la libertad y a la responsabilidad. Es la mirada de quien no pretende apoderarse de la realidad, sino que la acoge como un don, descubriendo en cada cosa el reflejo del Creador y en cada persona su imagen viviente (cf. Gén 1,27; Sal 8,6). Esta mirada no se rinde desconfiada ante quien está enfermo, sufriendo, marginado o a las puertas de la muerte; sino que se deja interpelar por todas estas situaciones para buscar un sentido y, precisamente en estas circunstancias, encuentra en el rostro de cada persona una llamada a la mutua consideración, al diálogo y a la solidaridad.

Es el momento de asumir todos esta mirada, volviendo a ser capaces, con el ánimo lleno de religiosa admiración, de *venerar y respetar a todo hombre* [...].»

ción, puede vivirse de verdad en cada pensamiento y en cada acción, ayudando a cada ser creado y en cada uno de sus rasgos a realizar su verdad más íntima, que conserva su «legítima autonomía» a la vez que se mantiene en relación con Dios.

b) Respecto el estado de vida marital: como «Iglesia doméstica» y como el hogar original de la comunidad humana, la familia desempeña una función fundamental en la revelación del sentido de la libertad como el orden de un permanente y natural lazo de amor que da fruto. La paternidad, la maternidad y la infancia contribuyen cada cual de forma indispensable a completar el significado de la vida como el fructuoso dar y recibir dones. En la familia aprendemos qué significa el valor incondicional —no meramente contraído— del pequeño, el débil y el indefenso. Aprendemos que la verdad, el bien y la belleza se originan en el ser, no en el tener ni en el producir: que no son ante todo actos de consumo ni transacciones comerciales. Entendemos el significado propio del tiempo, el espacio y el movimiento —y de la *techné*— como materias primas del desarrollo paciente y orgánico de la vida y del amor.

### Conclusión

Para concluir diré que el problema cultural de las sociedades liberales —incluida la angloamericana, y a pesar de su sincera religiosidad— es el que se repite siempre en la historia: la ausencia de Dios. Los problemas de la creciente cultura de la muerte en tales sociedades son morales y políticos sólo porque en el fondo son onto-teológicos y espirituales. Por eso Juan Pablo II hizo suya la afirmación de que «el siglo veintiuno será religioso o no será en absoluto»<sup>24</sup>. La clave de nuestra argumentación ha sostenido que la acción humana sólo llega a ser dramática penetrando a fondo en la vida hasta llegar al encuentro de la Fuente divina del ser, al eco del *fiat* mariano y el canto del *Magnificat* que brota del centro de la criatura humana<sup>25</sup>, un encuentro que debe desarrollarse como un completo modo de vida<sup>26</sup>. La pasión, la interioridad y Dios viven y mueren juntos, y es

<sup>24</sup> JUAN PABLO II, *Cruzando el umbral de la esperanza* (Plaza y Janés, Barcelona 1995).

<sup>25</sup> Cf. MAURICE ZUNDEL, en *Magnificat*, 27. Marzo de 2006, p.375.

<sup>26</sup> Véase a este respecto los comentarios de Ratzinger sobre el martirio en la nota 5.

la ausencia de los tres —y la ausencia de drama en este sentido— lo que explica fundamentalmente la deriva de las sociedades democráticas hacia una cultura de la muerte.

En una palabra, es el drama evocado por la belleza de Dios que sufre en Jesucristo, el único que puede salvar el mundo.

## LAS CONDICIONES DIGNAS DE LA FAMILIA HUMANA

Por GIORGIO VITTADINI  
Presidente de la Fundación para la Subsidiariedad (Italia)

Mi conferencia constará de tres partes: en la primera quisiera poner de relieve cómo la raíz de la subsidiariedad está en la experiencia religiosa del hombre. En la segunda parte voy a tratar de explicar qué significa la subsidiariedad, y en la tercera, cuáles son sus fundamentos en la sociedad moderna.

Ésta será la forma en la que desarrolle el tema de esta conferencia, *Las condiciones dignas de la familia humana*, porque hablar de dignidad humana requiere en primer lugar plantearse cuáles son las condiciones dignas de la familia humana, y recuperar el significado del concepto «experiencia elemental del hombre» de una forma no relativista, al contrario de lo que ha hecho el empirismo moderno.

Don Giussani, que es el fundador del movimiento Comunión y Liberación, movimiento católico del que yo formo parte, reinterpretó el término «experiencia humana», experiencia elemental del hombre, de forma no relativista. Don Giussani sostiene que la «experiencia elemental» es el conjunto de exigencias y evidencias fundamentales que constituyen el corazón del hombre. Utilizó el término «corazón», retomando el lenguaje bíblico, para decir que cualquier hombre en cualquier época de cualquier latitud, tiene dentro de sí algo que es objetivo, inmutable, que está más allá de las culturas: una exigencia de verdad, de justicia, de belleza. Podríamos decir que es la raíz antropológica de esos derechos naturales de los que habla la mejor tradición liberal.

Hay algo dentro del hombre que permite juzgar y comprobar la validez y la verdad de religiones y filosofías. En el primer capítulo de *El sentido religioso*, uno de los libros más significativos de don Giussani, publicado también en español, se desarrolla este concepto de «experiencia elemental», que permite conocer la realidad de forma objetiva. En ese libro se retoma la definición de Santo Tomás de ex-

perencia como *adaequatio rei et intellectus*, una forma de correspondencia que permite al hombre conocer la realidad, apelando a las evidencias que lleva en el corazón.

De esta forma, la experiencia elemental del hombre no aparece como algo subjetivo ni relativo. El hombre tiene una forma de conocer que es objetiva porque los criterios para un verdadero conocimiento están dentro de él mismo; estos fundamentos universales le permiten reconocer en la realidad lo que le corresponde. Precisamente en virtud de esta convicción, en el año 54, en Milán y en medio de un clima de laicismo verdaderamente intolerante, don Giussani retomó la mejor tradición cristiana y empezó a librar una batalla para devolver a los estudiantes de su escuela la confianza en su propio corazón, para llevarlos a la certeza de que las exigencias de verdad, de justicia, de belleza, de las que estaba hecho su corazón, eran un instrumento para buscar y reconocer la verdad. En aquellos años, efectivamente, don Giussani repetía a sus alumnos: «No estoy aquí para que aceptéis mis ideas, sino para enseñaros un método verdadero para juzgar las cosas que yo os digo».

Hablando de estas experiencias y evidencias elementales, don Giussani llegó a describir su raíz profunda: el sentido religioso. Se trata de exigencias de verdad y de justicia, irreductibles a cualquier error que el hombre pueda cometer. Nosotros, creyentes, lo podríamos llamar una «chispa del infinito»; un agnóstico o ateo, abierto a una auténtica antropología, hablaría de «la irreductibilidad de la persona».

Este principio constituye el punto de partida para reconocer dentro de la civilización occidental una concepción de la experiencia más allá de la interpretación reductora dada por el empirismo. El hombre tiene una forma objetiva de conocer, y este modo objetivo de conocer es posible por la exigencia de verdad que lleva dentro de su corazón y que se manifiesta en la búsqueda dentro de la realidad de algo que le corresponda, sin conformarse nunca, sin resignarse nunca a una explicación parcial de la realidad.

Pero también este sentido religioso es el factor común a toda cultura que pone en el centro al hombre. Y es el único punto de partida que puede fundar una convivencia entre los pueblos y entre los hombres, donde no se reduzca todo a una oposición entre poderes que tratan de imponerse unos a otros. Ésta es la lectura profunda



del discurso del papa Benedicto XVI en Ratisbona cuando habla de razón, o cuando habla del cristianismo y de su relación con el helenismo, cuando reivindica el carácter razonable del hombre, cuando habla de la imposibilidad de admitir la violencia, sea cual sea su motivación, incluso cuando tenga un posible origen religioso.

En Italia, hace algún tiempo, hubo un debate entre un intelectual laico y un director de una conocida revista de inspiración católica. El intelectual laico dijo respecto del terrorismo que azota numerosos puntos del mundo, en Chechenia o en otros lugares: «La exigencia de la naturaleza humana obliga a decir que el terrorismo es siempre un mal, porque implica la muerte de personas inocentes, por tanto es un mal absoluto». Por el contrario, el director de la revista católica sostenía: «Bueno, habría que verlo, porque a veces el terrorismo se puede justificar porque es reacción ante una injusticia». Lleno de sorpresa, el intelectual laico respondió que era paradójico que «precisamente sea un no cristiano como yo quien tenga que defender la irreductibilidad de la persona humana».

Este curioso episodio expresa bien lo que quiero decir: que es necesario reconocer que dentro del hombre hay una «chispa» de infinito, que dentro del hombre existe una capacidad de percibir la verdad, aun antes de abrazar una religión o una filosofía, por lo cual yo puedo decir: la violencia terrorista es un mal. Y lo puedo decir incluso aunque una religión, una cultura o una filosofía digan: «No, en mi caso digo que es un bien». Puedo hablar a quien profese esta religión, esta cultura o esta filosofía diciéndole: ve a tu corazón y reconoce tu experiencia elemental, descubrirás que lo que estás diciendo es erróneo, que la filosofía que profesas va contra tu corazón, va contra tu experiencia elemental.

Este punto de partida, este volver a la experiencia elemental del hombre, este hablar de la experiencia elemental como algo que encuentra en su raíz una objetividad, una percepción, aunque sea confusa, de verdad, justicia y belleza, es un punto de partida fundamental.

También como creyentes y como católicos debemos partir de esta experiencia elemental. Como creyentes y como católicos tenemos que decir: ¿por qué nuestra experiencia es verdadera? Porque corresponde a mis necesidades de verdad, de justicia y de belleza, porque es algo conforme a mi corazón de hombre. Y precisamente

en virtud de esa experiencia elemental, nuestra certeza, en lugar de convertirse en violencia y en intolerancia, se convierte en pasión, amistad, fraternidad con todos los hombres que buscan ardientemente la verdad, que parten de su necesidad de verdad, justicia y belleza, sea cual sea su religión, sea cual sea su filosofía, sea cual sea su cultura.

Aunque no sean creyentes son nuestros hermanos, porque usan —diríamos usando las palabras de Benedicto XVI— su razón como exigencia de respuesta infinita no reductible, que afirma al hombre en todas sus dimensiones. El hecho de que digamos que la experiencia cristiana corresponde al corazón del hombre es el factor fundamental para que tengamos una actitud de tolerancia y apertura hacia las demás religiones.

Don Giussani decía ya en el año 54 a sus alumnos judíos, agnósticos o sencillamente que no eran católicos: «No os pido que os convirtáis en católicos como yo, pero debéis ir hasta el fondo en las necesidades que os plantea vuestro corazón, buscad a fondo en vuestro corazón, partid de vuestro propio corazón, juzgad desde él la experiencia que tenéis. Porque, entonces, entre nosotros comenzará una búsqueda auténtica de la verdad, un amor por el bien, una tolerancia». Es la misma razón que llevó a don Giussani, muchos años después, a encontrarse con los monjes budistas del monte Koya. Se encontraron en la común necesidad de reconocer la verdad, aunque tuvieran religiones distintas, aunque tuvieran visiones distintas de la vida.

Por tanto, como primer punto fundamental, quiero decir que en la raíz de nuestra civilización occidental, en la raíz de nuestra experiencia, existe una antropología que reconoce al hombre una dignidad, «la» dignidad, la dignidad de tener dentro de su corazón algo que es más grande que él, una chispa de infinito, como la llamarían muchos poetas. Hemos de ser juzgados por esta experiencia de relación con el infinito. Por ello, repito, ninguna religión ni ninguna filosofía pueden permitirse ir contra esta experiencia elemental.

Si éste es el punto de partida (una experiencia elemental que no es subjetiva, una evidencia de lo verdadero, una chispa de infinito), y si es común a todos los hombres, podemos pasar entonces al segundo punto: ¿qué puede fundar una convivencia que de alguna manera busque el bien común? Porque al afirmar este punto de partida afir-

mo que se puede buscar el bien común, que aunque estemos en una sociedad multicultural, aunque los orígenes de las filosofías, de las religiones, de los pensamientos, ya no sean unívocos, existe un bien común, algo que puede corresponder a esta necesidad de verdad, justicia y belleza. Que puede decir: la violencia es mala, la pobreza es mala; que puede querer decir..., que puede querer dar respuesta a uno que sufre: ayudar a alguien que sufre es bueno.

Podríamos pasarnos toda la vida discutiendo lo que es el bien común, pero lo primero que hay que decir es que existe un bien común, partamos de aquí. Y existe este bien común porque corresponde a algo que todos podemos experimentar, porque todos tenemos esta experiencia elemental. Se nos olvida la raíz de la palabra «corazón», tal y como procede de la tradición judeocristiana. Ya no se habla de razón como lo ha hecho el Papa en Ratisbona.

Si no existe el «bien común» no hay posibilidad de construir una civilización que sea para todos. Y si es así, la división, la fragmentación de las civilizaciones sería total. Tendríamos que dividir los países en grupos cada vez más pequeños, o bien resignarnos a vivir en una sociedad en la que el grupo que tiene el poder se impusiese a los demás... sería una guerra infinita. En cambio, podemos hablar de bien común.

Y... ¿cómo podemos pasar de la experiencia elemental a un bienestar colectivo? Empezamos el segundo punto de mi intervención y aquí quiero hacer una referencia al premio Nobel de economía Kenneth J. Arrow, porque en su obra fundamental, *Economía del bienestar*, se pregunta en términos rigurosamente científicos cómo se puede respetar al mismo tiempo hasta el fondo tanto la utilidad individual, no medible, y el bienestar de todos, cómo puede existir un bienestar colectivo que no vaya contra la utilidad individual.

En la primera parte ya he dicho que si no hay forma de unir, de agregar, las individualidades, el único modo como podemos unir bienestar individual y social es la dictadura: cuando un bienestar individual prevalezca sobre todos los demás. La dictadura, desde un punto de vista de mercado, es un monopolio. No habría posibilidad de conciliar en una sociedad utilidad individual y bienestar común, a menos que —y cito literalmente al Nobel— «la ordenación relevante para lograr el máximo bienestar social es el que se basa en los va-

lores que reflejan todos los deseos de los individuos, incluidos los importantes deseos socializadores».

¿Qué significa esto, esta palabra «deseo», que podemos poner en conexión con la experiencia elemental y con la necesidad de verdad, justicia y belleza? Arrow, hablando del principio de mayoría, alude a la asociación libre y a la vinculación de intereses particulares, y a los diferentes deseos que se ponen de acuerdo en función de ideales comunes. Si de alguna forma, no por coerción sino por una experiencia común, por una tradición común, estos deseos de verdad, justicia y belleza encuentran una forma de conciliarse, de tener puntos comunes, estos deseos comunes pueden constituir la base de una sociedad en la que los grupos de individuos que expresan deseos socializadores (es decir, comunes) contribuyan al bienestar colectivo. En mi opinión, es una formulación científica de la palabra «subsidiariedad» tal y como procede de la Doctrina Social de la Iglesia ya desde 1934.

La subsidiariedad según la encíclica *Quadragesimo anno* consiste en que una instancia superior, el Estado, no debe intervenir allí donde haya una instancia inferior: la sociedad organizada, un grupo de individuos, movimientos que se agregan por un ideal común, o cualquier forma de asociación que busque responder a unas necesidades determinadas.

Arrow no se limita a hablar de elecciones democráticas, sino que afirma que, en el momento en el que hay deseos socializadores, en torno a los cuales grupos de individuos encuentran una respuesta común a sus problemas, una respuesta común que es pacífica, se produce la conciliación de la utilidad individual y el bienestar colectivo.

Puede parecer algo abstracto. Pero lo que elimina la abstracción es precisamente lo que Juan Pablo II, no por casualidad, llamaba «las raíces cristianas de Europa». En estas raíces cristianas de Europa las estructuras sociales de respuesta a las necesidades, escuelas, universidades, obras de asistencia, hospitales, incluso bancos, han nacido de deseos socializadores, han nacido de una tradición cristiana que ha sabido conciliar la utilidad individual y el deseo de bien de la gente en respuestas comunes, colectivas. Universidades que nacen de grupos de estudiantes que quieren instruirse porque buscan la verdad, y entonces contratan a los profesores. Los hospitales que

nacen de una tradición cristiana que ya no considera al enfermo como un culpable que hay que dejar al margen de la vida social, sino como un hermano al que hay que asistir, el rostro de Cristo sufriente al que hay que servir, según aquello que hizo San Francisco cuando besó al leproso... O la recuperación del trabajo manual, vivido como expresión de la obra de Dios, que se ve así rescatado del menosprecio en el que se encontraba en el mundo pagano.

En la tradición cristiana, en la respuesta cristiana, el deseo de verdad, justicia y belleza genera formas nuevas de vida que corresponden al corazón; entonces, el deseo individual se convierte en una respuesta colectiva. Muchos siglos después, este premio Nobel, Arrow, con esta obra fundamental que he citado, ofrece respuestas científicas a estas cuestiones: la única forma en la que una sociedad se puede superar, puede superar la violencia, y el hecho de que el hombre sea un lobo para el hombre, es que su deseo de verdad se convierta en estructura social, que un grupo de individuos construya formas de vida donde el hombre encuentra respuestas adecuadas a su necesidad.

Es una tradición que ha continuado. En el inicio de la misma economía moderna, por ejemplo en Italia, el movimiento católico adquirió esta forma: la creación de la pequeña y media empresa, que hoy sigue caracterizando la vida italiana, o las formas de crédito populares de cajas de ahorros, de los bancos populares, nacen como una agrupación de gente para dar respuesta a unas necesidades. Y el movimiento católico tiene mucho que ver con esta configuración de las respuestas sociales.

Pero también el movimiento obrero nació de formas, estructuras, sindicatos, organizaciones, sociedades de mutuo apoyo que respondían a la necesidad de una parte de la economía en el mundo capitalista. Nació con una forma subsidiaria, no únicamente como una búsqueda del máximo beneficio individual, en el sentido de beneficio a repartir entre los socios. Nació, en cierto modo, para que la utilidad individual se convirtiese en bienestar para el pueblo.

No se podría explicar esta experiencia sin apelar, como lo ha hecho Juan Pablo II, a las raíces cristianas de Europa. Cuando el Papa hacía esto no estaba reivindicando el Antiguo Régimen, sino que leía nuestra sociedad de forma distinta, con la intención de que fuera capaz de ser moderna. En definitiva, lo que quería decir es que

partiendo del deseo de verdad, de justicia y de belleza se pueden construir experiencias humanamente verdaderas, aunque no se sea creyente.

En la tradición cristiana estas formas de vida nueva se han llamado «obras». Y estas obras son una forma subsidiaria de civilización, una respuesta que la gente da a los problemas de la gente. Antes que el Estado. Y esto implica también una visión microeconómica y empresarial distinta de la pura búsqueda de la utilidad individual y del provecho individual. Ésta es la raíz de la subsidiariedad. Por lo tanto, una raíz profundamente antropológica, a la que se refiere Benedicto XVI en su encíclica *Deus caritas est* cuando dice que no existe como respuesta a los problemas de la gente únicamente el liberalismo o la idea de un Estado total, la idea de que el Estado tenga que responder a todas las necesidades o que haya un mercado salvaje: existen formas subsidiarias que nacen de este deseo de verdad.

Este tema abre el tercer punto de mi conferencia, donde es necesario preguntarse: esto que estoy diciendo, ¿es historia económica?, ¿estoy hablando de algo confesional, estoy hablando de algo que pertenece al pasado?, ¿o de alguna manera se puede pensar y fundar una presencia política, social y económica a partir del deseo, de la búsqueda de verdad?, ¿puede convertirse este deseo en obras?, ¿pueden tener estas obras un estatuto en la economía moderna, en una economía globalizada donde parece que volvemos al planteamiento neoclásico en el que hay que dejar a las partes que se opongan y que se enfrenten entre sí?

Después de la guerra, un poco en todas partes el Estado del bienestar entró en crisis, porque el Estado ya no podía responder a las necesidades de la población, entre otras cosas por el mismo éxito del Estado del bienestar. ¿Por qué? Porque la gente vive más, crece la expectativa de vida, crece la calidad de la respuesta a las necesidades sanitarias de asistencia que requiere la gente, porque ya no nos conformamos con nada... El hecho de que la gente muera más tarde quiere decir también que hay más gente que enferma. Así pues, los presupuestos del Estado no consiguen en este momento dar una respuesta de calidad y de cantidad a las exigencias de asistencia, de formación, de sanidad, de nuestras sociedades.

La respuesta no puede estar únicamente en el mercado. Actualmente, uno de los fenómenos sociales más importantes en Italia es

el del elevado número de chicos que no consiguen terminar ni la escuela ni la universidad, que se encuentran marginados. Casi como en el tiempo de Don Bosco. Pero decidme qué inversor privado, quizá que cotice en la bolsa, puede estar interesado en ocuparse de estos chavales. Sin embargo se necesita a alguien que como utilidad individual en su empresa tenga objetivos distintos, se necesita que haya alguien que tenga como objetivo instruir a estos chicos, que use el capital que tiene para perder tiempo, para perder eficiencia para estos chicos.

Pero es lo mismo en la sanidad, porque una sociedad que sólo tiene un objetivo de lucro no puede responder a esta necesidad: hacer unas urgencias puede no ser la cosa más útil para un hospital que lo único que quiera es aumentar sus dividendos. Mejor hacer un hospital que haga operaciones que den mucho dinero... un enfermo crónico cuesta mucho y es un problema. Entonces, hacer sanidad simplemente para ganar dinero no responde a las necesidades de nuestra sociedad. Hay muchas cosas que requieren una inversión que quizá no tenga un beneficio ni a medio ni a largo plazo.

En nuestras sociedades se empieza a hablar, en lugar del *welfare state*, del *welfare mix*: grandes universidades americanas o grandes hospitales americanos no son ni privados ni estatales, son entidades sin ánimo de lucro. Por ejemplo, la Clínica Mayo, con más de mil empleados, es una de las mayores clínicas del mundo y cuenta con la mejor investigación. Sin embargo es una institución sin ánimo de lucro, y es filantrópica, no es cristiana. A finales de siglo, un grupo de filántropos decidieron crear este hospital y se sostiene con donaciones de gente que quiere que exista un hospital de este tipo. Grandes universidades americanas son también entidades sin ánimo de lucro, porque quien las ha hecho considera que es necesario invertir grandes capitales para la investigación. Y podemos discutir si nos gusta o no, pero tenemos grandes empresarios como Bill Gates que deciden invertir parte de su capital en actividades de promoción y de desarrollo de la sociedad.

En estos casos, y en otros muchos, es donde las palabras «subsidiariedad» u «obras» muestran su modernidad: para responder a las necesidades de una sociedad moderna no podemos mantener la antinomia sector público/sector privado, tenemos que tener al menos

un tercer sector de instituciones sin ánimo de lucro, que no sean únicamente asociaciones de voluntariado, sino también empresas.

Tenemos que contemplar lo que los estudiosos llaman «casi mercados», en el sector del *welfare state*. Por ejemplo, instituciones privadas de carácter público, sin ánimo de lucro, que son distintas, no son inferiores, pero tienen una misión empresarial distinta, tienen una forma distinta de reinvertir el dinero que ganan.

Tenemos que contemplar la posibilidad de que la gente pueda elegir el tipo de educación que quiere para sus hijos, no únicamente la educación estatal, sino la que le ofrecen otras escuelas de iniciativa social libre. Y lo mismo en el ámbito de la asistencia social: no sólo una sanidad estatal, o una privada, sino también una sanidad *non profit*. Y tenemos que contemplar, aunque en Europa todavía estamos muy retrasados, la posibilidad de que estas decisiones y estas opciones sean financiadas a través de formas distintas del gasto público: a través de ventajas fiscales, de bonos, etc. De manera que una persona sea libre de elegir entre una universidad estatal, privada, sin ánimo de lucro, un hospital privado, público, *non profit*, según lo que dé respuesta a su necesidad.

Si nosotros queremos una sociedad moderna en la que se superen las ineficacias del Estado —manteniendo el Estado, por supuesto, porque el Estado es algo fundamental, no queremos que desaparezca— y que no caiga en el mercado salvaje, tenemos que posibilitar la existencia de esas formas que nacieron en la Edad Media en algunos países europeos, y después se han desarrollado en la tradición anglosajona.

Hoy la forma moderna de la subsidiariedad se llama *welfare mix*, un bienestar que no está sólo promovido por el Estado, sino que parte de la iniciativa de realidades sociales que tienen una visión ideal, de movimientos que tienen fuerza ideal, que desde la experiencia católica, pero también desde otras, desde la experiencia del movimiento obrero o desde una idea filantrópica, construyen obras, construyen formas de vida.

Lo que quiero demostrar con este tercer punto es que, precisamente en este momento histórico, la palabra «subsidiariedad» es una palabra fundamental, porque responde a una idea de sociedad más moderna. Mucho más que las concepciones que siguen sosteniendo el estatalismo o un liberalismo exacerbado. Y de esta forma subsi-



diaria deriva una profunda idea de sociedad, que no se ha investigado suficientemente, pero que de alguna forma completa y modifica la relación Estado-sociedad, transforma la concepción del hombre como *homo hominis lupus*, y se funda sobre una idea de hombre que no es relativista.

Hemos hablado de *welfare*, pero por lo menos hay otro campo en el que la idea de subsidiariedad es fundamental, tanto para católicos como para no católicos: es ese aspecto que, partiendo de la teoría económica para luego llegar a los valores, hoy se llama «capital humano». En los últimos veinte o treinta años este término ha vuelto a estar de moda. ¿Por qué? Porque ha habido premios Nobel como Gary Becker que han puesto de manifiesto cómo desde el punto de vista de la producción no sólo son importantes los factores financieros, estructurales, sino que dos terceras partes del incremento de la productividad se han debido a la mejora del capital humano, al recurso «hombre». De forma reductiva se habla de «recursos humanos», pero este concepto de capital humano va mucho más allá, porque en la teoría tradicional, el trabajo entraba en la producción como cantidad, y hoy está claro que la diferencia entre un país y otro se debe a la calidad de su capital humano, a la capacidad que se tiene, porque una tecnología sin capital humano no sirve. El incremento tecnológico es posible porque la gente está más instruida y más preparada; ésta es una prueba empírica demostrada por estos premios Nobel.

No sólo eso. También resulta evidente que tanto en el primero como en el tercer mundo las desigualdades económicas no disminuyen gracias a la transferencia de dinero, sino al aumento del nivel medio de la educación. A largo plazo, el nivel medio de la instrucción es el que hace crecer, el que conduce a mejoras de todo tipo. También aquí, por tanto, hablamos de política subsidiaria, porque el problema no es darle dinero a la gente, sino dar a todo el mundo la posibilidad de estudiar, de formarse, de mejorar estos accesos.

Pero ¿cómo puedo hacerlo de una forma que no sea paternalista y que ayude de verdad a la gente? Hay que tener en cuenta que esta instrucción no es neutral, sino que está relacionada con el concepto de educación, tan querido para nuestra tradición. Educación: introducción a la realidad total, es decir, una capacidad de instruirse que tenga su centro en la construcción del sujeto. Precisamente varios

premios Nobel (Becker, Heckman) han demostrado que la instrucción, incluso desde el punto de vista cualitativo, no mejora por el simple aumento del gasto, sino por el incremento de la libertad en la educación.

Si la gente puede elegir el recorrido que va a hacer, los instrumentos y todo aquello que esté más cercano a su visión ideal, incluso desde el punto de vista de la medida cualitativa de la instrucción, es la libertad de educación la que favorece el incremento del capital humano. Becker habla de competencia entre las escuelas estatales y de paridad con escuelas y universidades que no sean públicas. Todos los sistemas más avanzados tienen esta idea de pluralismo, y este pluralismo entre el Estado, lo privado, y la iniciativa social sin ánimo de lucro, tiene mucho que ver con el ideal por el que se construye una propuesta.

En definitiva, subsidiariedad hoy en día quiere decir sociedad moderna, quiere decir una forma de abordar los problemas modernos con una idea de Estado que no se comporta como el patrón que controla todo, sino como una instancia que entra en interlocución con la sociedad, que dice: «Vamos a colaborar para conseguir estos objetivos. Yo regulo el sistema, yo digo cuál es la legalidad, cuáles son los objetivos comunes, pero quiero alcanzarlos contigo, tanto en términos de bienestar social, como de instrucción, como en la producción».

Sí, porque también en el ámbito productivo, por ejemplo, se ha desarrollado una polémica en Italia por la desaparición de los pequeños empresarios. Y se ha comprobado que, hoy, el factor de mayor desarrollo económico es la pequeña y la mediana empresa. Y aquí la lógica es la misma, el Estado debe aliarse con esas empresas, ayudarlas a exportar e importar, favorecer a aquellas que invierten, que se mueven. De nuevo, esto es una política guiada por el principio de subsidiariedad.

De esta forma, hablar de subsidiariedad significa hablar de la economía en una sociedad moderna. Es la única forma a través de la cual se pueden gobernar sistemas muy complejos a la hora de la globalización. El Estado debe aliarse con esta iniciativa social. No dividiendo al hombre, no separándolo de la economía, no separando el deseo del hombre y su corazón, de la forma como él luego constru-

ye la vida social, no separando este recorrido de las formas de vida social que luego va a construir.

De esta forma he querido —y de verdad ya termino— hablar de las condiciones dignas de la familia humana. He querido mostrar que hay que salir de ese falso postulado que el cardenal de Viena Schönborn ha llamado darwinismo aplicado a la economía, según el cual la economía y sus leyes no tienen nada que ver con el corazón del hombre.

Hoy, la Doctrina Social cristiana se alía a los científicos sociales y a los economistas más modernos en torno al concepto «subsidiariedad», para considerar que nuestra civilización, si quiere responder a las necesidades humanas, generando nuevas formas democráticas que no confundan utilidad colectiva con individual, tiene que construir alianzas que generen obras guiadas por el principio de subsidiariedad.

IX. DIOS EN LA VIDA PÚBLICA.  
LA PROPUESTA CRISTIANA

**MÁS ALLÁ DE LAICIDAD, LAICISMO  
Y CLERICALISMO: LO QUE LA IGLESIA  
REQUIERE DEL MUNDO**

GEORGE WEIGEL

Teólogo de la Ethics and Public  
Policy Center de Washington  
Escritor

Gracias por invitarme a España y por ofrecerme una tribuna desde la que compartir con ustedes algunas ideas sobre el papel que los cristianos y la comunidad cristiana juegan en la vida pública.

Los términos laicidad y laicismo son usados de modos muy diferentes y me parece que no son los más adecuados, no para enfascarnos en un ejercicio de definiciones, sino para reflejar, como teólogo católico y como ciudadanos de una de las democracias más antiguas del mundo, lo que los cristianos aportan a la tarea de construir sociedades aptas para el autogobierno.

Comencemos por estudiar con profundidad en la historia del Cristianismo, el siglo II d.C., el tiempo de las iglesias que los discípulos dejaron detrás <sup>1</sup>.

El texto escogido es la *Epistula ad Diognetum*, la *Carta a Diogneto*, que es una gran referencia patrística para el pensamiento social católico contemporáneo <sup>2</sup>. No sabemos quién fue Diogneto ni tampoco quién le escribió esta carta. Pero el anónimo apologeta cris-

<sup>1</sup> Raymond E. S.S. BROWN, *The Churches the Apostles Left Behind* (Paulist Press, Nueva York 1984).

<sup>2</sup> Cf. *The Apostolic Fathers*. Trad. J. B. Lightfoot and J. R. Hammer. Ed. y rev., Michael W. Holmes (Grand Rapids: Baker, <sup>2</sup>1989) 296-306. Para tener una garantía patrística de sus enseñanzas «cada persona laica debe testimoniar ante el mundo la vida y resurrección del Señor Jesús como un signo de Dios Vivo» (*Lumen gentium*, 38), los padres del Concilio Vaticano II citaron a Diognetus 6.1. La *Carta a Diogneto* citada tres veces en el *Catecismo de la Iglesia*

tiano que la escribió creó una imagen de la Iglesia en el mundo que ha tenido una poderosa influencia en la reflexión cristiana, cuya propuesta consistía en «lo que el alma es al cuerpo, los cristianos son al mundo»<sup>3</sup>.

Ser el alma del mundo: la imagen lleva consigo connotaciones de distancia e intimidad, presente y futuro, inmanencia y trascendencia. Las diferentes connotaciones se clarificaron cuando el autor de la *Carta a Diogneto* describió a los cristianos en el mundo en los siguientes términos: «los cristianos no se distinguen del resto de la humanidad por su país, su lenguaje o sus costumbres. Tampoco porque vivan en ciudades exclusivas, hablen un dialecto peculiar o practiquen un excéntrico estilo de vida [...] Antes bien, viven en Grecia o en ciudades bárbaras, cada uno en el lugar que decide o le corresponde, y siguen las costumbres locales en el vestir y el comer y cualquier otro aspecto de la vida, demostrando al tiempo un inusual carácter de su propia ciudadanía. Viven en las mismas tierras pero siempre como extraños; participan en todo como ciudadanos, permaneciendo en todo como extranjeros. Todo país extranjero es su patria, y su patria es como país extranjero. Se casan como cualquiera y tienen descendencia, pero no exponen a sus vástagos. Comparten su comida pero no sus esposas. Ellos están “en la carne” pero no viven “de acuerdo a la carne”. Viven en la tierra pero son ciudadanos del cielo. Obedecen las leyes establecidas, pero en su vida privada trascienden las leyes»<sup>4</sup>.

*Católica*: en deberes de los cristianos (2240); en el derecho de los no-nacidos (2271); y en el significado «público» de la Oración de Señor elevada a Aquel que está «en el cielo» (2796).

<sup>3</sup> *Carta a Diogneto*, 6.

<sup>4</sup> *Ibid.*, 5.1-10. El autor de *Carta a Diogneto* va a dejar claro que el «carácter inusual» de su pertenencia tiene algunas consecuencias inusuales para los cristianos: «aman a todos y por todos son perseguidos. Son desconocidos y son condenados. Son llevados a la muerte y, entonces, traídos a la vida. Son pobres y eso los hace muy ricos; están necesitados de todo y tienen abundancia de todo. Son deshonrados y glorificados en la deshonra; son difamados y reivindicados. Son maldecidos y entonces bendecidos; los insultan y entonces son respetados. Cuando hacen el bien, son castigados como malhechores; cuando son castigados, se regocijan pensando que traen la vida [...] Aquellos quienes los odian son incapaces de dar una razón de su hostilidad».

### Peregrinos en esta tierra, adelantados a su tiempo

Esta imagen del peregrino en la tierra recoge precisamente la posición mundana de los cristianos, la que les es distintiva porque tiene siempre algo de experimento. Hay una ortodoxia cristiana, pero no hay sólo un modo de ser cristiano en el mundo. En ocasiones los cristianos serán cómodos ciudadanos, pero en otros momentos las debilidades de los principados y los poderes les requerirán ser como extranjeros, incluso sectarios (que puede bajo algunas circunstancias ser sinónimo de «fiel»). Pero en todo tiempo, creo, los cristianos viven en el mundo en una especie de situación inestable. El mundo, desde la óptica cristiana, es tanto el lugar de la acción de Dios en la historia como la antesala de nuestro verdadero hogar, que no es sino «la ciudad del Dios vivo» (Heb 12,22).

A través de la imagen del peregrino en la tierra, la *Carta a Diogneto* también nos recuerda la confesión cristológica básica de la Iglesia «Jesucristo es el Señor» (Flp 2,11) es el único fundamento para la esperanza cristiana. Todo lo demás es simplemente optimismo, y el optimismo es una débil comodidad, especialmente en esa parcela del mundo que es la política. En contraste, la esperanza cristiana, construida sobre la transformadora convicción de que Jesús es Señor, es la robusta, la imperecedera virtud teológica que, como el *Catecismo de la Iglesia Católica* enseña «responde a la vocación de felicidad que Dios ha puesto en el corazón de cada hombre». Los cristianos persiguen dicha aspiración «poniendo nuestra confianza en la promesa de Cristo y no en nuestras propias fuerzas, sino en la ayuda de la gracia del Espíritu Santo»<sup>5</sup>. La esperanza está construida sobre la fe y no sobre el cálculo de probabilidades.

Librada a su suerte en medio de las agitaciones del mundo de la política, la esperanza cristiana debería reflejar la paradoja temporal de la vida cristiana: que los cristianos son un pueblo en el tiempo y fuera del tiempo. Los cristianos son un pueblo que sabe, y que debería vivir como si supiera que el Señor de la historia está al cargo de la historia. Los cristianos son un pueblo que sabe cómo va a transcurrir la historia, cómo va a sucederse; lo que pone a los cristianos en una posición única, *vis a vis* con el curso de la historia.

<sup>5</sup> *Catecismo de la Iglesia Católica*, 1817, 1818.

¿Por qué? Porque los cristianos conocen cómo va a desarrollarse la historia del mundo. En este sentido es en el que debe entenderse la expresión empleada en la *Carta a Diogneto* de los cristianos como «alma del mundo», subrayando que, mientras «los cristianos están retenidos en el mundo como en una prisión, ellos, de hecho, son los que mantienen el mundo unido»<sup>6</sup>. Los cristianos saben y resisten como testigos del hecho de que el poder del Espíritu, del Padre y su Hijo vencerá. Los cristianos saben que el fin de la historia, de la historia del mundo, cuya anticipación es la historia de la Iglesia, será consumada en el Sacrificio del Cordero, en la nueva Jerusalén «que es el templo del Señor Dios el Todopoderoso y el Cordero» (Ap 21,22). Los cristianos saben que la historia del mundo será realizada más allá del mundo, en esa ciudad verdadera, la «morada de Dios... con los hombres» donde Dios «enjugará cada lágrima de sus ojos, ni habrá más muerte, ni luto, ni llanto o lamento, ni dolor por las cosas que en el pasado han sido» (Ap 21,3a-4).

Ahora si es esto lo que ustedes saben —si es esta la convicción en la que sus vidas está basada, si esta es la percepción que orienta la realidad para ustedes— bien, ello les da una perspectiva diferente y preferible sobre el mundo y la política. Ilustra esta paradoja en que consiste esta dimensión escatológica o del Reino de la esperanza cristiana que ayuda a los cristianos a crear una base moral y cultural en la que las democracias sean capaces y puedan construir y hacer crecer el florecimiento de la humanidad. Diremos más sobre esto un poco más adelante. Por ahora es suficiente con señalar que la esperanza cristiana vivida en el mundo, debe ser reflejo de la cristiana convicción de que el fin de la historia —el fin de cada una de nuestras historias personales y el fin de la historia del mundo— ha sido ya revelado en la resurrección de Jesucristo y en su ascensión a la derecha del Padre en su gloria.

### Esperanza escatológica y coraje terrenal

Constituida por esta verdad (que es la verdad central de la historia), y desde estas duplas de intimidad y distancia, presente y futu-

<sup>6</sup> *Carta a Diogneto*, 6, 7.

ro, immanente y trascendencia, los cristianos extranjeros en esta tierra pueden abordar sus deberes como ciudadanos sin intentar forzar la venida del Reino en la historia aquí y ahora <sup>7</sup>. Un himno popular de nuestros días en América nos invita a «construir la Ciudad de Dios». Siento estar en desacuerdo. Los cristianos que creen estar obligados a la construcción de la Ciudad de Dios sufren de una confusión teológica cuyas consecuencias políticas, nos enseña la historia, abarcan desde lo picaresco a lo grotesco pasando por lo estúpido.

No. Esta ferviente urgencia por la construcción del Reino no es el modo adecuado en que los cristianos deberían pensar en sus obligaciones temporales. Saber que el Hijo, el «primer nacido de entre muchos hermanos» (Rom 8,29), ha sido ascendido a la gloria, y saber que él, no nosotros, construirá la Ciudad de Dios, hace que los cristianos puedan relajarse un poco sobre el mundo y su política: no hasta el punto de la indiferencia, la despreocupación o la irresponsabilidad, sino en la firme convicción que tanto en la agonía del mundo como en la cima de su gloria, Jesús permanece como el Señor. La obligación primordial de los discípulos de Cristo es permanecer fieles a esta viva proclamación de una extraordinaria verdad, una verdad que el mundo necesita escuchar urgentemente.

Además, es considerando esta verdad salvífica como los cristianos descubren la valentía para vivir la «esperanza que está dentro» de nosotros (1 Pe 3,15). El mundo, para decirlo inocentemente, es como un dolor molesto y la política incluso algo más. Esto significa por lo tanto, que la frenética política del Reino de las postrimerías del siglo XX del cristianismo progresista no es la única tentación presentada ante los cristianos en el mundo. La tentación de una suerte de indiferencia escatológica que nos guíe hacia una dejación de nuestras responsabilidades sociales, es tan vieja como la segunda carta de Pablo a los Tesalonicenses; la tentación del cinismo presenta también un respetable pedigrí. ¿De dónde, entonces, obtienen los cristianos el valor para comprometerse con el mundo y su política en manera adecuada a aquéllos «nacidos del agua y del Espíritu» (Jn 3,5)? Han Urs von Baltasar encuentra el origen en lo que llama

<sup>7</sup> Una tentación que vuelve, en algunas lecturas del Nuevo Testamento, al grupo apostólico original. Cf. el retrato de Judas de Dorothy L. Sayers en *The Man Born to Be King* (Ignatius Press, San Francisco 1990).



«la valentía para proseguir por el sendero de la historia»<sup>8</sup> en la convicción de que «el Verbo se hará carne y habitará entre nosotros, lleno de gracia y verdad» (Jn 1,14).

Sólo el cristianismo tiene la valentía de afirmar el presente porque Dios lo ha afirmado. Él se hizo hombre como nosotros. Él vivió en nuestra alienación y murió en nuestro valle de lágrimas. Él nos enseñó «la plenitud de la gracia y la verdad» aquí y ahora. Él llevó a plenitud nuestro presente con su presencia. Pero dado que su divina presencia abarca todo pasado y todo futuro en sí mismo, él nos ha abierto todas las dimensiones del tiempo. La Palabra que se ha encarnado «al principio era el Verbo»; en él hemos sido «predestinados antes de la creación del mundo». Es también «la última palabra», en la que todo cuanto hay en el cielo y la tierra será reunificado: Alpha y Omega. No es poseer, sino estar poseídos, que da alas a la esperanza cristiana. Se emociona con la idea de que la tierra debería responder al cielo en el modo en que el cielo se ha dirigido a la tierra. No es en virtud de su propia fuerza por la que los cristianos quieren cambiar la tierra, sino por el poder de la gracia de aquel que transforma todas las cosas comprometió todo por sí.

Porque el mundo fue creado por la Palabra —el Logos, la Razón de Dios— el mundo, incluso en la caída en el pecado, tiene una innata inteligibilidad; no es el campo del absurdo o el sin sentido, la locura o la incoherencia (camino trazado por los postmodernos). Porque el mundo ha sido transformado por la encarnación de la Palabra que habitó entre nosotros, los discípulos de Cristo no pueden desesperarse o perder la esperanza de la salvación del mundo. Porque en el mundo ha sido dejada la impronta «de una nueva espiritualidad, cincelada en la piedra de lo existente»: la forma del Encarnado y del Crucificado, que es también el Glorificado para siempre<sup>9</sup>.

La vocación al mundo de un cristiano puede ser la de la vida contemplativa, retirada del mundo, en la que el contemplativo muere para las cosas terrenas como una ofrenda sacrificial por la salvación del mundo. Aunque para la mayoría de los cristianos la obligación consiste en comprometerse con el mundo en el que

<sup>8</sup> Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Church and World*, 98.

<sup>9</sup> Ed., «The Three Forms of Hope», en *Truth Is Symphonic*, 190-192.

la Palabra habitó, «llena de gracia y verdad», que será llevado a plenitud por la acción informada por la oración y la meditación contemplativa <sup>10</sup>.

### La diferencia pública que hace la Iglesia

¿Qué le pide la Iglesia al mundo? Y esta pregunta ¿sugiere ciertas esperanzas —o quizá mejor expresado, juicios prudenciales— sobre la correcta ordenación de esa parte del mundo que es la polis, la comunidad política, la sociedad organizada políticamente por una acción común y determinada?

En este punto, podría parecer, es donde descubrimos «la agenda de la Iglesia para el mundo». Pero no existe este tipo de agenda. La Iglesia no es una posibilidad política, una ideología política, una entre cientos de muchos posibles contendientes en la arena pública <sup>11</sup>. Si la Iglesia está arrogándose en su presentación al mundo, lo que «ya es y está por ser, concretamente, la levadura que posibilita la unificación última del mundo en su completitud, el agente y el organismo de la salvación escatológica que ha aparecido en Cristo» <sup>12</sup>; si, en otras palabras, la Iglesia va a ser fiel a su origen en Cristo, a la sangre y el agua que brotó de la herida del Crucificado (Jn 19,34), entonces la Iglesia no puede tener una agenda comparable a cualquier otra agenda política.

Pero esto no quiere decir que la Iglesia no tenga nada que decir al mundo. Y lo que requiere de él implica ciertas cuestiones sobre el recto orden de la comunidad política.

<sup>10</sup> H. U. VON BALTHASAR, *The Glory of the Lord. 1: Seeing the Form* (Ignatius Press, San Francisco 1982) 36.

<sup>11</sup> Contemplación y acción son así, no son antinomias. «La contemplación conduce a la acción, o no es contemplación», según Balthasar. En Edward T. S. J. OAKES, *Pattern of Redemption: The Theology of Hans Urs von Balthasar* (Crossroad, Nueva York 1994) 147.

<sup>12</sup> Así, Juan Pablo II, en la encíclica social *Centesimus annus* de 1991, afirma que la doctrina social de la Iglesia «no es una ideología» (46) y ha sido desarrollada «no para restituir antiguos privilegios o imponer [la Iglesia] su propia visión» en el derecho positivo de la política (53), sino como una «orientación indispensable e ideal» (43), un horizonte de reflexión que ilumine desde «la preocupación y la responsabilidad por el hombre» confiada a la Iglesia por Cristo (53), y constituya un «instrumento válido para la evangelización» (54).

*La primera cosa que la Iglesia requiere del mundo es un espacio —legal, social, político e incluso psicológico— para su distinguible ministerio de la palabra, del sacramento y de la caridad*

La Iglesia requiere del mundo que deje a la Iglesia ser la Iglesia. Explicado con más claridad, la Iglesia espera y, si las circunstancias lo garantizan, la Iglesia demanda que se le permita ser lo que es: una realidad «en la naturaleza de un sacramento, un signo e instrumento [...] de la comunión de Dios en la unidad con todos los hombres»<sup>13</sup>. La primera cosa que la Iglesia requiere del mundo es que se le permita ser ella misma.

Esto no es, en verdad, una cuestión menor. Ni tampoco un problema de orden privado. Este primer requerimiento de la Iglesia al mundo tiene serias implicaciones, especialmente para esa parte del mundo que denominamos Estado, que es la personificación jurídica de la comunidad política. El Estado que puede garantizar a la Iglesia el espacio que ésta necesita, es un Estado que no busca o reclama una autoridad absoluta sobre el ministerio de la palabra, sacramental o de caridad de la Iglesia. Ello requiere un estado limitado, uno cuyos poderes sean circunscritos por la costumbre (por ejemplo por hábitos morales-culturales) y por la ley. Por lo tanto lo primero que la Iglesia requiere del mundo es que esa parte del mismo llamado Estado adopte en sí una forma autolimitada.

Este primer requisito implica una profunda crítica de la tentación al totalitarismo en las dos concreciones, más dura (fascismo y comunismo) y más suave (burocracia moderna). Consideremos especialmente ésta última durante unos momentos.

Comprendemos que algo estaba radicalmente mal cuando la Alemania nazi trató de cooptar la Iglesia con fines políticos, o cuando la Unión Soviética bajo Lenin, Stalin y sus herederos intentó destruir la Iglesia y cooptar, subordinar o manipular lo que no logró destruir. Comprendemos también como un mal que expone un desorden básico de la comunidad política las persecuciones de la Iglesia en China, Corea del Norte, Vietnam, Sudán, Cuba y Arabia Saudí en los comienzos del siglo XXI. Pero deberíamos percibir que la tentación del Estado democrático contemporáneo es expandir el alcance de

<sup>13</sup> H. U. VON BALTHASAR, *Church and World*, 96.

su poder de regulación pudiendo, incluso en las democracias, denegar de este modo la primera de las reclamaciones que la Iglesia hace al mundo. El rechazo del mundo a garantizar el primer requerimiento de la Iglesia implica el rechazo a reconocer los límites propios de su competencia y su poder. Y ésta es una mala noticia tanto para las democracias como para la misión de la Iglesia.

Pero siendo ella misma, la Iglesia cumple con una crítica función desmitologizante en una democracia. La esperanza de la Iglesia centrada en Cristo y su Reino relativiza todas las expectativas mundanas y soberanías, así como levanta una barrera contra las políticas coercitivas para el utopismo mundano. Rosseau tenía todo esto presente cuando defendía que una cierta forma de convicción cristiana «hacia imposible cualquier orden civil»<sup>14</sup>. La auténtica relación es ésta: definiendo la finalidad de nuestra esperanza (y por lo tanto el objeto de nuestra más alta y soberana fidelidad) en el tiempo más allá del tiempo, la Iglesia ayuda a crear un espacio para una libre, vigorosa y civil interacción de una variedad de propuestas para el orden público en el aquí y ahora, ninguna de las cuales está investida de autoridad absoluta. La democracia es imposible con una política absolutista, una política absolutista debe necesariamente ser una política de coerción. La escatología cristiana y su esencial capacidad de desmitologización y reconstrucción de las pretensiones de la política ayuda a hacer la democracia y la política de la persuasión posible.

Si un Estado limitado es una implicación de las primeras de las cuestiones que la Iglesia requiere del mundo, entonces la segunda es el pluralismo. Ambas están estrechamente relacionadas. El Estado limitado es tal que reconoce que la comunidad política no es la única comunidad a la que los seres humanos deben lealtad.

La reclamación de la Iglesia de un espacio abierto para su misión y su ministerio implica la posibilidad de una pluralidad de comunidades en el seno de una sociedad en la que los hombres y mujeres estén vinculados con fuertes lazos de comunión y adhesión. Más allá, el cristiano cree que, en un orden político correcto, no hay radical contradicción (aunque siempre habrá alguna tensión) entre las obligaciones del discípulo y las obligaciones del ciudadano. Por lo

<sup>14</sup> *Lumen gentium*, 1, en Christoph SCHÖNBORN, OP, «The Hope of Heaven, the Hope of Earth»: *First Things* 52 (abril de 1995) 32-38.

tanto, la comunidad de la Iglesia ayuda a demostrar que el auténtico pluralismo, lejos de guiarnos hacia el caos social, contribuye al orden público que es justo lo que el Estado está obligado a promover. La reclamación cristiana por un espacio libre o abierto no es simplemente una crítica anti-totalitaria en sus implicaciones públicas; para expresarlo en positivo, la Iglesia es optimista en relación al pluralismo —en ordenada conversación entre las muchas comunidades de nuestros días—. El pluralismo es imprescindible para el cumplimiento de las funciones públicas de la Iglesia, El pluralismo es también irrenunciable para cualquier comunidad política que aspire a la libertad. No puede darse libertad sin la libre intermediación de instituciones de la sociedad civil. Existen, como Alexis de Tocqueville reconoció, las instituciones políticas primarias de una democracia, precisamente porque establecen la distinción crucial entre la sociedad y el Estado, y la primacía moral de la sociedad sobre el Estado<sup>15</sup>. Gracias a la pluralidad de asociaciones libres de la sociedad civil sabemos que el Estado existe para servir a la sociedad, no viceversa. La Iglesia clama por un espacio libre en el seno de la sociedad que ayude a mantener la sociedad abierta y al Estado limitado.

*El segundo requerimiento de la Iglesia al mundo es que el mundo considere la posibilidad de su redención*

Como bien sabemos por las crónicas de los mártires, el mundo no siempre acepta agradecidamente el mensaje de la Iglesia que le dice que podría necesitar redención, y que esa redención que necesita ha sido realizada por/en Cristo. En efecto, fue un mensaje excepcionalmente costoso en el siglo XX, el período con más mártires en la historia de la Iglesia. Este hecho apenas está presente en la conciencia de la mayoría de cristianos de occidente. Incluso el papa Juan Pablo II señaló el siglo XX como un renacimiento de una «Iglesia de mártires», signo de una primavera de la evangelización que debería ser el carácter del siglo XXI, y la plenitud de la deseada unidad de la Iglesia. La «más convincente forma de ecumenismo», escribió Juan Pablo en 1994, «es el ecumenismo de los santos y los mártires. La

<sup>15</sup> Cf. John COURTNEY MURRAY, SJ, *We Hold These Truths: Catholic Reflections on the American Proposition* (Doubleday Image Books, Garden City, New York, 1964) 43.

*communio sanctorum* habla con más claridad de las cuestiones que nos dividen»<sup>16</sup>. En su común derramamiento de sangre por la causa de Cristo, los protestantes, ortodoxos, anglicanos y católicos han alcanzado una unidad que aún elude la Iglesia en el mundo<sup>17</sup>.

Todos los cristianos están llamados al martirio, no necesariamente por el derramamiento de su sangre, sino en el sentido original griego de mártir como «testigo». Lo que el cristiano atestigua con su testimonio es la verdad sobre Dios y el hombre revelada en la vida, muerte y resurrección de Jesucristo. Y es esta verdad la que la Iglesia invita al mundo a considerar: Jesucristo quien «revela plenamente al hombre su mismo ser y le hace comprender su llamada»<sup>18</sup>; Jesucristo, la «respuesta a la pregunta que es toda vida humana»<sup>19</sup>.

En el occidental y postmoderno siglo XXI, la proclamación de la Iglesia de esta verdad y la invitación de la Iglesia a considerar esta posibilidad de su redención encuentra no tanto un rechazo directo sino un especie de indiferencia social. Dios, Cristo, redención, santificación, todo ello está seguramente más allá de toda consideración para los serios, maduros y modernos adultos, preocupados por su autonomía y autenticidad. La afirmación cristiana puede ser un mito útil, capaz de producir ciudadanos con unas características de conducta deseables. Pero la posición cristiana representa la cuestión implícita en la comprensión de la verdad sobre el mundo: con perdón de lo que la gran cultura occidental nos dice, somos más maduros que eso.

Incluso peor que la indiferencia es el calculado desprecio hacia la propuesta cristiana común a toda clase de intelectualidad con in-

<sup>16</sup> JUAN PABLO II, *Tertio millennio adveniente*, 37; en el siglo XXI con un «tiempo de primavera en el Evangelio». Cf. *Redemptoris missio*, 86.

<sup>17</sup> Juan Pablo II desarrolló más este asunto en su encíclica ecuménica de 1995 *Ut unum sint*: «en una visión teocéntrica, nosotros los cristianos ya tenemos una martirología común. Esto también incluye a los mártires de nuestro siglo, más numerosos de lo que uno pueda pensar, y muestra, profundamente, que Dios preserva la comunión entre los bautizados en la fe, manifestada en el sacrificio de la misma vida. El hecho de que uno pueda morir por la fe muestra que las otras exigencias de la fe también se pueden cumplir. Ya hemos señalado, con profundo júbilo, cómo una comunión perfecta pero real se mantiene y crece a muchos niveles de la vida eclesial. Ahora añadimos que esta comunión es ya perfecta en lo que se refiere a la más alta posición de la gracia, el martirio en la muerte, la verdadera comunión posible con Cristo quien derramó su sangre acercando a quienes estuvieron lejos» (cf. Ef 2,13) [*Ut unum sint*, 84, énfasis añadido]. Martirio como la «forma» del discipulado. Cf. JUAN PABLO II, *Veritatis splendor*, 90-94.

<sup>18</sup> *Gaudium et spes*, 22.

<sup>19</sup> JUAN PABLO II, Homilía en Camden Yards (Baltimore, 8 de octubre de 1995).

fluencia en la sociedad de hoy. Esta actitud tiene su origen en una actitud disciplente sobre la posibilidad de los seres humanos de conocer la verdad sobre la realidad<sup>20</sup>. A pesar de ello su autoconciencia sofisticada, esta ignorancia epistemológica, constituye un peligro real y presente para el propio mundo. Es una expresión pública de decadencia de lo que el último Allan Bloom ha denominado elegante nihilismo, y este elegante nihilismo tiene devastadoras consecuencias para lo público: crea una atmósfera social y cultural tóxica, hace muy difícil defender la verdad de que la persuasión es mejor que la coerción en la política; que la libertad religiosa es un derecho humano; y que la tolerancia y la civilidad son esenciales características de una sociedad civil de base democrática.

Por lo tanto en el desafío de mantener abierta la posibilidad de redención para el mundo, la Iglesia está ayudando a fortalecer —de hecho a revitalizar— una cierta comprensión moral sobre los fundamentos culturales de la democracia y las libertades civiles con ella asociadas. Ustedes no pueden tener una democracia sin una masa crítica de demócratas, por ejemplo. Personas que se han comprometido con el *ethos* de la democracia y que han aprendido los hábitos morales o virtudes necesarias para vivir en/y defender la civilidad y la tolerancia. Hay una gran quiebra entre este *ethos* y la indiferencia de este nihilismo elegante y hedonismo de principio.

Dicho de otro modo, un mundo que ha renunciado a la cuestión de su posible redención es poco probable que sea capaz de asegurar el fundamento cultural por el cual la sociedad civil y democrática puede ser construida y mantenida. Quizá en otro tiempo y lugar esto no fuera así<sup>21</sup>. Pero hoy, la prematura renuncia del mundo a

<sup>20</sup> Cf. Richard John NEUHAUS, «Joshing Richard Rorty»: *First Things* (8 de diciembre de 1990) 14-24.

<sup>21</sup> Los deístas entre los Padres Fundadores no estaban, por ejemplo, muy preocupados con la redención del mundo. Sin embargo, como los obispos de los Estados Unidos argumentaron en el Tercer Plenario de Baltimore en 1884, los fundadores americanos lo hicieron lo mejor que supieron. O, como John Courtney Murray puso de manifiesto tres cuartos de siglo después, el éxito del experimento democrático americano decayó, no en lo epistemológico o antropológico del «racionalismo del siglo XVIII» sino en la cultura moral del pueblo que tuvo que «asumir su dignidad personal en la escuela de la fe cristiana», en todo caso ellos lo asumieron o no. Cf. MURRAY, *We Hold These Truths*, 45, 50. El experimento democrático americano, como cualquier otro, depende, para su legitimación, de fundamentos que no puede producir por sí mismo por todas las insuficiencias de su posición filosófica. Los Fundadores sabían que tenían que rendir cuentas de sus actos ante la «naturaleza divina» y en honor «de un respeto decente a las opiniones de la humanidad» (como pusieron en la De-

plantearse la cuestión de su redención resulta a menudo fruto de un profundo escepticismo sobre la cuestión de la verdad y la falsedad, lo que crea una situación en la que los ciudadanos no pueden dar cuenta de por qué una democracia como forma política es moralmente superior a otros caminos<sup>22</sup>. El mayor desafío que este escepticismo y confusión moral (y patologías sociales) lleva aparejado, es la Iglesia cristiana, o más precisamente, la ortodoxia cristiana.

El Credo Niceno no contiene proyecto alguno para actuar políticamente. Pero la Iglesia que con fidelidad recita el Credo Niceno defiende su posibilidad como el modo en que las cosas son y puede dar mucha más vigorosa cuenta de su compromiso con la dignidad de la persona humana y la política de la libertad humana que lo que ofrecen la mayoría de los círculos académicos actuales. La Iglesia que puede decir *esto* —que proclama recogido en el Credo— es la verdad sobre la historia del mundo, es infinitamente más capaz de defender el compromiso por los derechos de todos que cualquier radical o insuficiente escepticismo es capaz de defender la libertad religiosa, la libertad de expresión o cualquier otro derecho fundamental del hombre. La Iglesia que puede defender las facultades de la razón puede defender mejor la democracia frente a la religión (y a menudo la violencia) irracional (como el yihadismo) que el escepticismo, para quién las pretensiones de la razón son un mero *constructo* cultural.

### **Iglesia eucarística, Iglesia pública**

Esta clase de testimonio en y por el mundo conlleva una particular clase de comunidad eclesial. La Iglesia capaz de reclamar su espacio en el seno de la sociedad y de proponer al mundo que considere la posibilidad de su redención en Cristo, es enfáticamente una Iglesia no concebida en términos mundanos como cualquier otra organización voluntaria con deberes políticos. Mejor, la Iglesia que reclama un hueco para su misión y que requiere que el mundo mismo se

claración de Independencia). El riesgo característico de nuestra situación actual es la negación de los filósofos y teóricos políticos de tales fundamentos y sus consecuencias.

<sup>22</sup> Cf. Richard John NEUHAUS, «Can Atheists be Good Citizens?»: *First Things* 15 (agosto-septiembre de 1991) 17-21.



considere redimible (y redimido) es una Iglesia que se piensa a sí misma como eucarística, como el Cuerpo de Cristo. Y como Cuerpo de Cristo, comparte el destino de Cristo, que no es de poder y gloria sino de dar significado siendo roto y sacrificado <sup>23</sup>.

Esto es, en verdad, una Iglesia post-cristiandad; lo que parece especialmente apropiado para un mundo post-cristiandad. Esta Iglesia es también una Iglesia en riesgo; pero ésa ha sido siempre la situación de la Iglesia. Los Hechos de los Apóstoles, inspirado fragmento de la historia de la Iglesia, concluye dando cuenta de un naufragio —cuyo resultado es el fomento de la misión evangelizadora de la Iglesia a las naciones <sup>24</sup>—. Reflexionar sobre estas imágenes debe tranquilizar a la Iglesia sobre cómo podría hoy reclamar su espacio en la sociedad y proponer al mundo la posibilidad de su redención.

Una Iglesia pública eucarísticamente concebida nos permite comprender que la *Carta a Diogneto* fue una expresión de una verdad fundamental cristiana y no un mero sentimiento de piedad cuando su autor afirma que, para los cristianos, «cada país extranjero es su patria». Esto no es así obviamente en términos mundanos, incluso para los más fervientes seguidores de lo que llamaríamos la inculturación. Pero es ciertamente verdad cuando los cristianos se reúnen en torno a la mesa eucarística del Señor en un país extranjero. Desde 1992, he tenido el privilegio de dar clase en un seminario de pensamiento católico contemporáneo y perspectivas de la democracia, celebrado anualmente en Polonia para estudiantes de Norteamérica y de países de las nuevas democracias de Europa Central y del Este. Cada año estoy más y más impresionado por las diferentes perspectivas que los estudiantes tienen del ámbito social y de aspectos políticos en sus diferentes países, originado por su acervo cultural diferente y sus historias nacionales particulares. Y estoy aún más impactado por nuestra unidad eucarística en torno al altar. Con el fundamento de su comunión eucarística, la Iglesia no puede dotar la unidad de una comunidad ordenada y libre del mundo; si esta clase de polis es posible, deberá ser organizada y constituida en términos exclusivamente políticos. Pero la comunidad eucarística de los cris-

<sup>23</sup> Cf. Hans Urs von BALTHASAR, *Church and World*, 96.

<sup>24</sup> *Ibid.*

tianos para los que cada país extranjero es su hogar, es un poderoso contrapeso para las reclamaciones de los separatistas radicales y los multiculturalistas, para los que la diferencia ha llegado a ser el principio primordial de la antropología y la naturaleza humana es una ficción.

Esta clase de Iglesia centrada eucarísticamente que puede proponer al mundo la cuestión de su redención desafía también implícitamente (y en un nivel secundario de testimonio, explícitamente) una demanda avanzada de forma variada por marxistas, deconstruccionistas, confucianos autoritarios e islamistas: véase, que la noción de derechos humanos universales es un género propio del imperialismo cultural occidental, que no hay derechos humanos universales porque no hay naturaleza humana universal. Éste es un testimonio público esencial a realizar hoy, porque si no hay naturaleza humana universal y no hay ley moral universal, entonces no puede haber una conversación universal sobre el futuro de la humanidad; puede haber sólo un mundo hobbesiano en el que todos están en guerra contra todos <sup>25</sup>.

Desde un punto de vista cristiano, la unidad de toda la raza humana será sólo plenamente realizada en el Reino de Dios, que es en definitiva una tarea de Dios, no nuestra. Además, la unidad que los creyentes experimentan en el Cuerpo de Cristo no puede ser transferida o copiada correspondientemente en el mundo. Pero el hecho es que nuestra unidad en Cristo, cruzando las barreras del sexo, la raza, la etnia y la cultura, es una poderosa denuncia para un mundo resentido y cínico y que demanda de los separatistas —que son todos los monistas, bien monistas de una sola ideología o monistas de la indiferencia— no ser la única palabra acerca de la condición humana y su futuro. Mucho menos han de ser la última palabra.

<sup>25</sup> Cf. JUAN PABLO II, *Address to the Fiftieth General Assembly of the United Nations Organization* (5 de octubre de 1995). Cf. mi ensayo *Are Human Rights Still Universal? Commentary* (febrero de 1995) 41, 45. Para una reflexión sobre cómo estos problemas se tratan en los foros de Naciones Unidas, cf. Mary Ann GLENDON, «What Happened at Beijing»: *First Things* 59 (enero de 1996) 30-36.

### Las causas por las que debemos luchar

No hay una agenda cristiana para la política del mundo. La esperanza de la Iglesia para el mundo, sin embargo, incluye un número de causas a las que los cristianos están vinculados, porque lo que los cristianos creen sobre la persona humana, lo saben a través de la revelación de Dios en Cristo.

La más importante de ellas es la libertad religiosa.

Retornamos aquí al primer requerimiento de la Iglesia al mundo. La Iglesia no puede ser la Iglesia si se intenta imponer el poder coercitivo del Estado sobre sus genuinas demandas, o si sustituye al Estado en la asunción de ese papel. La fe compelida no es tal fe. Como la *Carta a Diogneto* señala, el Dios de los cristianos «salva por persuasión no por imposición, la imposición no es un atributo de Dios»<sup>26</sup>. La defensa de la Iglesia de la libertad religiosa no es pues, una cuestión de interés propio institucional. La libertad religiosa es un acuerdo en el plano jurídico de la sociedad, una verdad básica de la persona humana que es imprescindible para una correcta ordenación de la sociedad: un Estado que reclama competencia en ese santuario interior de la personalidad y la conciencia donde el hombre encuentra a Dios es un Estado que rechaza adoptar la forma autolimitada esencial para el correcto gobierno (por no mencionar la democracia). La libertad religiosa es el primero de los derechos humanos porque es el acuerdo jurídico (en ley constitucional o estatutaria) que en el seno de cada ser humano es un refugio inviolable, un espacio libre, donde el poder del Estado no puede interferir —y ese acuerdo es el comienzo de un gobierno limitado—. En defensa de la libertad religiosa, por lo tanto, la Iglesia defiende tanto esta verdad sobre la persona como las condiciones de la sociedad civil<sup>27</sup>.

La segunda de las causas por las que la Iglesia debe luchar es el pluralismo. Lo que a menudo se denomina pluralismo es en realidad pluralidad: el hecho sociológico de la diferencia. La pluralidad es algo dado en el mundo, en el seno de las más modernas sociedades. El pluralismo es un logro cultural significativo, la transformación de la diferencia y la división en una conversación ordenada sobre la

<sup>26</sup> *Carta a Diogneto*, 7.4.

<sup>27</sup> La defensa de la libertad religiosa, vista desde esta perspectiva, es una expresión del compromiso de la Iglesia con el principio ético-social católico de subsidiariedad.

mayor de las cuestiones políticas, primeramente identificada como tal por Aristóteles: «¿cómo, entonces, deberíamos vivir juntos?»<sup>28</sup>. Esta cuestión tiene un innegable núcleo moral encerrado en el verbo «deber». Y por lo tanto en la tradición aristotélica (más tarde adoptada en diferentes formas por variados pensadores políticos cristianos), la política es siempre una extensión de la ética. Luchar por la creación de un auténtico pluralismo de participación y compromiso es una de las dimensiones públicas, por decirlo así, del desafío de la Iglesia con el mundo en la cuestión de la posible redención del mismo. Pero construir un auténtico pluralismo supone rechazar cualquier monismo de indiferencia o despreocupación sobre la salud moral-cultural de la plaza pública<sup>29</sup>.

Por último, la Iglesia debe luchar por la posibilidad de participación en la vida pública. Aquí retornamos a la antropología cristiana. Como el *Catecismo de la Iglesia Católica* señala «la participación es el voluntario y generoso compromiso de la persona en el intercambio social. Es necesario que todos participen, cada uno de acuerdo a su propia posición y función, en la promoción del bien común. Esta obligación es inherente a la dignidad de la persona humana»<sup>30</sup>.

La defensa de la Iglesia de las libertades democráticas de participación puede ser justificada como un juicio prudencial sobre los méritos relativos de los diferentes sistemas políticos. El más firme argumento para la defensa de la Iglesia de la democracia, no obstante, es la comprensión de la Iglesia de la verdad revelada del hombre como *Imago Dei*, la «imagen de Dios»: una persona, no un autónomo yo, con inteligencia y voluntad libre y por lo tanto capaz de reflexión y decisión. La Iglesia no sostiene por supuesto que todos están obligados a comprometerse en el quehacer diario de la política, sino que la Iglesia propone al mundo una visión de la persona humana en la que la defensa de las libertades individuales esté íntimamente rela-

<sup>28</sup> En su homilía en Camden Yards (Baltimore, el 8 de octubre de 1995), el papa Juan Pablo II citó esto como «la cuestión básica previa a una sociedad democrática».

<sup>29</sup> Así, la propuesta de la Iglesia para un pluralismo genuino es otra expresión del compromiso de la Iglesia con la subsidiariedad.

<sup>30</sup> *Catecismo de la Iglesia Católica*, 1913. Esto fue empíricamente demostrado en la Conferencia Mundial sobre Población del Cairo en 1994 y en la Conferencia Mundial sobre la Mujer de Pekín en 1995, donde una iglesia populista cambió los planes de la élite cultural burocrática para imponer una cierta construcción de la sexualidad humana al mundo entero en el nombre de las ideologías feministas que tienen poco o nada que ver con el 95 por 100 de las mujeres que viven actualmente en el mundo.

cionada con la responsabilidad de promocionar el bien común. La Iglesia debe luchar por la posibilidad de una activa participación política para aquéllos que en el discernimiento de su vocación asumen estas tareas. A este respecto, la Iglesia no es simplemente antitotalitaria y pro-pluralista, la Iglesia es para/del pueblo.

### El núcleo del problema

Esta posición respecto a la Iglesia pública, será indubitadamente criticada como algo terriblemente reduccionista, quizá incluso irresponsable. ¿Qué hay sobre el medio ambiente, los derechos de la mujer, las reformas del sistema de seguridad social, la elección de los padres en la educación de los hijos, la intervención humanitaria en Darfur, o el aborto, la eutanasia y la guerra contra el terrorismo? Éstas son por ejemplo algunas cuestiones importantes; la vida confronta directamente con nuestras modernas democracias regidas por el imperio de la ley que es conforme a la ley natural moral y el primordial principio de justicia que todos los hombres pueden conocer a través de la razón, con la guerra contra el terrorismo *yihadista* que implica fuertemente el futuro de occidente y la democracia. Pero los cristianos perjudican la integridad de la Iglesia en su testimonio público cuando sugieren, implícita o explícitamente, que la política, entendida como la lucha por el poder en el mundo, compromete la esperanza cristiana, comprendida como una de las tres virtudes teológicas. Considero que puedo hacer una elegante argumentación de las causas desde mi posición en cualquiera de los problemas anteriormente citados, y estas posturas serán conformadas por lo que entiendo es el axioma medio relevante de la ética social cristiana. Pero el tratamiento de estas cuestiones —lo que sería la política de estas cuestiones— no afecta, directamente, «la esperanza dentro de mí» (volviendo a la primera epístola de San Pedro). Si lo hiciera habría algún defecto en mi esperanza.

La Iglesia que entiende su testimonio público de este modo es la más significativa Iglesia posible. Los analistas políticos que trabajan en el seno del área de las ciencias sociales están ahora comenzando a entender la veracidad de la afirmación del papa Juan Pablo II de que dentro de las sociedades libres actuales, la cuestión realmente urgen-

te e interesante está relacionada con la cultura y no con las estructuras de la política o la economía<sup>31</sup>. Ni la democracia ni el mercado pueden funcionar de forma adecuada sin la presencia de la moderación y la guía que provee los hábitos morales, o lo que las generaciones que nos precedieron habrían llamado «virtudes». La democracia y el mercado, en otras palabras, no son máquinas que puedan funcionar por sí mismas. Tampoco pueden la democracia o el libre mercado ser mantenidas exclusivamente por los principios del liberalismo-individualismo. Los cimientos de la casa de la libertad, por usar una frase de los obispos católicos de los Estados Unidos, están edificados sobre las virtudes los ciudadanos, virtudes sobre las que la Iglesia tiene cosas importantes que decir.

Una Iglesia que reconoce la prioridad de la cultura en las circunstancias postmodernas de la sociedad libre y que, siendo testigo social presenta a la sociedad el más profundo nivel de autocomprensión, está por lo tanto posicionada en el filo de la navaja del debate sobre el futuro de la libertad. Lejos de estar irremediamente fuera de sí, esta clase de Iglesia, testigo social fortalecida desde la más profunda de las fuentes de la esperanza que sostiene, podría en ocasiones encontrarse a sí misma inconvenientemente relevante.

Pero éste, también puede ser uno de los costes del discipulado.

<sup>31</sup> Cf. *Centesimus Annus*, 5, Estado y cultura.

## EXIGENCIA Y COMPROMISO DEL CATÓLICO EN LA VIDA PÚBLICA

EMMO. Y RVDMO. D. ANTONIO M.<sup>a</sup> ROUCO VARELA  
Cardenal-arzobispo de Madrid

### Introducción

Precisar hoy las exigencias y el compromiso del católico en la vida pública desde el punto de vista de lo que Romano Guardini llamaría la *Christliche Weltanschauung* —«la visión cristiana del mundo»— (la que debe guiar al obispo, por otro lado, cuando se propone ejercer la misión y el triple *munus* del misterio episcopal de enseñar, santificar y guiar al Pueblo de Dios en estas materias) presupone aclarar los términos tan discutidos de «vida pública» y de «católicos». Discutidos y discutibles, dada la complejidad de la realidad sociológica a la que hacen referencia y bien sabida la no menor dificultad que entraña su explicación científica en los planos de la ciencia jurídica, de la reflexión filosófica y de su comprensión teológica, teórica y práctica. Dificultad que se agranda, si se adopta —y debe de hacerse— la perspectiva de la Teología Pastoral. Perspectiva inevitable, por otra parte, si se quiere llegar a resultados tangibles en el orden de la iluminación y orientación cristiana de la acción y del comportamiento de los católicos en la vida pública.

En razón de este objetivo práctico, es también obligado situar, al menos en sus rasgos histórico-espiritualmente más típicos, «el sitio en la vida» del problema, máxime cuando el título y tema-marco de este Congreso —el IX Congreso *Católicos y Vida Pública*— ha sido Dios en la vida pública. Permítaseme a este respecto, por su significado en la historia contemporánea de la exégesis del Nuevo Testamento y del proyecto de re-interpretación existencialista del cristianismo, citar ya y ahora una famosa sentencia de Rudolph Karl Bultmann, el escriturista protestante que tantas, tan hondas y tan perturbadoras huellas ha dejado en la

teología bíblica católica de la segunda mitad del siglo XX: «ein un-chrislicher Staat ist grundsätzlich möglich aber kein atheistischer Staat» («un Estado no cristiano es posible en principio, pero no un Estado ateo»<sup>1</sup>). En «el sitio en la vida» donde surge esta afirmación, por parte de quien más radicalmente aplicó esta categoría intelectual a la interpretación del Nuevo Testamento, se encontraba una dramática historia política, la del Estado en la Alemania derrotada y vencida en las dos guerras mundiales y que, después de la catástrofe, se había puesto a la búsqueda de una forma éticamente sólida para su reconstrucción jurídica. El Estado en su versión nacionalsocialista había sustituido los fundamentos trascendentes del orden político y jurídico por el principio o fin absoluto del bien del Pueblo y/o Nación, entendido en clave de un radical materialismo biológico y racista, cifrado en la máxima del «Blut und Boden» («sangre y tierra»); y se había construido constitucionalmente sobre el «Führer-Prinzip» («el principio del caudillaje») explicado en la teoría y aplicado en la práctica con una absoluta identificación de la voluntad del Führer con la del pueblo y con la de la ley. Al Estado nacionalsocialista, el de la Alemania de los años maduros de Bultmann, había precedido en Rusia la formación del Estado marxista-comunista, fruto político-jurídico de la revolución soviética de los años 1917-1918, el cual en su Constitución se definía expresamente como ateo, concebía el bien común como un valor puramente materialista e identificaba al Partido con el pueblo, a la estructura del Partido con la estructura del Estado y a la voluntad del Partido y de sus dirigentes con la ley y el Derecho. La Unión Soviética saldría triunfante de la Segunda Guerra Mundial y mantendría una poderosa influencia internacional, política e ideológica, hasta que le llegó el momento de su total desplome con la caída del Muro de Berlín el 9 de noviembre de 1989. En ambos casos, «el sitio en la vida», conocido y experimentado por el teólogo protestante y por los jóvenes europeos de su generación, es el de una situación en la que un implacable totalitarismo político niega y hiere mortalmente la dignidad de la persona humana y sus derechos fundamentales hasta límites entonces insospechados.

<sup>1</sup> Citado en J. RATZINGER, *Europa - Verpflichtendes. Erbe für die Christen* (Múnich, 1979).



Se ha de advertir, por último, para completar la información sobre el método y las fuentes de la reflexión que les ofrezco sobre el tema *Exigencia y compromiso del católico en la vida pública*, que en su trasfondo doctrinal está presente la enseñanza del Concilio Vaticano II, singularmente la contenida en la constitución dogmática *Lumen gentium*, la constitución pastoral *Gaudium et spes* y en el decreto *Apostolicam actuositatem*; enseñanza desarrollada y explayada lúcidamente por el Magisterio Pontificio de Pablo VI, Juan Pablo II y Benedicto XVI. También han influido en la exposición, sobre todo en lo referente al análisis y valoración explícita e implícita del momento actual de la sociedad y de la Iglesia en España, las tres grandes instrucciones pastorales de la Conferencia Episcopal Española: «La valoración moral del terrorismo, de sus causas y de sus consecuencias» de 23 de noviembre de 2002; «Teología y secularización en España. 40 años después del Concilio Vaticano II», de noviembre de 2005; y «Orientaciones morales ante la situación actual de España» de noviembre de 2006. Una trilogía de documentos de la C.E.E. de extraordinario valor pastoral e histórico que está esperando todavía ser estudiada, conocida y difundida en la opinión pública y entre los católicos como se merece y la problemática actual de España lo demanda.

### **El concepto de «vida pública»**

Es bien conocido el significado jurídico que se le atribuye al adjetivo «público» en el sistema normativo de lo que se conoce como la tradición socio-política y cultural de los países de la Europa Latina. «Público» equivale a «estatal». La categoría jurídica de «lo público» y de lo que es propio y exclusivo de la organización estatal se identifican. En el derecho español y en el de las naciones hermanas de la Europa mediterránea se valora y se define como «público» únicamente lo que procede de la titulación y actuación directa del Estado en la vida de la sociedad y de sus ciudadanos por la vía o de la legislación o de la judicatura; pero, sobre todo, lo que es producto de la actividad y de la acción de la autoridad y de los agentes administrativos. La tendencia progresiva —y, al parecer, imparable— de la absorción por el Estado y su aparato organizativo de todos los espa-

cios en los que se desenvuelve y configura día a día la existencia de las personas desde los aspectos y relaciones más íntimas y naturales, como son las que entretejen el matrimonio y la familia, pasando por las más caracterizadas por su importancia cultural y espiritual —las comprendidas en el sistema educativo y en las instituciones religiosas—, hasta las más socialmente incisivas y necesitadas de ordenación jurídica, como la actividad económico-laboral, la seguridad civil y la paz social, marcan cada vez más netamente el perfil del Estado contemporáneo, el Estado democrático de Derecho, incluso el formulado desde los criterios ideológicos del nuevo liberalismo.

Sin embargo, parece evidente, desde la mera observación de la misma realidad sociológica, que se dan ámbitos de vida y de configuración sociales cuya dimensión pública *de facto* sobrepasa con mucho las posibilidades y la capacidad modeladora del Estado. Los fenómenos de masas —entre otros—, que tanto proliferan en las sociedades contemporáneas, lo evidencian de forma abrumadora. Además la sólida y recia pervivencia de formas primarias de sociedad —y no solamente los datos sociológicos— es lo que desmiente esa teoría. Formas que se sobreponen y que superan los encasillamientos dominadores de la legislación y de la administración estatales, como es el caso del matrimonio y de la familia, junto con el hecho del asociacionismo religioso, cultural y humanitario: todo aquello que en la Doctrina Social de la Iglesia se ha denominado siempre instituciones sociales intermedias. Por otra parte, esa identificación de «lo público» con «lo estatal», tan arraigada no sólo en la mentalidad jurídica sino también en la opinión popular de la Europa del sur, no es compatible con la recta concepción de la persona humana, contemplada en la interrelación de sus dos innatas dimensiones, individual y social, y con la genuina y justa idea del sentido y finalidad del mismo Estado, basada en la auténtica naturaleza de las cosas, y que implica el principio de la subsidiaridad de sus funciones en relación con el bien de la persona y el bien común, entendido en sus justos límites.

El ámbito de realidad descrito —o circunscrito— por el concepto de «vida pública», en el que ha de situarse un católico, no se ciñe, por lo tanto, sólo al ámbito del Estado o de la comunidad política, sino que se extiende a toda la realidad social en su conjunto en sus más variados y significativos campos de expresión articulada y de

desarrollo: en la enseñanza, la cultura, la información; y, de un modo especialmente importante, en el campo de la institución matrimonial y de la familia. Es obvio, por otra parte, que la presencia y actuación del católico resulten inescusables, irrenunciables e insustituibles en relación con las vivencias exteriores y las manifestaciones sociales de la religión y de la fe. Ya Ferdinand Tönnies, uno de los pioneros de la moderna sociología, a finales del siglo XIX, sostenía que en la realidad social de su tiempo —¿y quizá de todos los tiempos?— eran distinguibles pero no totalmente separables las magnitudes: «sociedad», «comunidad» y «Estado»<sup>2</sup>.

### El concepto de católico

También se puede y debe distinguir en su definición el aspecto sociológico —¿qué se entiende y cómo se ve en la sociedad la persona a la que se conoce y distingue como «católico»?— y el aspecto teológico. No es necesario ni posible ofrecer aquí un estudio detallado —y, mucho menos, exhaustivo— de la cuestión. Basta señalar, para el objetivo teológico-pastoral que se propone esta ponencia, que en la opinión del pueblo llano un «católico» es el que lo declara habitualmente en el contexto de su vida familiar y social y/o que lo «practica», participando en las actividades ordinarias de su parroquia o de otras comunidades eclesiales. Normalmente se aplica el adjetivo católico —o se lo aplican, substantivizándolo— al seglar. Y es justamente esta percepción popular la que se corresponde con el aspecto teológico de la condición y vocación del fiel cristiano que debemos de retener a la hora de determinar el destinatario de la exigencia y compromiso público del que se ocupa la presente reflexión. No se trata el cristiano del que aquí se habla, de un fiel consagrado y revestido del sacerdocio ministerial, insertado sacramentalmente en «la Sucesión Apostólica»; ni del bautizado, que ha profesado los votos evangélicos de pobreza, castidad y obediencia en una comunidad religiosa en sentido estricto y específico; sino del bautizado que, en Comunión con la Iglesia y sus Pastores, vive su vocación y su misión de cristiano

<sup>2</sup> Cf. F. TÖNNIES, *Gemeinschaft und Gesellschaft* (Darmstadt, 1970) (reproducción de la octava edición de 1935).

secularmente, en el mundo. Vocación secular, realizable hoy de forma consagrada, de acuerdo con el actual ordenamiento canónico.

El bautizado seglar, miembro pleno de la Iglesia, es el católico del que tratamos al abordar la tarea de concretar sus responsabilidades en la vida pública.

### **El momento actual de la sociedad y de la Iglesia en España**

Una observación, medianamente cuidadosa e informada de este momento, hecha a la luz de la fe cristiana y de la vida de la Iglesia, nos da el resultado de algunos de los rasgos más generales y más reveladores de la hora actual de la sociedad española. Son, sucintamente expuestos, los siguientes.

#### *El laicismo como ideología*

Que envuelve globalmente el ambiente cultural, educativo, informativo y socio-político de la vida social. Un laicismo radical que aparece y se exhibe en el más rancio ropaje teórico y práctico con que se mostró en el siglo XIX, cuando parecía superado para siempre en virtud de la asimilación colectiva de la trágica lección histórica de la Segunda Guerra Mundial y sustituido por un renovado espacio social y jurídico europeo, abierto al reconocimiento incondicional del derecho a la libertad religiosa y a la recepción creativa de las raíces y tradición cristiana de Europa. Un laicismo que, como doctrina política, llega en sus consecuencias últimas a cuestionar no sólo el contenido de algunos derechos fundamentales como el del derecho a la vida y el valor primario de la institución matrimonial y de la familia, sino también que se opone a cualquier intento de fundamentar sobre una base supra-política al Estado democrático de Derecho, excluyendo por supuesto toda referencia a un principio trascendente. Más aún, que pretende eliminar de hecho y de derecho en la sociedad y en la comunidad política toda presencia y actuación públicas —al menos, institucionalmente hablando— de lo religioso, de la fe y, en nuestro caso, de la Iglesia.

*El relativismo moral*

Con el laicismo se han reafirmado, consolidado y ampliado corrientes culturales que intentan, además, presionar sobre la opinión de los cristianos dentro de la misma Iglesia sin detenerse ante ningún ámbito de su vida interna y que, a través de una subjetivización absoluta de la conciencia moral, discuten y niegan la existencia de «la verdad moral» y de los principios morales concretos que de ella necesariamente se desprenden y que vinculan incondicionalmente a la conciencia rectamente formada, sea en la llamada vida privada sea en la pública. No vale pues éticamente otro postulado, según los pensadores laicistas, que el del juicio moral relativo, formulado según las conveniencias y las medidas de los intereses y actividades más diversas de los individuos y de los grupos de poder social. El método que usan es el de la imposición. Imposición cultural primero; luego, social; y, finalmente, política y jurídica.

*El individualismo egoísta, utilitarista y socialmente insolidario*

Los ideales de vida y los estilos de existencia más corrientes y habituales en la sociedad, sobre todo en sus sectores más poderosos e influyentes, responden al objetivo del mayor —u óptimo— bienestar y placer materiales.

A esta finalidad práctica se ordenan y someten las decisiones más trascendentales de la vida de las personas: las relativas al estado de vida, la profesión, la familia, el trabajo, las relaciones sociales, el tiempo libre y los contenidos y programas de formación y educación permanentes.

Las consecuencias están a la vista: crisis destructora del matrimonio y de la familia; deterioro demográfico creciente y una generación joven desamparada y huérfana de amor, de afecto y de guías morales y humanas; escape y huida de toda obligación a favor del prójimo o de una renovación social que implique renuncia y molestias personales; incompreensión para la inmigración en la totalidad humana de sus problemas y de los retos socio-políticos y culturales que conlleva.

*El mundo de los nuevos sistemas de comunicación social  
y de la nueva economía*

A la apertura comunicativa sin fronteras que generaliza y globaliza la transmisión de visiones del hombre y de la vida, utilizable tanto para la difusión y la propuesta de la visión cristiana del hombre y de la vida como también para todo lo contrario, se unen las nuevas tecnologías, aplicadas a los procesos económicos y financieros, susceptibles también de ser utilizados y desarrollados con sensibilidad para superar situaciones de pobreza e injusticia; pero capaces, igualmente, de organizarse y emplearse en función de los objetivos egoístas que se proponen actualmente el poder económico, cultural y político.

*Ante este panorama histórico-espiritual, la Iglesia que vive  
del gran objetivo pastoral y apostólico de la Nueva Evangelización*

Marcado por Juan Pablo II y en el que está ahondando Benedicto XVI, responde con la contribución espiritual y apostólicamente dinámica de muchos sacerdotes, religiosos y seglares, unidos en nuevos y prometedores movimientos y realidades eclesiales, nacidos a la luz e impulso espiritual del Vaticano II y promovidos por los papas. Una Iglesia que sufre, con todo, las consecuencias últimas de la crisis doctrinal, apostólica y vocacional que hizo mella a lo largo del postconcilio en distintos sectores eclesiales y las regiones geográficas más diversas. Una Iglesia, en síntesis, esperanzada y que mira sin miedo hacia el futuro.

**Exigencias y compromisos concretos de los católicos  
en la vida pública**

*El testimonio explícito de la fe profesada*

La transmisión de la fe necesita por la propia naturaleza de la revelación divina, acontecida en el contexto de la historia humana, que ha culminado en el Misterio de la Encarnación y de la Pascua del Hijo —el Logos— de Dios y en la fundación de la Iglesia, precisa del anuncio del acontecimiento salvador con la palabra y con los

hechos. Anuncio necesariamente público, que sólo llegará a la totalidad del campo de la experiencia humana a través del compromiso cristiano del seglar en la familia y en la sociedad, haciendo así realidad la presencia visible de la Iglesia en el mundo.

La transmisión de la fe a los niños y a las jóvenes generaciones, siempre difícil, resulta hoy poco menos que imposible sin el concurso vivo de la madre y del padre o de quien haga sus veces. La transmisión de la fe, por lo demás, sin la contribución del pensamiento y del testimonio de vida de los seglares, evangélicamente inspirada, encarnada y manifestada en el marco de la enseñanza, de la cultura y de los medios de comunicación social contemporáneos, es igualmente imposible. No se puede prescindir del testimonio del mensaje de la fe por parte del seglar católico en esos campos, activo y explícitamente presentado, si se quiere realmente transmitir la fe a los jóvenes de hoy.

*La libertad para la transmisión de la fe —sociocultural, política y jurídica—, exigencia y compromiso para el católico*

En el debate y en la acción socio-política se abre camino el reconocimiento debido de la libertad religiosa y de la libertad de la Iglesia solamente cuando los seglares católicos toman conciencia del valor fundamental de esta libertad para el bien integral de la persona humana y para la posibilidad real de alcanzar adecuadamente el bien común. La condición política y jurídica ordinaria para que sea posible la transmisión de la fe y la evangelización es la libertad.

Juan Pablo II ha reclamado en los largos años de su inolvidable ministerio de Pastor de la Iglesia Universal —y, ahora, con una singular insistencia, Benedicto XVI— el respeto al derecho a la libertad religiosa por la doctrina jurídica y en la praxis de los Estados. Reclamación que no ha hecho excepción, muy llamativamente, de los Estados democráticos de Europa y de América.

*La exigencia y el compromiso de la identidad teórica y práctica del seglar católico con la propuesta moral de la ley de Dios y del Evangelio en la vida pública*

La segunda parte de la pastoral del Vaticano II *Gaudium et spes* distingue en sucesivos capítulos cinco campos de realidades temporales que captan y comprenden los espacios esenciales de la vida pública y en los que se juega decisivamente el destino del hombre y de la sociedad contemporánea: el matrimonio y la familia, la cultura, el mundo de la economía y del trabajo, la comunidad política, el orden internacional y la paz. Realidades todas ellas que condicionan para bien o para mal no sólo el futuro de cada persona individual, sino el de toda la humanidad. La realización del hombre en su camino histórico, de acuerdo con la verdad más profunda de su ser revelada en Jesucristo, pasa necesariamente por la configuración de esos espacios de vida y actividad social a tenor de las exigencias éticas que se desprenden de esa verdad del hombre, imagen de Dios, llamado a vivir la filiación divina en el tiempo y en la eternidad por Cristo, con Cristo y en Cristo, muerto y resucitado por salvarlo del pecado y de la muerte, y, por ello, constituido como Rey del Universo y Señor de la historia ¡su «Alfa y Omega»! Se trata de espacios de existencia y experiencia humanas, inequívocamente públicos, y que sólo pueden ser conformados —o, al menos, influenciados— cristianamente a través del compromiso vivo, perseverante y fiel de los seglares católicos, asumido en las condiciones humanas y profesionales, personales y sociales, en las que se desenvuelve normalmente su vida personal en la familia y en la sociedad. El Concilio, explicado y aplicado por el Magisterio ulterior de la Iglesia, concreta esos compromisos para nuestro tiempo. ¿Cómo se concretan para la España de hoy? Nuestra respuesta a esta pregunta seguirá el orden sistemático del Concilio; pero anteponiendo la que se refiere a sus responsabilidades en la comunidad política, que condiciona la viabilidad del ejercicio de todas las demás.

— El compromiso político del seglar católico. La teoría y la praxis de los Estados de la Unión Europea, constituidos formalmente todos ellos según el modelo del Estado democrático de Derecho, atraviesan un momento de cuestionamiento profundo del principio doctrinal de la necesidad de su justificación y legitimación éticas. El



vaciamiento progresivo de contenidos de uno de los derechos fundamentales más primario como es el derecho a la vida por la vía de una legislación de décadas, laicista, que se ha arrogado la determinación última del sujeto de ese derecho, amparada a veces en una jurisprudencia constitucional vacilante, ha abierto de nuevo, en una vuelta a dramáticos períodos históricos venturosamente ya pasados, una brecha en los fundamentos éticos, pre-políticos del Estado libre, social y democrático de Derecho, con consecuencias destructoras, imprevisibles, para todo el conjunto ético-jurídico de los derechos humanos y para la recta concepción del bien común, nacional e internacional. Fundamentar en un plano trascendente la legitimidad de la existencia y de la autoridad del Estado ¡he aquí el punto que más sensible y urgentemente reclama el compromiso intelectual, cultural y el específicamente político del seglar católico hoy! El método del diálogo con los círculos y las personas protagonistas de un pensamiento laico que respeta y aprecia la herencia ético-jurídica común, enraizada en la historia cristiana de Europa y cristalizada en la doctrina del derecho natural, se impone. Benedicto XVI, antes y después de su elección para la Sede de Pedro, lo recomienda vivamente. En cualquier caso no se puede olvidar lo que parece una constante de la historia política europea, verificable a través de todas las grandes encrucijadas históricas del Viejo Continente: la necesidad del retorno al derecho natural para salir positivamente de ellas. Heinrich Rommen, en medio de la oscuridad trágica de los primeros años del Nacionalsocialismo, aparentemente sus más exitosos, constataba la inevitabilidad del retorno del derecho natural, si se quería evitar la catástrofe histórica que se avecinaba, presentándolo como un rayo de esperanza para el futuro de su pueblo. Su libro *Die Ewige Wierkehr des Naturrechtes (El eterno retorno del Derecho Natural)*, publicado por primera vez en 1936, volvería a ser editado, concluida la guerra, en 1947.

*El compromiso con la concepción y la realización práctica del matrimonio y de la familia como institución natural anterior al Estado y primera célula de la sociedad*

Simultánea e interactivamente con la crisis del cuestionamiento moral del derecho y del Estado, típica de la llamada posmodernidad,

se ha desarrollado e instalado en una generalizada mentalidad social la convicción —puesta en práctica— del matrimonio y, subsiguientemente, de la familia, como algo que en su constitución y realización personal y social depende única y exclusivamente de la voluntad de las partes y, en último término, de la acción legal del Estado, hasta el punto de llegar a la negación de su misma esencia trascendente: la de ser unión estable y de por sí indisoluble entre un varón y una mujer. Los efectos de la negación de su naturaleza moral y religiosa están a la vista: jóvenes vidas truncadas y desaparición *in crescendo* de la familia como el ámbito primero de la solidaridad y de la acogida de los más débiles —niños, enfermos y ancianos—, donde se aprende la primera y fundamental lección del amor. El compromiso con la verdad natural del matrimonio y de la familia, purificada y enriquecida por el Evangelio, representa el primero y más necesario compromiso del seglar católico en la vida pública de la actual sociedad española. Un compromiso que ha de extenderse a la salvaguarda y afirmación neta de los derechos de los padres a poder ejercer responsablemente su paternidad desde el momento de tomar la decisión sobre la procreación de sus hijos hasta lo que significa todo el proceso de su crianza y educación. ¡Los hijos no son ni del Estado, ni de la sociedad!

— El compromiso con una concepción de la cultura de los medios de Comunicación, de la economía y del mundo del trabajo, puesta al servicio del hombre y de su desarrollo individual y social, en consonancia con la dignidad de la persona humana.

De este compromiso se ha de seguir una elección de la propia profesión, la intervención activa en los procesos culturales, mediáticos y económicos y la labor educativa en la familia y la sociedad, orientados por ese ideal del servicio, libre y generosamente prestado a favor del bien integral de la persona humana y en la búsqueda del logro de un bien común, que posibilite la experiencia compartida de la esperanza y del verdadero amor.

— Y, finalmente, el compromiso con un orden nacional e internacional, pensado, proyectado y promovido al servicio de la unidad solidaria y de la paz.

Este compromiso alcanza en la España actual una especial gravedad. Para un católico, consciente de su responsabilidad evangeliza-

dora en la vida pública, no puede haber ninguna duda respecto a la valoración ética del terrorismo, de sus causas y de sus consecuencias, ni tampoco en lo referente al reconocimiento de las exigencias de guardar cuidadosamente el bien de la unidad multisecular que hemos heredado de una fecunda historia común, abierta a los grandes retos de la historia europea y americana. Historia, a la que hemos contribuido decisivamente con aportaciones humanas y espirituales de valor universal ¡El amor cristiano une, no separa!

### **El espíritu apostólico, imprescindible para la misión y la vocación del seglar católico en la vida pública**

El cuadro actual de las responsabilidades de los católicos en la vida pública, como hemos podido ver sucintamente, es rico y complejo a la vez. Exige espíritu cristiano, el que viene del don del Espíritu Santo. Más aún, es irrealizable sin espíritu apostólico. La doctrina del Vaticano II y la de la exhortación postsinodal *La vocación y misión del seglar en la Iglesia y en el mundo* son claras e iluminadoras a este respecto. Sólo queda asumirlas con una disponibilidad interior, cuidadas en la oración y fortalecidas en y desde una intensa vida y experiencia espiritual y sobrenatural.

## LOS LÍMITES DEL PODER EN LA DEMOCRACIA \*

Por ALFONSO CORONEL DE PALMA MARTÍNEZ-AGULLÓ  
Presidente de Honor del Congreso *Católicos y Vida Pública*

Excelentísimo señor presidente de la Asociación Católica de Propagandistas; excelentísimos e ilustrísimos señores, autoridades, queridos congresistas. Constituye para mí un verdadero honor poder hoy presentar esta mesa.

Ustedes conocen bien la metodología del Congreso, que nos lleva a que los presidentes tengamos la doble función: intentar hacer una introducción del tema, y a su vez, ser capaces de presentar al ponente principal del día de hoy.

Al ver las dos materias que se tratan hoy, me tuve que preguntar: «¿cómo lo hago?». El título de la conferencia, y de la materia que tenemos hoy que ver, es ni más ni menos que los límites del poder en la democracia. Hacer una introducción del mismo nos podía llevar horas.

Por otro lado, me encontré con una dificultad aún mayor. ¿Cómo puedo en un breve espacio de tiempo poder también presentar a nuestro ponente?

Déjeme comenzar con él. ¿Quién es? La primera dificultad que nos encontramos es ser capaces de pronunciar su nombre. Don Myroslav Marynovich.

Era realmente difícil. Porque cuando te entregan su currículum, largo y extenso, uno ve un intelectual. Un hombre que ha redactado decenas de libros, ha escrito múltiples conferencias. Un catedrático. Un vicerrector de una universidad católica. Esto, aquí, nos podría parecer normal: ha venido un católico del mundo oriental, a veces muy apartado de este extremo occidental de Europa. Su vida podrá parecer la de uno más.

\* Transcripción por audición.

Leyendo su biografía, y algún hito más de su historia, los aquí presentes no dirán: «un intelectual más». Ni tampoco pensarán: «otra teórica sobre los límites del poder». Estoy convencido de que no va a ser así, y que hoy van a disfrutar como pocas veces. Porque aunque es un intelectual, aunque ha teorizado sobre los límites del poder, sobre la democracia, sobre su tierra, sobre las relaciones con la Unión Soviética..., estamos ante un personaje muy singular.

Y muy singular, cuando seguramente el famoso libro *Nuestra democracia puede morir* que José Manuel Otero, congresista clásico, tuvo la ventura de publicar hace más de 20 años, se hace y se cierne, cada vez más presente, en aquéllos que tenemos el honor y la suerte de disfrutar las democracias.

Pero aunque es fundamental pensar sobre este hito, sobre el hito del totalitarismo o de las suaves formas en las que se puede imponer el totalitarismo; aunque es fundamental hacer doctrina, materia, y nuestro ponente lo ha hecho; para mí, a estas alturas de la vida, y gracias a haber participado durante tantos años en este Congreso, hay una cosa mucho más importante: dar testimonio, como diría Pablo VI.

Eso es lo que hoy, de forma muy acertada, los organizadores del congreso han hecho: han traído a un hombre que es profundamente creíble. Porque el señor que viene aquí es de verdad. No es alguien que se haya reducido al ámbito de haber escrito maravillosos libros, al cuarto oscuro donde uno se enfrenta con la soledad del papel blanco. Lo ha hecho, pero ha hecho algo más importante. Porque cuando tenía 28 años, todo el futuro por delante, todas sus capacidades para llevarse a cabo, toda una vida prometedora de triunfo y de éxito, porque es un hombre de unas grandes capacidades intelectuales y personales, dijo «sí». Ese «sí» que todos buscamos en la vida. Porque la vida consiste en un decir «sí». Decir «sí» a Dios nuestro Señor, a Cristo que viene a redimirnos al pecado, y decir «sí» a determinadas actuaciones en las que Él mismo se presenta. Este señor dijo «sí». De una forma muy concreta y determinada, porque los «sies» no son abstractos. Los «sies» se dicen ante la realidad concreta que a cada uno nos ha tocado vivir. Es el «sí» a nuestro matrimonio, es el «sí» a nuestros hijos, aunque nuestros hijos no hagan lo que a nosotros nos gustaría; es el «sí» a nuestro compañero de trabajo. Es el «sí» a muchas actuaciones que nos obligan a decirlo. Y él dijo un

«sí» heroico. Todos los «sies» son heroicos. Pero en este caso, se me pone la carne de gallina cuando veo su «sí». Porque con 28 años, en el año 77, dijo que «sí» al Grupo Ucraniano Helsinki. Era un grupo de resistencia. Era un grupo de resistencia al paraíso soviético. Era un grupo de resistencia al mundo de las libertades. Era un grupo de resistencia a ese paraíso que a todos nos prometían, que no habíamos alcanzado y que habíamos de alcanzar —obviamente, esto es ironía—. Dijo «sí» a luchar a favor de la dignidad de la persona, de los derechos y libertades fundamentales, contra uno de los regímenes, o seguramente el régimen que más atrocidades ha cometido a lo largo de la historia, y sin embargo, que mejor prensa ha tenido y seguramente sigue teniendo.

Dijo «sí», y ese «sí» le costó siete años de reclusión en un campo de trabajo, y posteriormente, cinco años de exilio.

Es verdad que la providencia se cruzó en el camino, con Gorbachov y la *glasnost*, y todo ello invitó a que, ya en el año 1991, su imagen y su figura fuesen rehabilitadas. Porque ese «sí» implicaba muchos «noes», que él sufrió durante todo ese período. Aunque tiene un currículum intelectual impresionante; aunque la relación de libros editados nos apoyaría, creo que todo eso es muy importante, pero esto que estamos diciendo de él, a mí me sorprende especialmente, y me hace realmente admirarle profundamente.

Hoy viene aquí a estar con nosotros. Hoy, cuando empieza a ver que hay gérmenes de toda su lucha, y que fructifican; cuando en su pueblo, el pueblo ucraniano, se empieza a gozar de la libertad, en primer lugar, de la independencia, y luego de la libertad, y donde se va construyendo ésta poco a poco, no sin muchísimas dificultades, muchísimos ataques, y más incomprensiones; hoy goza de ser vicerrector de la Universidad Católica de Ucrania, y goza de poder estar trabajando por esa libertad. Pero como sabe lo difícil que es tener libertad, que es lo que seguramente muchos en España estamos ya olvidando, sigue día a día comprometido con la misma, y no se duerme en los laureles. Por eso hace un viaje tan largo, por eso se molesta en estar con nosotros, para reivindicarnos esa lucha en favor de la libertad. Y también para contarnos el sufrimiento de su pueblo. Porque yo estoy convencido de que muchos de esta sala no lo saben. En los años 1933-1934 —a alguno le recordará de algo esto del 34—, una de las múltiples cuestiones que en ese momento

se le ocurrió al señor Stalin fue someter a su pueblo a un gravísimo holocausto. Un holocausto que ha sido conocido como el *Holodomor* y la hambruna, y que hizo y produjo miles y miles de muertos porque los campesinos ucranianos no querían que se colectivizasen sus tierras, y porque tampoco querían que se les privase de sus derechos históricos religiosos.

Muchos sabemos lo que fueron esos momentos de la historia. Pero lo que seguramente muchos ignoran es que este genocidio, este genocidio que ha sufrido el pueblo ucraniano, ha tardado décadas y décadas en ser reconocido, e incluso algunos países, cuando lo han reconocido, lo han hecho con reservas, como ha sido el caso del pueblo español. Aun así, él es tan generoso de estar aquí con nosotros.

Sufrió el gulag, y desde entonces tiene un compromiso con ser políticamente incorrecto, pero como él mismo dice, quiere solamente ser honesto. Eso ya dice mucho de él mismo.

Pertenece a la Iglesia católica greco-ucraniana. Por tanto, estamos ante un testigo. Ante un mártir. Ante un mártir silencioso. Porque hay muchas formas de martirio: la burla, el escarnio. Él lo ha conocido más que nadie, cuando a su religión la llamaban el opio del pueblo. La difamación... Suele ocurrir cuando se cita a quien se cita. La difamación, el silencio —imagínense: hasta 1991, no fue rehabilitado—. La prisión. La tortura. Y es verdad que él no ha llegado a la muerte física. Pero sí a una muerte que a veces es más difícil y más dura, o tan difícil y tan dura como es la muerte civil: estar muerto en vida. Gracias a Dios, sostenido, en su caso, sostenido por el Creador.

Honor es la palabra que me atrevería a decir que nos marca este testigo. Un honor que ha estado guiado por la verdad y por la realidad. Y que al fin y al cabo, viene a reivindicar en estos malos tiempos el ejercicio de la razón y de la libertad, para que todas las personas puedan gozar de las libertades y derechos de los que él se ha visto privado.

El mejor límite que hay al poder, el mejor límite que hay a cualquier abuso del poder, somos nosotros. Ése es el mayor límite. Y el peor hecho que podemos presentar al abuso del poder, es nuestra alineación. Por eso, cuando tenemos a hombres como él delante sabemos que todo esto se cae, como también nos descubrió Juan Pablo II, con la fuerza de sujetos libres, que van dando testimonio

de esa libertad. Y ahí es donde comienza el verdadero ejercicio de una democracia. Una democracia que no podemos dejar sólo en manos de unos, sino que cada uno de nosotros tenemos que construir día a día.

Saben que, desde hace años, me hago una pregunta. Y hoy me la vuelvo a hacer, en presencia de todos ustedes. Cuando nuestros hijos nos pregunten; nuestros hijos, nuestros nietos, los hijos de nuestros amigos, los nietos de nuestros amigos, nos pregunten, ante tanto abuso de poder; cuando nos pregunten ante los miles de niños que hoy no están naciendo; cuando nos pregunten ante las leyes abusivas y desnaturalizadoras de las instituciones; cuando nos pregunten ante nuestro silencio a tantas acciones totalitarias, que poco a poco, van limitando el ejercicio de nuestra democracia. Cuando al fin y al cabo, nos hagan esa pregunta, nos dirán y nos mirarán a los ojos, y nos preguntarán: «¿tú qué hiciste?». Y ésa es una pregunta a la que yo creo que hay responder. Nos la van a hacer aquí. Seguramente, nos la van a hacer en otro lugar, pero nos la van a hacer aquí. Y no habrá muchas respuestas. Porque en estas sociedades, o al menos en esta sociedad española que tenemos, no podemos decir: «tenía que comer». No. Porque todos comemos en abundancia. O «tenía que sobrevivir». No. Será difícil esa contestación.

Por eso yo tengo una respuesta, que hoy les puedo dar. Y seguramente, esta noche se la daré a mis hijos. Y cuando a mí me pregunten qué hice, diré: «pues entre otras cosas, haber tenido la suerte de haber acompañado a un héroe». Creo que me ha demostrado que las personas pequeñas, como es mi caso, podemos participar de esa heroicidad. Y haberlo hecho junto con una mayoría de héroes silenciosos, que ni más ni menos decidieron pasar un fin de semana de sus vidas estando en un Congreso de *Católicos y Vida Pública*.

Muchas gracias.





## X. CRISTO, LA ESPERANZA FIABLE

### NUESTRA ESPERANZA

Por JUAN ANTONIO MARTÍNEZ CAMINO  
Obispo auxiliar de Madrid  
Secretario general de la Conferencia Episcopal Española

En este año (paulino) y en esta casa (de San Pablo) hoy parece casi necesario comenzar saludando a esta amable audiencia con las palabras que el Apóstol antepone a la conclusión de su Carta a los Romanos:

«Que el Dios de la esperanza os colme de alegría y de paz viviendo vuestra fe, para que desbordéis de esperanza por la fuerza del Espíritu Santo» (Rom 15,13).

¿Cuál es nuestra esperanza? ¿En qué consiste la esperanza que San Pablo les desea a los romanos? He aquí el hermoso tema que se me ha propuesto abordar esta mañana y que queda prácticamente agotado en estas concisas palabras: nuestra esperanza es «el Dios de la esperanza»; precisamente, el Dios revelado en Cristo: «Jesucristo es nuestra esperanza» (1 Tim 1,1). Me cabe el honor de abordarlo al comienzo de los trabajos del Congreso *Católicos y Vida Pública*, cuando alcanzan ya su décima edición, con el merecido reconocimiento de cuantos se preocupan por el mejor futuro de España. Gracias, por la invitación y por el tema, y enhorabuena por el camino andado por los congresos.

En la primera parte de mi intervención trataré de señalar con la brevedad necesaria los elementos configuradores de una cierta forma de vivir —hoy dominante en el ámbito público— que sufre falta de esperanza, justo por ser una forma de vida alejada de Dios. En la segunda parte, trazaré el perfil esencial propio de la esperanza cristiana; verdaderamente humana y capaz de mejorar a fondo la vida pública.

El tema es viejo, al menos tanto como San Pablo. Pero es también siempre nuevo en nuestros días, de un palpitante alcance vital. El papa Benedicto XVI lo ha elegido como objeto de su segunda encíclica: *Spe salvi (Sobre la esperanza cristiana)*. La Conferencia Episcopal Española lo abordó hace algunos años en un relevante escrito de la Comisión Doctrinal titulado *Esperamos la resurrección y la vida eterna*. Esta autorizada enseñanza guiará mis reflexiones.

### Un mundo sin Dios y sin esperanza

En España —y en Europa— sucede hoy algo desconocido para la historia: en tiempos de sobreabundancia material nunca vista y de bienestar sanitario inigualado, la población disminuye. El número de nacimientos de los nativos no es capaz de compensar el de las muertes. La natalidad es bajísima. No hay apenas niños. La sociedad envejece. Por otro lado, según nos dicen (aunque no muy alto), la primera causa de muerte entre los jóvenes —por delante de los accidentes de tráfico— es el suicidio. De modo que a los niños no se les permite nacer (tantas veces a fuerza de quitarles la vida) y los jóvenes, con alarmante frecuencia, no quieren seguir viviendo. Por su parte, los mayores temen la soledad y el sufrimiento hasta tal punto, que, en no pocos casos, desearían planificar una muerte «a tiempo», que les librara de la desesperación y del tedio de vivir. El recurso a las drogas estupefacientes y a las diversiones como narcótico son otros de los síntomas que nos presenta una sociedad que huye de la vida, desganada de la existencia. ¿Abdica de la vida nuestra cultura? ¿Por qué esa debilidad existencial?

«Mientras la vida aliente hay esperanza» es un proverbio clásico que también puede ser leído del revés: «en cuanto la esperanza no aliente, se irá la vida». Los síntomas mencionados creo que deben ser interpretados, efectivamente, como señales de un sufrimiento profundo, escondido tras las luces y las pantallas: se sufre mucho de falta de esperanza, crónicamente; y, por eso, la vida se va.

Pero ¿cómo es posible que culturas como la nuestra, creadoras y usufructuarias *del progreso*, parezcan estar preparándose para poner fin a su propia historia? ¿Cómo explicar que precisamente ellas se hayan visto golpeadas —en la primera mitad del siglo XX— por las

guerras más destructivas y por las campañas más feroces de aniquilación de pueblos, clases y razas? ¿Cómo es que esas mismas sociedades sean las que ahora —desde los últimos decenios del mismo siglo del progreso— sumidas en la cultura de la muerte parece que no aciertan a dar con el sentido del camino, con una meta suficientemente valiosa, capaz de orientar sus pasos hacia el futuro?

Nuestro diagnóstico es bien sencillo. Son estas sociedades, es esta cultura —la dominante en la vida pública de Europa en los dos últimos siglos— la que ha pretendido sustituir al Dios de la esperanza por el ídolo del progreso. Entonces, sociedad y cultura han retrocedido a la misma situación que el apóstol Pablo denunciaba en su Carta a los Efesios: se encuentran «sin esperanza y sin Dios» (Ef 2,12) <sup>1</sup>. La terapia, por tanto, será también muy sencilla: acoger al Dios vivo, para vivir con esperanza. Pero detengámonos un poco en la descripción de las raíces ideológicas del sufrimiento actual. Una buena etiología siempre ayuda a precisar el diagnóstico y a acertar mejor con el remedio.

Todavía estamos viviendo las consecuencias de lo acontecido en nuestra Europa desde el siglo XVI. En la *Spe salvi*, el Papa habla del descubrimiento de América y de las condiciones científico-técnicas que lo hicieron posible. El mundo comenzó a cambiar de manera progresivamente acelerada. Una frase de Francisco Bacon, citada por el Papa, señala la transformación de la mentalidad inducida por la conciencia del creciente poder que la investigación científica, en todos los órdenes, iba a ir poniendo sin parar en manos de los hombres: «el arte (el ingenio) triunfa sobre la naturaleza» <sup>2</sup>. Primero el cosmos (Copérnico) y la tierra (Colón); más tarde, la biosfera (Darwin), la sociedad (Durkheim-Marx) y hasta el mismo ser humano, en su «alma» (Freud) y en su «cuerpo» (biotecnología), todos van cediendo su carácter de realidades simplemente dadas de elementos naturales en los que el hombre se encuentra inmerso, y van siendo convertidas en materiales a disposición del ingenio humano para su investigación, regulación y utilización.

Fue un poder fascinante el de las ciencias. Sus consecuencias prácticas fueron y siguen siendo también subyugadoras: viajes a

<sup>1</sup> Esta afirmación del Apóstol constituye el quicio de la argumentación de Benedicto XVI en la encíclica *Spe salvi* (citada en adelante con las siglas SS): cf. números 1, 3, 23, 27, 47.

<sup>2</sup> *Novum organum* I, 117; cf. SS 16.

América y a la Luma, confort, sanidad y, últimamente, producción y diseño de seres vivos, incluso de los hijos de los hombres. Ante tales novedades y beneficios, el discurso de los científicos, aun cuando no les sea inteligible, les resulta siempre creíble a las masas ante las que se muestran, con sus rituales batas blancas, en las pantallas de los televisores. En cierto sentido, los científicos han sustituido a los sacerdotes.

En el poder subyugador de la ciencia hunde sus raíces *la ideología del progreso*, que hay que distinguir bien del progreso en cuanto tal. Las ciencias y sus aplicaciones prácticas son en principio un bien innegable para la humanidad. La Iglesia está a favor de la ciencia y del progreso; los ha promovido siempre creando la universidad y animando a los creyentes a ejercitar su ingenio y al dominio del mundo adecuado a su iconalidad divina. Como expresión solemne de este empeño hay que recordar el capítulo II de la constitución *Gaudium et spes* del Concilio Vaticano II que lleva por título precisamente *La adecuada promoción del progreso de la cultura*. El supremo magisterio de la Iglesia —aunque algunos parece que no se hayan enterado todavía— no puede haber dado un sí más completo al progreso del que la humanidad se ha beneficiado, aunque siempre de modo muy desigual en los últimos siglos. En cambio, se ha visto en la obligación de alertar frente a *la ideología del progreso*<sup>3</sup>.

El aprecio del progreso se convierte en ideología, es decir, en un modo de pensar desligado de la realidad, que la oculta y que dificulta su comprensión, cuando se enloquece de tal modo, que llega a hacer de él un sustituto de la salvación. Es, por desgracia, la locura dominante en amplios sectores de la vida pública occidental moderna.

En efecto, el hombre moderno, obnubilado por el poder de las ciencias, ha llegado a creer que la recuperación del paraíso perdido está ya en su mano merced a tal poder. La naturaleza sigue resistiéndose y las relaciones humanas siguen sin resolverse satisfactoriamente. Pero se sigue pensando que todo sería sólo cuestión de tiempo: la ciencia acabará por poner definitivamente la naturaleza al servicio del hombre y, también, por crear las condiciones óptimas para su felicidad en unas relaciones sociales y personales científicamente reguladas. No sería, pues, ya necesario esperar ninguna intervención

<sup>3</sup> Cf. SS 17.

divina en orden a la salvación. Ningún reinado de Dios pondrá en orden lo que experimentamos como desorden. Será, más bien el reinado del hombre, la aplicación completa y progresiva de su ingenio, el que hará del mundo el lugar de la armonía y de la felicidad.

He ahí, descrita en trazos gruesos, la ideología del progreso, la utopía de los tiempos nuevos.

### **La crisis de la utopía moderna del progreso**

La utopía de los tiempos modernos ha tenido como consecuencia el intento de organizar la vida personal y social de un modo meramente intramundano, bien relegando a Dios a un orden de realidad totalmente alejado del curso de las cosas en este mundo (teísmos, deísmos, existencialismos, etc.), o bien expulsándole completamente de lo real con el artificio de la llamada crítica de la religión en alguna de sus variantes (Feuerbach, Marx, Freud, Nietzsche, etcétera).

Hace ya casi veinte años de la caída del muro de Berlín. Y cada vez resulta más claro que la utopía comunista no fue si no una variante especialmente cruel de la misma ideología del progreso que anidaba ya en el pensamiento del filósofo cuyo declarado objetivo había sido —en el siglo XVII— hacer del hombre «el dueño y señor de la naturaleza» y que había querido asegurar al mismo Dios haciéndole pasar por el ojo de aguja de la subjetividad del yo pensante: Descartes<sup>4</sup>. De allí arranca, en efecto, la antropología inmanentista que encontramos en la base tanto del proyecto liberal como del proyecto socialista de sustitución del Reino de Dios por el reino del hombre. Superado el espejismo comunista, muchos se encuentran ahora confrontados con la cruda realidad del inmanentismo en sus mismas raíces.

En *Spe salvi*, Benedicto XVI hace una crítica concisa y magistral de ese inmanentismo desde dos puntos de vista: desde la realidad de la razón y desde la realidad de la libertad. ¿Es verdaderamente posible sustituir el Reinado de Dios por el reinado del hombre?

<sup>4</sup> *Discurso del método* (Madrid, 1981) 45.

Los sufrimientos acumulados en el último siglo, en pleno reinado del hombre, parece que deberían hablar por sí solos. El Papa se remite a ellos en diversos pasajes de la encíclica que resultan conmovedores: «Todos nosotros —escribe— hemos sido testigos de cómo el progreso, en manos equivocadas, puede convertirse, y se ha convertido de hecho, en un progreso terrible del mal»<sup>5</sup>. Pero no se contenta con la apelación a la experiencia y a la sensibilidad. Acude sobre todo a la argumentación, a la razón. Precisamente porque ayudar al triunfo de la razón es también un cometido de la fe (cf. SS 23).

Es necesario preguntarse, en efecto, por el alcance verdadero de esa razón que presume haberse convertido en el motor único de la historia: «La razón de poder y de hacer —escribe el Papa— ¿es ya toda la razón?». A estas alturas de la historia deberíamos estar en situación de comprender que no. La razón apunta más allá de sí misma, cuando reconoce que necesita ver el sentido del poder y del hacer, es decir, cuando ha de conjugarse con una voluntad iluminada buscadora de lo bueno y lo bello. Si no mira más allá de sí misma, se encierra en la angostura de la referencia al sujeto, se hace solipsista. Ahora bien, este tipo de razón encorvada sobre sí misma no es capaz de orientar la libertad hacia su verdadera realidad. Porque la libertad humana es siempre una libertad que se juega en el concurso de varias libertades. No hay libertad solitaria. La libertad es siempre juego de alteridad. Eso sabe la razón razonable. Sólo entonces sabe también que la ciencia (la mera razón del poder y del hacer) no puede ser la referencia última de la vida humana. La redención es otra cosa. Más allá de todos los logros y descubrimientos, hay siempre algo por descubrir y por lograr. Pero este último logro no es ya tarea de la ciencia, como erróneamente ha pensado cierta Ilustración. Kant mismo había advertido contra esa deriva unilateral de las luces. Desgraciadamente todavía no ha sido escuchado. La razón está abierta a Dios desde ella misma.

Desde el punto de vista del ser humano: su libertad se puede llegar al mismo lugar. La llamada segunda Ilustración, la crítica económica marxista como base de una nueva política científica supuestamente capaz de arreglar las cuentas sociales con los desarrollos injustos del progreso económico, se topó también con la libertad

<sup>5</sup> SS 22.

humana. Resultó ser dramáticamente erróneo suponer, como hizo Marx, que el mero control de las condiciones de la producción según determinados parámetros supuestamente objetivos, iba a generar de por sí la armonización de la vida social. Era negar que más allá de las condiciones materiales de la existencia se diera en realidad la libertad. Tampoco fue posible obligar a los hombres políticamente desalienados a vivir en la supuesta paz socialista. La alienación tenía raíces más hondas; tanto que, en realidad había que contar también con una alienación radical: la del extrañamiento de Dios por el pecado.

Si la ciencia no basta para ordenar definitivamente el mundo de los hombres, tampoco la política económica científica puede suprimir ni enderezar la libertad humana. El resultado de ambas ilustraciones acaba, pues, poniendo al descubierto la ideología del progreso. Razón y libertad apuntan más allá de sí mismas. Apuntan al Reino de Dios.

Algunos piensan que la utopía de la ciencia como motor de progreso, y del progreso como recuperación del paraíso, no estaría ya vigente en un mundo como el de hoy que se habría vuelto escéptico respecto de los llamados «grandes relatos». Creen que los discursos grandilocuentes estarían dando paso definitivamente al abandono de toda utopía: nadie pretendería ya recuperar el paraíso; en todo caso, la nueva utopía se conformaría con hacer del pequeño ahora un momento de gloria efímera.

Sin embargo, el utopismo inmanetista está lejos de haber desaparecido. El conocido ensayista alemán Hans Magnus Enzensberger escribía no hace mucho —en el semanario *Der Spiegel*, en 2001— un artículo que titulaba significativamente «Golpistas en el laboratorio. La novísima revolución de las ciencias». Allí afirmaba lo siguiente: «Casi de la noche a la mañana (después de la depresión y desilusión de los años 70/80) retornaron todos los temas del pensamiento utópico: el triunfo sobre todas las carencias y deficiencias de la especie, sobre la estupidez, el dolor y la muerte. De repente muchos dijeron que se trataba sólo de una cuestión de tiempo hasta llegar a la mejora genética del hombre; hasta acabar con la vieja forma de fecundación, del nacimiento y de la muerte; hasta que los robots eliminaran la maldición bíblica del trabajo... Las fantasías ancestrales del poder



absoluto encontraron un nuevo refugio en el sistema de las ciencias» (en la biotecnología).

La ideología del progreso, en medio de relativismos (en el fondo muy absolutistas), sigue dominando el panorama de nuestro mundo. Pero, como muestra también la crítica de Enzensberger, al menos en ciertos círculos pensantes —ciertamente no en el de los editorialistas de los grandes oráculos de la prensa de progreso— se dan signos de que el acrítico antropocentrismo de las tres ilustraciones está siendo lentamente abandonado. La coyuntura es difícil. Pero no más que aquélla a la que San Pablo le traía la buena noticia del Dios de la esperanza.

### **El Dios de la esperanza y la renovación de la vida pública**

Jesucristo es nuestra esperanza. Él nos ha revelado al Dios de la esperanza. Recordamos primero quién es este Dios y cuál el sentido de la esperanza que suscita; y luego, qué genera esa esperanza en nosotros y en la vida pública.

#### *El Dios de la esperanza y nuestra esperanza*

- Jesucristo es nuestra esperanza, porque con él nos llega la noticia de que somos amados de un modo definitivo, absoluto: existe el gran Amor, un Amor creador del que todo procede y que nos espera a cada uno y a todos (cf. SS 3).

«Dios es el fundamento de la esperanza; pero no cualquier dios, sino el Dios que tiene un rostro humano y que nos ha amado hasta el extremo, a cada uno en particular y la humanidad en su conjunto» (cf. SS 31). Al principio no estaba la materia, regida por la ley ciega del azar. Al principio era el *logos*, la palabra del Amor. Por eso la libertad humana remite al otro, es un juego de alteridad cuyo referente último es el Amor creador. Y por eso somos verdaderamente libres, o mejor, nos hacemos libres acogiendo la noticia del Amor originario (cf. SS 5). Pero el *logos*, la razón divina de las cosas no está sólo más allá del mundo, en un principio previo o en un cielo superior.

- Nuestra esperanza es ya para este mundo. Es cierto: Jesucristo rompe nuestros esquemas. Nadie pudo imaginarse que Dios mismo era capaz de hacerse carne en su Hijo y de padecer con nosotros. Antes de la cruz de Cristo, la realidad de un Dios con corazón humano, abierto por y para nosotros, estaba en el mundo a lo sumo como imagen (cf. Os 10). Sin embargo, la cruz de Cristo no es la negación del mundo creado por Dios, sino, precisamente su consumación y perfeccionamiento. La noticia del Amor creador y compasivo es la gran esperanza que asume, sostiene y reorienta todas las esperanzas justas que constituyen el camino de la existencia. Quien se sabe amado ya absolutamente por Dios, hasta la sangre, sabe también esperar siempre más allá de cada pequeña esperanza de este mundo. El amor mueve al mundo desde dentro en virtud de la sangre de Cristo.

- Nuestra esperanza es ya redención y salvación: *spe salvi* (Rom 8,24). Esperar en el Dios de Jesucristo no se reduce a una simple convicción subjetiva. La esperanza cristiana no es producto de ningún proceso ideológico, no es la consecuencia de ningún silogismo. Es, más bien, el efecto de una presencia ya actuante del futuro esperado: «Es la espera, ante la presencia de Cristo, con Cristo presente, de que su Cuerpo se complete, de su venida definitiva» (SS 9). Tal fuerza del futuro de Dios en el presente de la vida, libera al alma de sus ataduras a sí misma, es decir, la redime del pecado, y le otorga la salvación, a saber: la unión con Dios.

- Nuestra esperanza tiene como objeto último la resurrección y la vida eterna. La unión definitiva con Dios es la vida eterna. No podemos hacernos una idea adecuada de lo que esa vida significa. La desconocemos, porque ni ojo vio ni oído oyó lo que Dios nos tiene preparado; pero, al mismo tiempo, la conocemos en cuanto deseamos la permanencia del amor y la victoria de la justicia. Alcanzar la vida eterna —escribe el Papa— «sería el momento del sumergirse en el océano del amor infinito, en el cual el tiempo [el antes y el después] ya no existe. [...] Un sumergirse siempre nuevo en la anchura del ser, sencillamente arrebatado por la alegría». En el Evangelio de Juan, Jesús lo expresa así: «Volveré a vosotros y se alegrará vuestro corazón y nadie os quitará vuestra alegría» (Jn 16,22) (SS 12, cf. 27).

Pero la alegría de la unión con Dios no se da sin una reparación del sufrimiento de las víctimas de la injusticia en el tiempo. La resu-

recepción de Jesús significó su justificación por el Padre frente a sus verdugos. «La injusticia de la historia no puede ser la última palabra». Para quien lo reconoce así —escribe el Papa en SS 43— «llega a ser plenamente convincente la necesidad del retorno de Cristo y de la vida nueva».

*Una esperanza que renueva la vida pública*

- El Papa desea que, junto a la crítica y la autocrítica de la edad moderna, vaya también «una autocrítica del cristianismo moderno» (SS 22, cf. 25). Llega a afirmar que «la crisis actual de la fe... es sobre todo una crisis de la esperanza cristiana» (SS 17). El Cristianismo moderno debe rectificar, porque, en cierta medida, se ha dejado contaminar por la ideología del progreso y por el antropocentrismo inmanentista que lo sustenta. La contaminación puede tener efectos contrapuestos: o bien tiende a reducir la fe a una fuerza más para la construcción de este mundo —en una especie de competencia con la ideología del progreso— o bien, en una especie de réplica cristiana del subjetivismo moderno, retrae la fe al mundo de lo individual, como si lo que le importara fuera simplemente la salvación del alma de cada uno.

— El primer efecto es el que se observa en las teologías que, a fuerza de interesarse por la justicia interhumana, tienden a pensar que el reino de Dios se identifica con el reino del hombre. En el mencionado documento, *Esperamos la resurrección y la vida eterna*, los obispos españoles advertían que con cierta frecuencia se silencia el anuncio de esa esperanza a causa de «ciertas modas de interpretación del Cristianismo en clave inmanentista, es decir, tendentes a reducir la fe cristiana a una simple estrategia para organizar mejor la vida en este mundo» (ERVE 3). Pero cuando esto sucede, la fe se agosta y se muere. Porque no se puede creer en Dios sin esperar la resurrección y la vida eterna. Y si la fe se muere, se muere también el amor. De manera que un Cristianismo meramente humanista, centrado en la organización justa de este mundo, acaba fallando también en el objetivo reducido que perseguía. Nuestra esperanza ofrece mucho más.

— En cambio, el anuncio íntegro y la vivencia completa de la esperanza son un elemento esencial para el fortalecimiento de la fe y

para la transformación del mundo por el amor. La esperanza cristiana no es individualista. Lo suyo no es simplemente la salvación del alma. Ese centramiento en el propio interés sobrenatural olvida la dimensión social de la salvación. Es la otra forma de adaptación inadecuada a las condiciones impuestas por la cultura moderna dominante: dejar este mundo en manos de los poderes que lo rigen, suponiendo que la esperanza en el reino de Dios se refiere sólo al más allá del individuo (cf. SS 27).

Es verdad que la esperanza es para cada persona. Una de las causas de la crisis de la ideología del progreso es precisamente la progresiva toma de conciencia de que lo prometido por tal utopía «era quizás una esperanza para los hombres de pasado mañana, pero no una esperanza para mí» (SS 30). El paraíso socialista o el mundo feliz anunciado no acaba nunca de llegar y, en todo caso, si es que llega, yo ya no estaré allí para disfrutarlo. La esperanza, en cambio, a diferencia de la utopía es también para mí, para cada persona en cuerpo y alma. Sin embargo, si fuera sólo para mí, o si yo estuviera en el centro de esa esperanza, en realidad habría dejado de ser esperanza verdadera: ésta es «siempre esperanza para los demás» (SS 34). «Sólo así es realmente esperanza también para mí» (SS 48).

- Recordemos pues las virtualidades de la esperanza cristiana en la renovación de la vida pública.

— La esperanza cristiana renueva la vida pública moviendo al ejercicio de la oración privada y pública (frente a los laicismo de consecuencias totalitarias).

Quienes esperan, porque saben que son esperados, cultivan la apertura a ese Otro de quien reciben el reconocimiento incondicional. La oración es precisamente el ejercicio de la apertura a Dios. Es un ejercicio que exige purificación, ruptura del centramiento en sí mismo que atenaza al hombre sin esperanza. La oración es personal y silenciosa. Pero es también pública y litúrgica. Porque es apertura del corazón, pero apertura para aquél que ha venido en la carne, como imagen visible del Dios vivo, y sigue viniendo también visiblemente en el misterio de la acción sacramental de la Iglesia.

Los lugares, las palabras, los signos, los grupos humanos (todos ellos factores sociales: templos, textos, imágenes, comunidades) son de por sí renovadores de la vida pública, porque le señalan socialmente cuál es su sentido: que es, ni menos ni más, que el medio de la

realización de las personas en su ser social a imagen de Dios. Donde la oración se hace públicamente presente, como oferta libre de apertura a Dios, la sociedad se fortalece en su propio ser y se preserva de ser configurada totalitariamente, es decir, como si ella fuera el horizonte último y definitivo de la vida. La esperanza que mueve a la oración actúa siempre como catalizador de personalización. Los signos de la fe y de la esperanza cristiana son signos de libertad.

— La esperanza cristiana renueva la vida pública configurando el sujeto moral (frente al relativismo y la debilidad del sujeto).

«Toda actuación recta y seria es esperanza en acto» (SS 35). La vida pública necesita sujetos capaces de actuar de modo serio y recto, de modo justo y desinteresado. La capacidad completa para tal actuación sólo puede proceder de la esperanza que espera más allá de toda esperanza particular. La esperanza de la vida eterna moviliza las energías del alma para la acción que mira más allá del propio interés inmediato y más allá de la quiebra de las esperanzas pequeñas de la vida e incluso de los fracasos y hasta de la muerte. Quien no está libre de todas esas cosas, quien se halla indisolublemente atado a su metas profesionales, a sus haberes, a su fama, a su salud, a su vida... quien ha hecho de cualquiera de estos bienes el bien último, no podrá ni juzgar ni actuar de modo serio y recto, justo y desinteresado, porque no tendrá un motivo suficiente para vivir sin ellos y, llegado el caso, querrá conseguirlos o retenerlos a toda costa. Con esos sujetos no se puede construir una vida pública renovada por la justicia y la libertad.

Los santos y, en particular, los mártires (Tomás Moro o Luis Campos Górriz) son el modelo del sujeto moral gestado por la esperanza cristiana. Sin la disposición para el martirio, no son posibles la justicia y la libertad. Disposición al martirio es la disposición para estar dispuestos a sufrir (incluso la muerte) por amor al bien y la verdad, es decir, por causa de la vida eterna.

— La esperanza cristiana renueva la vida pública abriéndola a la justicia divina (frente a los positivismo más o menos cínicos). «Un mundo que se tiene que hacer justicia a sí mismo es un mundo sin esperanza» (SS 42). La esperanza cristiana previene a la vida pública de ese engaño fatal. El siglo XX ha sido el siglo de los mártires y de los inocentes asesinados en masa. ¿Quién les hará justicia? Uno de los ingredientes del ateísmo moderno que acompaña al prometeís-

mo inmanentista del que hemos hablado, es el del escándalo frente al sufrimiento y al predominio de la injusticia. Todo esto —dicen los autoproclamados jueces universales— no podría darse, si hubiera un Dios bueno. Declaramos, pues, que no lo hay y nos constituimos a nosotros mismos únicos factores de la justicia. «Si de esta premisa —escribe el Papa— se han derivado las más grandes crueldades y violaciones de la justicia, no es por casualidad, sino debido a la falsedad intrínseca de esa pretensión». Si no pudiéramos esperar la justicia divina, en realidad, nadie ni nada respondería del sufrimiento de los siglos; nadie ni nada garantizaría que el cinismo del poder —naturalmente siempre bajo seductores revestimientos ideológicos— no siguiera dominando el mundo. Ante esta alternativa terrible, Teodoro Adorno opta por mantener una dialéctica negativa que niega legitimidad a cualquier imagen de Dios, pero también a cualquier sucedáneo intramundano de lo divino.

Nosotros tampoco nos hacemos ninguna imagen de Dios. Pero aceptamos la que él ha hecho de sí mismo en Cristo: el Crucificado y Resucitado, verdadera imagen de Dios, la negación de todos los ídolos, de los dioses a imagen del hombre. Pero en él Dios ha hecho su justicia divina, que es la justicia de la gracia, del amor. Él es el único poder capaz de «quitar el pecado del mundo». «Con la fe en la existencia de este poder ha surgido en la historia la esperanza de la salvación del mundo. Pero se trata precisamente de esperanza y no aún de cumplimiento; esperanza que nos da el valor de ponernos de parte del bien, aun cuando parece que ya no hay esperanza, y conscientes además, de que viendo el desarrollo de la historia tal como se manifiesta externamente, el poder de la culpa permanece con una presencia terrible, incluso para el futuro» (SS 36).

En este sentido, queridos amigos, acabo como empecé: deseándoles, con San Pablo, «que el Dios de la esperanza os colme de alegría y paz».

## LA ESPERANZA DEBE LLEGAR A TODOS

Por EXCMO. SR. D. ALFREDO DAGNINO GUERRA  
Presidente de la Asociación Católica de Propagandistas  
y de la Fundación Universitaria San Pablo-CEU

Eminentísimo y reverendísimo señor cardenal-arzobispo de Madrid y presidente de la Conferencia Episcopal Española.

Ilustrísimo señor director del Congreso *Católicos y Vida Pública*.

Querida Carla Díez de Rivera.

Eminentísimo y reverendísimo señor cardenal-arzobispo de Barcelona.

Excelentísimas e ilustrísimas autoridades. Señoras y señores, amigos todos y hermanos en Cristo que os congregáis aquí en esta sesión de clausura de la X edición del Congreso *Católicos y Vida Pública*.

Muchas gracias, señor cardenal-arzobispo de Madrid, por acompañarnos en esta sesión de clausura, de la que constituye la X edición del Congreso. Gracias al director y amigo por esas palabras. Gracias a Carla Díez de Rivera por estar hoy aquí con nosotros, y que ha tenido la deferencia no sólo de acompañarnos en esta mesa sino que al final de esta sesión dará lectura, a modo de declaración institucional, de un Manifiesto que será el Manifiesto de la X edición del Congreso *Católicos y Vida Pública*.

Muchísimas gracias al cardenal-arzobispo de Barcelona por haber querido estar aquí con nosotros.

Saludo a todos los congresistas nuevamente, a los que nos siguen desde este Aula Magna de la Universidad CEU San Pablo, y también a los que nos siguen desde las demás salas, que están repletas, según me dicen, de congresistas, de invitados y de asistentes.

Quiero también enviar un saludo a todos aquellos que están siguiendo el Congreso desde Internet, desde Europa, desde Hispanoamérica, y a aquellos que nos siguen también por las ondas a través de Radio María, que está emitiendo en directo el Congreso.

Saludo igualmente a todos los representantes y dirigentes de todas las asociaciones apostólicas, movimientos católicos y demás realidades de Iglesia y organizaciones laicales que hoy os congregáis aquí y que sois parte esencial y viva de la realidad de este congreso.

Como ha dicho el director, la Comisión Ejecutiva me ha hecho el honor, que yo encuentro injustificado, de participar con algo más de lo que son las palabras de inauguración y de clausura, haciendo balance de lo que han sido estos diez años y, sobre todo, invitándome a mirar hacia el futuro; y así mi ponencia se titula: «La esperanza debe llegar a todos».

Como recordaréis, en la sesión de inauguración de esta X edición del congreso dije que celebrábamos algo más que una edición: son diez años de Congreso *Católicos y Vida Pública*, y lo queremos celebrar con la dignidad y la consideración que merece este evento. Una circunstancia que se unía a otras en esta casa, como la conmemoración de los LXXV años del CEU desde que se había creado en 1933, y un hito especialmente significativo —histórico, diría yo— que es el Centenario de la Asociación Católica de Propagandistas.

Probablemente, hace diez años, un grupo de personas de esta Casa, bajo el liderazgo de Alfonso Coronel de Palma, junto a los que han dirigido el Congreso (la primera edición, Alfonso Bullón de Mendoza, y las sucesivas Carla Díez de Rivera, y recientemente José Francisco Serrano), se preguntaron, como lo habían hecho antes los ocho jóvenes procedentes de la Congregaciones Marianas de «los Luises» cuando fueron congregados por el padre Ángel Ayala el 8 de noviembre de 1908: «vamos a ver lo que Dios, Nuestro Señor, quiere de nosotros».

Ésa es la pregunta que se hicieron esos ocho jóvenes, sobre los que se cimentó una buena parte del catolicismo social español del siglo XX y que dio lugar a la fundación de la Asociación Católica de Propagandistas; una asociación que tiene por misión formar hombres seculares católicos para que tomen parte activa en la vida pública. Una asociación que ha contribuido en mucho al bien de la historia de España y de la Iglesia, y ahí están sus obras apostólicas: la Escuela de Periodismo, *El Debate*, el *Ya*, un sinfín de periódicos regionales, el CEU, Acción Nacional, el Colegio Mayor San Pablo, los grupos de la democracia cristiana, Cáritas, la Biblioteca de Autores Cristianos, el Instituto Social León XIII, y muchas otras.



El que fue primer presidente de la Asociación Católica de Propagandistas era, ante todo y sobre todo, un formador de hombres, un forjador de obras al servicio de la Iglesia y al servicio del bien común y de la sociedad española.

Si volvemos la mirada atrás, podremos comprobar cómo ese lema que ha sido la enseña de la Asociación: «Servir a la Iglesia como la Iglesia quiere ser servida», ha sido el único programa seguido por la Asociación Católica de Propagandistas. Y la historia de España del siglo XX y de la Iglesia, jalonada de numerosas obras apostólicas alumbradas y emanadas desde esta Casa, lo atestiguan. Y en muchas otras en las que han colaborado hombres de esta Casa y que luego adquirieron autonomía y vida. Porque no fue nunca la Asociación Católica de Propagandistas un huerto cerrado sino una casa abierta, levantada por el afán de reunir todas las fuerzas en la labor evangelizadora del mundo.

Ese espíritu de servicio solidario y de colaboración fraterna constituye, a la luz hoy del pensamiento de nuestros fundadores, un rasgo distintivo de la espiritualidad y de la vocación de la Asociación, y probablemente la causa desencadenante de su vitalidad de hoy y de su dinamismo apostólico. Y es natural y consustancial a esa vocación de servir a la Iglesia.

Creo firmemente que este espíritu de servicio solidario y de colaboración fraterna con asociaciones apostólicas, con nuevos movimientos, con realidades eclesiales, adquiere en el momento actual de España y de la Iglesia su sentido más pleno y más profundo. No es precisamente la hora de la dispersión, no es la hora de los particularismos, no es la hora de los protagonismos, sino la hora de la concentración evangélica de esfuerzos para formar hombres para el desarrollo de misiones y obras apostólicas de gran calado.

Esos hombres que estuvieron en el nacimiento de este congreso, de esta magna obra apostólica que es el Congreso *Católicos y Vida Pública*, tuvieron muy presente el Magisterio de la Iglesia, la tradición católica y los numerosos documentos pontificios, de los papas, de la Santa Madre Iglesia, de los obispos españoles, que dicen que la fe no se puede recluir al ámbito de la vida privada; que no se puede recluir a una pura dimensión intimista, que la fe tiene una dimensión pública, tiene una dimensión cultural, y que hay un deber sagrado sobre

los católicos de coherencia entre la fe que profesan y la realidad que brota de la fe vivida en medio del mundo.

Esta cuestión, que hoy probablemente ya se puede dar por superada, es fruto no de un aspecto marginal de la reflexión teológica que ponemos de manifiesto por motivos culturales o por una estrategia sociopolítica o cultural ante el progresivo secularismo en nuestra sociedad, sino de la dimensión pública de la fe que hunde sus raíces en los fundamentos espirituales y teológicos de la tradición católica, y es pieza clave de la arquitectura doctrinal del catolicismo.

Ahí están los escritos pontificios, ahí está el Concilio Vaticano II, la constitución pastoral *Gaudium et spes*, y documentos especialmente relevantes, que ya vieron la luz hace muchos años, del episcopado español: *Moral y sociedad democrática*, *Católicos en la vida pública* y *Testigos del Dios Vivo*; sin olvidar la exhortación apostólica *Christi fideles laici*.

Cualquier interrogante acerca del papel del cristianismo en la vida pública se basa en un supuesto que hace unos años no podía presumirse, y aún hoy tampoco puede darse por descontado: la relevancia pública del hecho cristiano, el valor social y político de la experiencia de la fe. Y es éste un supuesto que no se podía dar por obvio: reducir la fe a una cuestión puramente privada es la pretensión de muchos hoy día. Más aún: constituye el dogma de la cultura y del pensamiento dominante.

El significado de las palabras de Jesús en el Evangelio («Al César lo que es del César, y a Dios lo que es de Dios») ha sido tergiversado por unos y por otros para expulsar al sujeto cristiano en la historia. Resulta exagerado deducir de estas palabras de Jesús en el Evangelio que todo en el ámbito de la vida pública es una prerrogativa del César, y es pecar de ingenuidad pensar que históricamente el César siempre ha sido honrado y respetuoso con lo que al ámbito de lo divino le corresponde por derecho. ¿O es que acaso el César no es también de Dios?

La dimensión pública del cristianismo se hace patente desde sus mismos orígenes: pública era la predicación de Jesucristo, públicas eran sus acciones y también las de sus discípulos, y como «vida pública» precisamente se definen los tres años de la misión de Jesús que culminaron con su Muerte y con su Resurrección.

Una de las principales preocupaciones del episcopado español durante los años ochenta fue precisamente ésa: destacar los rasgos

esenciales de la vida cristiana e impulsar la presencia y la intervención de los católicos en la vida pública. Repito: tres documentos de los años 85 y 86: *Testigos del Dios Vivo*, *Católicos en la vida pública*, *Moral y sociedad democrática*.

Dice así el primero: «Las cualidades de la fe y de la vida cristiana tienen y pueden y deben ser tenidas en cuenta con especial atención para responder a las exigencias y a los retos del mundo presente». Y así muchos pasajes de *La verdad os hará libres* y del tercer documento. Pues bien, trece años después de que el episcopado español alumbrase estos trascendentes textos para el catolicismo social español, hubo aquí unos hombres que fundaron esta magna obra apostólica que es el Congreso *Católicos y Vida Pública*, que nació, como recordaba yo en el acto de inauguración, con una doble misión: por un lado, una necesidad acuciante hoy en España: recomponer, articular y organizar el catolicismo social español. Un catolicismo —decía en el acto de inauguración—, que no acepta ser relegado a las sacristías, que no admite que se siga quebrantando el sagrado y sacrosanto derecho fundamental a la libertad religiosa, violándolo cuando se propugna que se recluya la fe y las creencias religiosas al ámbito de la conciencia puramente individual. Un catolicismo —decía también— que no está dispuesto a permanecer como espectador impávido frente a las opciones políticas, culturales, antropológicas y legislativas que se decantan hoy en España y en Europa, contrarias a la dignidad de la persona humana y que contravienen las exigencias morales más fundamentales.

Un catolicismo que no admite esa quiebra entre la fe y la vida; que no acepta el dualismo, esa dicotomía entre la vida pública y la vida privada de un creyente.

Quisimos entonces y queremos ahora, con renovado espíritu, seguir alentando apostólicamente a los católicos españoles, con el mismo ímpetu que tuvo el padre Ángel Ayala en 1908 y Ángel Herrera durante los años subsiguientes, para despertar el espíritu católico español.

Pero tuvo una segunda dimensión especialmente relevante: el Congreso nace también con la misión de promover la unidad de acción en el seno de la Iglesia. Esa suerte de «ecumenismo católico», como le gusta decir a Alfonso Coronel de Palma, en la convicción de que sólo en la plena comunión eclesial y con espíritu de unión

con nuestros hermanos en Jesucristo es posible dar testimonio completo del amor de Dios manifestado en su Hijo.

Por consiguiente, unidad y comunión con la Iglesia.

Pues bien, hoy, si volvemos por un momento la vista atrás, podremos decir (con un cierto orgullo, ¿por qué no?) que este Congreso ha reportado sus frutos. En el acto de inauguración tuve la oportunidad de leer los testimonios de algunos ilustres preladados de la Iglesia católica en España, de cómo se ha percibido este congreso y las jornadas que en ese formato reducido se celebran casi todos los fines de semana en alguna diócesis española.

Ha servido, sin lugar a dudas, para fortalecer y para vertebrar el catolicismo español. Ha servido para reforzar un legítimo orgullo de pertenencia a la comunidad cristiana. Y ha servido también para crear una familia, porque el Congreso es, ante todo y sobre todo, un milagro que ha podido crear una gran familia que todos los años se reúne en torno a esta obra apostólica.

Hemos conseguido, gracias a Dios y gracias al esfuerzo de muchas personas implicadas en esta magna obra, que se advierta desde la sociedad y desde la propia Iglesia que poco a poco las cosas están cambiando, y que el catolicismo español despierta de ese largo letargo. Y así se percibe por muchos sectores de la sociedad y por la propia jerarquía de la Iglesia.

Por eso quiero reiterar hoy mi gratitud y mi reconocimiento a tantas y tantas personas buenas y santas que han hecho posible este Congreso desde su fundación durante estos diez años.

Hemos analizado en estos congresos una realidad que parecía olvidada y marginada en Occidente y en España: la presencia de la fe en la vida pública. Hemos proclamado sin desánimo que prescindir de Dios, actuar como si no existiera o relegar la fe al ámbito meramente privado socava la verdad del hombre e hipoteca la cultura y el futuro de la sociedad.

Permítanme que me sienta orgulloso de que esta casa, la Asociación Católica de Propagandistas, y su obra, hayan tenido, en colaboración tan estrecha con tantos católicos y con tantas asociaciones apostólicas y movimientos, el protagonismo de haber emprendido esta magna obra y haberlo ofrecido a la sociedad.

Durante sus sucesivas ediciones, el Congreso ha abordado las grandes cuestiones que afectan a la fe cristiana en el mundo de hoy.

«Los católicos en la vida pública» fue el título del primero. «La educación», «Los retos de la sociedad de la información», «Los desafíos de la Doctrina Social de la Iglesia», «El ser de Europa», «La cultura», «La llamada de la libertad», «El desafío de ser hombre». Y ya, en la última edición, la novena, quisimos hacernos eco de la voz del papa Benedicto XVI, centrar nuestra mirada en el origen, en la fuente y el fundamento de la verdad, en el centro de todo, en Dios mismo. «Dios en la vida pública» fue el lema de la anterior edición, y en esta X edición, hemos querido hacer lo propio. Hemos querido ir a lo esencial, a lo central, al único y exclusivo fundamento de la auténtica esperanza, que es Cristo: «Cristo, la esperanza fiable».

El Congreso *Católicos y Vida Pública* no podía, como recordaba, sustraerse a la onda expansiva, no podía inhibirse frente a lo que ha significado la carta encíclica del Santo Padre *Spe salvi (Sobre la esperanza cristiana)*, el mejor antídoto frente al agnosticismo ideológico, frente al relativismo, frente al vacío y al nihilismo que rezuma la cultura dominante. El Congreso quiere hacerse eco del Magisterio pontificio.

«El Papa de lo esencial», Benedicto XVI, como le llamara hace unos días el cardenal Cañizares, desea reafirmar a Dios en la vida del hombre; y también en la plaza pública. El Santo Padre nos lo recuerda en la encíclica: «Quien no conoce a Dios, aunque tenga múltiples esperanzas, en el fondo está sin esperanza. Sin la gran esperanza que sostiene toda la vida, la verdadera, la gran esperanza del hombre que resiste a pesar de todas las desilusiones sólo puede ser Dios; el Dios que nos ha amado y que nos sigue amando hasta el extremo, hasta el total cumplimiento. Quien ha sido tocado por el amor empieza a intuir lo que sería, propiamente, la vida».

Y es que no puede ser Dios irrelevante para el hombre; pero no puede serlo tampoco para la comunidad política organizada, no lo puede ser tampoco para el Estado. Si la existencia de Dios es tenida por irrelevante para el hombre, la posibilidad de una verdad sobre el hombre y sobre el mundo se debilita hasta el punto de ocurrir lo que de hecho ocurre: que no hay posibilidad, o se quiere transmitir que no hay posibilidad de tal verdad. Todo, entonces, tiende a ser arbitrario, no hay realidades con entidad propia, todo tiende a decidirse según el gusto y el proyecto propio, y esto crea en nuestra sociedad una apariencia de imponente libertad. Pero sólo es apariencia: de-

trás de esa máscara el hombre de nuestro tiempo se hace más esclavo que nunca de sus instintos más elementales y, sobre todo, es víctima de los intereses y las pretensiones de dominación del poder.

El hombre se queda sin Dios solo, desvalido, desesperanzado; la misma posibilidad de un comportamiento moral razonable, adecuado al ser del hombre y justo, se debilita y se oscurece. Los valores tienden a convertirse en meras palabras en las que ya sólo creen los ingenuos. Todo está permitido en nuestro mundo de hoy; todo excepto algo definitivo y con pretensiones de verdad. Todo excepto proclamar y afirmar a Dios. Y en un mundo así gana el más fuerte pero pierde siempre el hombre: pierde su dignidad, pierde su honor, pierde su libertad.

Ése es el gran reto de nuestro tiempo: el reto del hombre; el reto de la verdad del hombre, que es inseparable de Dios. El problema central de nuestro tiempo es la ausencia, el olvido de Dios. Y por eso el deber prioritario de los cristianos hoy es testimoniar al Dios vivo, dar razón de Dios, dar razón de la verdad que buscan la razón y el corazón del hombre, y al que se dirige el obrar y el pensar humano. Dar razón de la esperanza.

Si en la vida de hoy y de mañana se prescinde de Dios, todo cambia: el ser humano pierde su gran dignidad, su auténtica libertad. Pierde horizonte y altura para el pensamiento y la razón, y deja de contribuir a la humanización de nuestra sociedad, a ese verdadero humanismo integral que es al que se refiere con tanta frecuencia el Santo Padre.

Si se prescinde de Dios, todo se vuelve manipulable, ¡todo! Desde la familia, el matrimonio, pasando por la nación. Todo es relativo, todo es negociable. Por eso es preciso tomar conciencia de que el problema radical de nuestro tiempo es la negación de Dios, es el vivir y proceder como si Dios no existiese. Ésta es la enseñanza constante y permanente del papa Benedicto XVI: desde su primera obra, en 1958, hasta la última de sus intervenciones. Siempre está presente en su pensamiento, en su labor teológica y magisterial, la búsqueda y la afirmación de Dios creador y redentor, del que es inseparable el hombre; la afirmación de la inseparabilidad entre fe y razón; la pasión por la verdad y por mostrarla a los hombres para que sean auténticamente libres y se realicen en el amor verdadero, para que sean partícipes de la auténtica esperanza: la esperanza cristiana.

En tiempos como los nuestros, de grandes cambios y de una complejidad tan enorme, es preciso ir a lo esencial, y esto es lo que queremos hacer en estos congresos: centrarnos en lo que es el centro de todo, en Dios revelado y hecho tangible en la existencia histórica, como nos recuerda el Papa, en Jesús de Nazaret. Dios revelado y hecho tangible en carne de su Hijo Jesucristo, Verbo encarnado, nacido de María, en el que al revelarnos la verdad y el misterio del Padre revela al mismo tiempo al propio hombre la verdad y el misterio del hombre, y le descubre la sublimación de su vocación, que es la riqueza y la palabra; la verdad que la Iglesia aporta hoy a la Humanidad entera y que no se puede silenciar, porque ahí está lo más profundo de la verdad del hombre.

En Él, en Jesucristo, hemos conocido a Dios, el Dios que necesitamos, el Dios que, como dice Benedicto XVI, «vemos y palpamos en Jesús, que murió por los hombres en la cruz; el Hijo de Dios que mira al hombre de manera penetrante y en quien está el amor hasta el extremo; el Dios que a la violencia opuso el sufrimiento; el Dios que ante el mal y su poder esgrime para detenerlo y vencerlo su misericordia».

Al hombre de nuestro tiempo, desgarrado, dividido por tantos fragmentos de verdad, afectado a menudo por una soledad aterradora, por el oscurecimiento de la esperanza, por un miedo a afrontar su propio futuro, es preciso ofrecerle aquello esencial que requiere para dar sentido a su vida, para orientar su existencia por el camino certero de la verdad, que se realiza en el amor y nos hace verdadera y auténticamente libres: el mensaje liberador del Evangelio, la alegría del encuentro vivificante con Cristo (ese encuentro personal), el Dios hecho hombre que es el mismo ayer, hoy y siempre, y que se nos presenta como el único y exclusivo fundamento de la esperanza.

Y desde el exigente realismo al que hemos dedicado el congreso, debemos sentirnos urgidos a ofrecer la esperanza a los hombres de nuestro tiempo como lo que es: una dura interpelación, no una promesa cómoda y fácil, adaptable —como algunos pretenden— según las conveniencias personales. Un compromiso duro y riguroso, políticamente incorrecto, socialmente incorrecto, culturalmente incorrecto; un consciente y convencido ir contracorriente, sin altanerías pero sin complejos. Y, en fin, un convencimiento de la necesi-

dad apremiante de decirle a la sociedad, de transmitirle al mundo, como decía el Santo Padre, que el mal y la muerte no tienen la última palabra, sino que al final Cristo vence siempre.

Sólo desde esa esperanza, la esperanza de Cristo, la única esperanza posible, no una esperanza más, sino «la» esperanza (por eso empleamos el artículo «la» y no «una» en el título del congreso), la única verdadera y auténtica, la que no defrauda nunca, podremos afrontar nuestra misión como laicos al servicio de la Iglesia. Una misión que pasa por recobrar el vigor pleno del Espíritu, la valentía de una fe vivida (adulta y madura, como nos pide Benedicto XVI), la lucidez evangélica por el amor profundo al hombre, el esfuerzo por reconstruir la ciudad terrena y las estructuras temporales sobre los cimientos del amor, de la verdad y de la justicia. Y eso es lo que de verdad nos sirve para confortar la esperanza.

Sé que hago todas estas consideraciones en un mundo secularizado; todos respiramos en ese ambiente: se ha producido históricamente una secularización de la vida humana, de la cultura, de las leyes civiles y hasta de las conciencias.

El proceso secularizante constituye, lo sabemos bien, «el latido del corazón de la Modernidad», por utilizar una expresión que habitualmente emplea don Antonio Cañizares. Si volvemos por un momento la mirada atrás podemos constatar cómo la Humanidad hace tiempo que entró en un auténtico cambio de época. Una crisis, la de Occidente, que es una crisis moral, una crisis de fe, que es una crisis existencial, pero que sobre todo es una crisis del hombre y de la verdad del hombre. Una crisis de identidad del hombre, de su auténtico ser, de lo que representa, del sentido de su vida, del sentido más profundo de su existencia, de cuándo comienza y de cuándo termina la vida. Se abandona hoy por completo la categoría de «persona humana», y es el propio hombre el que pretende determinar qué es el hombre y cuál es su destino.

Se relativiza así la concepción más profunda del hombre, y se formulan los propios hombres interrogantes como: ¿qué es ser hombre?, ¿cuál es la verdad del hombre? Las cosas más obvias hoy dejan de ser obvias —como se ha dicho en alguna ponencia a lo largo del Congreso; aparecen confusas y hasta contrarias a su recto sentido.

Como decía Kiko Argüello, precisamente en una de las ediciones de este Congreso, «nos han cambiado el agua». La sustitución de la



mística por la política, como se ha dicho en estos días; la sustitución de la fe por la ideología. Hemos vivido una auténtica metamorfosis durante estas décadas: antropológica, social y cultural. Cambios que han ejercido un influjo determinante en las concepciones dominantes, en las leyes civiles, en las instituciones, en las maneras de pensar y de actuar heredadas del pasado: hasta el punto de que predomina hoy lo que dijo de manera magistral monseñor Martínez Camino: la ideología del progreso y el humanismo inmanentista.

Un proceso de secularización que responde a causas muy diversas. También —hagamos examen de conciencia— debido a la debilidad moral de muchos católicos, a la falta de coherencia entre la vida y la actuación de muchos cristianos. Y también —¿por qué no decirlo?— a la influencia de concepciones ideológicas, antropológicas, que han encontrado una difusión en la sociedad, en las prácticas culturales y en las concepciones antropológicas dominantes.

Si volvemos la vista atrás y analizamos el Magisterio del papa Juan Pablo II y el Magisterio del papa Benedicto XVI, podremos atinar en el diagnóstico de cómo hemos llegado a esta situación. En este tiempo el mundo tiene unos problemas culturales muy profundos: un mundo caracterizado por que las verdades estables en las que el hombre siempre había creído han quedado hoy frecuentemente oscurecidas. Las verdades que eran el auténtico punto de referencia hoy son infravaloradas, y se abre paso a un pluralismo ético indiferenciado en el convencimiento de que todas las posiciones, todas las doctrinas y todas las ideas son igualmente justas.

Y en este contexto, obviamente, no queda indemne el orden moral: esas concepciones llevan al hombre contemporáneo a dudar de la inmutabilidad y hasta de la misma existencia de la ley natural, y por consiguiente hasta de la misma existencia de una moral objetiva y anterior al Estado, universalmente válida para todos los hombres de ayer, de hoy y de siempre.

Pues bien, sin la Trascendencia, sin Dios, sin moral, el hombre, como decía antes, se queda solo. Se queda a merced exclusivamente de su propio arbitrio y su condición de persona acaba siendo objeto, y no sujeto.

Un segundo rasgo a destacar es la trágica e injusta separación entre fe y razón. A partir de la Baja Edad Media y debido a un excesivo espíritu racionalista se ha ido decantando una filosofía separada y

absolutamente autónoma con respecto a los contenidos de la fe. Lo que el pensamiento patrístico y medieval había concebido y realizado como una unidad profunda, generadora de un conocimiento capaz de las más elevadas formas de especulación, fue destruido por los sistemas que asumieron la posición de un conocimiento racional separado de la fe o alternativo a ella. Y ya sabemos cuáles han sido las consecuencias en la historia de Occidente.

El tercer rasgo ha sido el eclipse del sentido de Dios, que es el eclipse del sentido del hombre. Decía Augusto del Noce en *La hora de una nueva laicidad*, que se está formando la sociedad más desacralizada que la historia jamás haya conocido. Y en efecto, es así: el drama que vive el hombre en nuestro tiempo es sin ninguna duda, el eclipse del sentido de Dios, porque perdiendo el sentido de Dios se tiende a perder también el sentido del hombre, de su dignidad y de su vida. Y el hombre queda, como decía monseñor Martínez Camino en la ponencia inaugural, «amenazado, contaminado y hasta humillado. Más aún, por el propio olvido de Dios la criatura queda oscurecida. En realidad, viviendo como si Dios no existiese, el hombre pierde no sólo el misterio de Dios sino también el del mundo y el de su propio ser».

Y ¿adónde nos ha conducido este eclipse del sentido de Dios? A un materialismo absoluto en el que prolifera el individualismo, el utilitarismo, el hedonismo; el único fin que cuenta hoy es la concepción del propio bienestar material, la llamada «calidad de vida», expresión tan arraigada hoy en nuestro entorno, que se interpreta como eficiencia económica, como consumismo desordenado, como belleza y goce en su dimensión pura y simplemente material. Se han sustituido los valores del ser por los valores del tener.

Y también, un cuarto rasgo sería el constituido por una nueva mentalidad científicista. ¡Qué duda cabe que debemos sentirnos orgullosos de los éxitos de la investigación científica y de la tecnología! Pero esos innegables éxitos han contribuido también a difundir una nueva mentalidad científicista, como lo hicieron en el pasado el positivismo y el neopositivismo. Así, la ciencia y la ideología del progreso se preparan a dominar todos los aspectos de la existencia humana a través del progreso tecnológico; el hombre se erige en demiurgo, y podrá llegar por sí solo a conseguir el pleno dominio de su destino, ser lo que algunos anhelan: principio y fin de su existencia.

De forma semejante, en algunas corrientes del pensamiento moderno, se ha llegado a exaltar la libertad hasta el extremo de considerarla como un valor absoluto, que es fuente hoy de valores, fuente de normas éticas y morales. Y de este modo se ha llegado a una concepción subjetivista del juicio moral, a una ética individualista, de consumo propio, a formar cada uno de nosotros su propia verdad.

Pero, lamentablemente, si privamos de la verdad al hombre, es pura ilusión pretender hacerlo libre, porque es la verdad lo que hace libres a los hombres y no la libertad lo que los hace verdaderos, como dicen algunos. Cada vez que la libertad, queriendo emanciparse de cualquier tradición y autoridad, se cierra a las evidencias primarias de una verdad objetiva y común, la persona acaba por asumir como única e indiscutible referencia para sus propias decisiones, no ya la verdad sobre el bien y el mal, sobre lo justo y lo injusto, sino sólo su opinión, subjetiva y mutable, e incluso su interés egoísta y su propio capricho.

Otro rasgo que quiero destacar de nuestro tiempo es la alianza estratégica entre democracia y relativismo moral. En el campo social y político se ha ido afirmando un concepto de democracia que no contempla la referencia a fundamentos de orden axiológico; esto es, a los fundamentos morales, prepolíticos y, por tanto, inmutables. La admisibilidad o no de un comportamiento se decide conforme al criterio de las mayorías políticas y parlamentarias.

Las consecuencias de semejante planteamiento son evidentes: las grandes decisiones morales del hombre, la verdad del hombre, se subordina a las mayorías dictadas por las formaciones políticas y a las decisiones de los órganos rectores del Estado. La vida social y política se adentra de este modo en las arenas movedizas de un relativismo absoluto, en el que todo es negociable, todo admite componenda, no hay nada verdadero, no hay nada sagrado, ni siquiera el primero y fundamental de los derechos fundamentales de la persona: el derecho a la vida.

Este relativismo ético, este «dejarse llevar por cualquier viento de doctrina», como decía el cardenal Ratzinger en la misa *«Pro eligendo Romano Pontífice»*, es la raíz común de las tendencias que caracterizan muchos aspectos de la cultura contemporánea. Algunos —es frecuente oírlo en España hoy— llegan a afirmar falazmente que ésta es la condición necesaria de una democracia, ya que sólo este

relativismo garantiza la tolerancia, el respeto recíproco hacia las personas y la adhesión a las decisiones de las mayorías; mientras que las normas morales consideradas objetivas y vinculantes llevan al autoritarismo, a la intolerancia y a socavar los fundamentos de la democracia —lo vemos todos los días—.

No deja de resultar sorprendente y hasta paradójico, que cuantos están convencidos, en la sociedad de hoy, de conocer la verdad y se adhieren a ella con firmeza, con convicción, sean considerados poco fiables desde el punto de vista democrático, porque no sostienen que la verdad sea determinada por una mayoría política ni por un parlamento, o que sea mutable en función de los equilibrios políticos. Digámoslo claramente: si en la democracia no existen verdades y principios últimos que guíen y orienten la acción política, entonces las ideas y las convicciones humanas podrán ser, y serán, instrumentalizadas fácilmente para fines de poder y para fines de dominación del hombre. Y, de este modo, la democracia —no nos engañemos— se precipita irremisiblemente por la pendiente que le conduce al autoritarismo —eso sí: un autoritarismo revestido de democracia formal.

El último rasgo sería el laicismo esencialmente ideológico que hoy se desarrolla de manera alarmante en nuestras sociedades. Un laicismo que no se trata ya (como ha dicho la Conferencia Episcopal Española en el documento *Orientaciones morales ante la situación actual de España*) del reconocimiento, como en otros momentos históricos, de la justa autonomía del orden temporal en sus instituciones y procesos, algo que es compatible absolutamente con la fe cristiana y hasta directamente favorecido y exigido por ella.

Se trata de algo muy distinto, de algo mucho más profundo. No es el anticlericalismo, el viejo anticlericalismo decimonónico, no. Se trata más bien de una voluntad deliberada de prescindir de Dios en la visión y en la valoración del mundo, en la imagen que el hombre tiene de sí mismo, del origen y del término de su existencia. El laicismo ideológico hoy comporta un modo de pensar y de vivir en el que la referencia a Dios es considerada como una deficiencia en la madurez intelectual y en el pleno ejercicio de la libertad. Y así es como se va implantando la comprensión atea de la propia existencia, hasta el punto de que el problema más radical de nuestra sociedad —repetito— es la negación de la trascendencia y de Dios.

Este laicismo arrastra a muchas personas, a la ruptura de la armonía entre fe y razón, y a pensar que sólo es racionalmente válido lo experimentable, lo mensurable, lo empíricamente verificable, lo susceptible de ser construido por el ser humano. El mal radical del momento consiste en el deseo del hombre de ser dueño absoluto de todo, de dirigir su vida y la vida de la sociedad a su gusto, sin contar con Dios, como si los hombres fuesen verdaderos creadores del mundo. De ahí esa nueva antropología que se difunde como la pólvora en nuestra sociedad, que concibe al hombre no como ser, como alguien por sí mismo pensado, creado y querido por Dios, como naturaleza y verdad que nos precede y es indisponible. Y de ahí la exaltación de esa propia libertad como valor absoluto.

Esto constituye, a mi modo de ver, el gran drama de nuestro tiempo. En ese laicismo, que es la manifestación extrema de las Luces y de la mentalidad ilustrada, que separa fe y razón, el hombre, se diga lo que se diga, se queda solo, se queda en su soledad más extrema, sin una palabra que le cuestione, sin una presencia amiga que le acompañe, sumido con frecuencia en la soledad del vacío y de la nada. Solo, absolutamente solo, como creador de su propia historia y de su propia civilización.

Pero si el hombre por sí solo, sin Dios, sin verdad, sin moral, puede decidir lo que es bueno y lo que es malo, puede decidir lo que es justo y lo que es injusto, también —no se engañe nadie—, también podrá disponer las mayores aberraciones para el hombre y para la Humanidad.

No olvidemos las palabras del papa Juan Pablo II en *Memoria e identidad*, su último ensayo: cómo nos recordaba que, apoyadas en similares raíces de pensamiento, determinaciones de este tipo ya se tomaron en el III Reich alemán, en el nacionalismo alemán y en el socialismo marxista.

Vuelvo a Juan Pablo II: «Si se priva a la convivencia civil en nuestras modernas sociedades democráticas de toda referencia moral, se niega la existencia de una norma moral arraigada en la naturaleza misma del ser humano que sea criterio de juicio para discernir sobre el bien y el mal, ningún principio [como dice *Centesimus annus*] seguro existirá que garantice las relaciones justas entre los hombres».

Negándose la dignidad trascendente del hombre, negándose su dignidad, su honor y su auténtica libertad, está la raíz más profunda

del totalitarismo en nuestras sociedades democráticas. Un Estado totalitario, o un Estado democrático de tendencias totalitarias, no puede permitir ni por asomo que se sostenga un criterio objetivo del bien y del mal por encima de la voluntad de los gobernantes, y que en determinadas circunstancias sirva incluso para juzgarles a ellos mismos. Y ésta es la gran cuestión que se sustancia en nuestro tiempo.

Por consiguiente, no es admisible y no es comprensible un Estado ateo. No es comprensible un Estado de derecho que no reconozca la religión ni la moral ni valore positivamente el hecho religioso; no lo es ni tan siquiera conforme a la recta razón. La religión es un elemento integrante de la conciencia del hombre, una categoría universal indispensable. La existencia humana no puede desligarse de su raíz, de lo que constituye su fundamento esencial que es Dios. La dimensión religiosa y espiritual del hombre no puede ser infravalorada por el Estado, ni menos aún silenciada o expulsada de la plaza pública. La historia demuestra que cuando esto sucede se termina arruinando la vida de los hombres y la vida de las naciones.

Por el contrario, el genuino sentimiento religioso es fuente inagotable, fuente inapreciable, del respeto mutuo, del amor, de la armonía entre los pueblos, y es el auténtico antídoto frente a la violencia y frente a los conflictos.

La propuesta cristiana es la de un Dios que llama a la puerta del corazón del hombre; no como enemigo de la felicidad y de la libertad humana, como algunos quieren hacer ver, sino como un amigo que viene a traernos la paz, que no es el resultado del temor, ni de la coacción ni de la imposición, sino consecuencia justa del amor. Él se presenta como nuestra paz, porque es fruto de la justicia divina que ha querido que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento de la verdad.

Con la aceptación de esta oferta de salvación, la persona humana encuentra el sentido de su vida y responde decididamente a favor de la justicia personal, social e internacional. La fe en Dios nunca puede ser fuente de guerra, sino de paz. Son, en cambio —hay que decirlo—, los ídolos de moda, creados por las nuevas ideologías y la manipulación de la religión los que terminan siempre enfrentando a las personas, sembrando la discordia y quebrantando la convivencia cívica de los pueblos.

Recordemos las palabras del papa Benedicto XVI a los norteamericanos en su viaje del pasado mes de abril. Decía así Benedicto: «En esta tierra de libertad religiosa, los católicos han encontrado no sólo la libertad para practicar su fe sino también para participar plenamente en la vida civil, llevando consigo sus convicciones morales a la esfera pública, cooperando con sus vecinos a forjar una auténtica y vibrante sociedad democrática». Así les decía el Santo Padre a los estadounidenses durante la homilía pronunciada en la misa que celebró en el Yankee Stadium de Nueva York.

Les invitaba —digo literalmente— a «rechazar la falsa dicotomía entre la fe y la vida política». Pues, como afirma el Concilio Vaticano II, ninguna actividad humana, ni siquiera en los asuntos temporales, puede sustraerse a la soberanía de Dios; un planteamiento que contrasta abiertamente con los planteamientos de la vieja Europa, que se avergüenza de sus raíces cristianas, de su auténtica identidad y su razón de ser. La libertad y la convicción con la que los norteamericanos evocan y se refieren a Dios, introduciendo en los discursos políticos, sin complejo alguno, argumentos morales fundamentados en la fe cristiana, resulta verdaderamente conmovedor.

El Papa lo sabía bien cuando ya en la ceremonia de bienvenida en la Casa Blanca se dirigía así al presidente de los Estados Unidos de América: «Confío en que los americanos encuentren en sus creencias religiosas una fuente preciosa de discernimiento, y una inspiración para buscar un diálogo razonable, responsable y respetuoso, en el esfuerzo por edificar una sociedad más humana y más libre». El mensaje, como no se les ocultará, no puede ser más actual. Y trasciende, desde luego, las fronteras de los Estados Unidos.

El Santo Padre elogia el valor positivo de lo que llama «el reconocimiento público de la religión en los Estados Unidos», un ejemplo del que Europa debe aprender y que se debe corresponder con ese concepto positivo de la laicidad. Esa Europa que desconoce sus raíces cristianas, que no respeta el papel de la religión y de la Iglesia, y que pretende recluir las creencias religiosas al ámbito de la conciencia puramente individual y relegarnos a todos a las sacristías o a las catacumbas.

Y ya hemos visto sobradamente, cuando este paradigma se establece en la vida pública, hasta qué abismo de abyección llega a de-

gradarse el poder y a quebrantarse los cimientos más auténticos de la convivencia cívica.

Así pues, reconozcámoslo claramente: no es irrelevante en modo alguno la fe para la vida pública. «La libertad auténtica», como dijo Benedicto XVI a los educadores en la Universidad Católica de Washington, «jamás puede ser alcanzada alejándose de Dios». «Pobre libertad», dice el Santo Padre, «la de quien no tiene más luz que su propia ceguera». Por el contrario, la libertad y la vida entera resplandece cuando se abre al único señorío verdadero, al de Dios. Es fundamental que en la España y el mundo de hoy tengamos muy presentes estas reflexiones. Ser lúcidos frente a lo que implica, en el fondo, la ideología del fundamentalismo laicista imperante, y considerar también a qué negras perspectivas conduce la exclusión de Dios en la vida pública.

Repito: no es comprensible un Estado ateo, hoy. No es comprensible un Estado laicista que cercene un derecho fundamental como el derecho a la libertad religiosa. El Estado no puede ser hoy indiferente a Dios ni a la religión; tiene el deber moral de valorar positivamente lo bueno que tiene la religión para la propia construcción de la vida en comunidad. No funcionaría la democracia, porque la democracia no funciona si no funciona la conciencia, y ésta enmudece si no está orientada conforme a los valores morales fundamentales previos a cualquier determinación.

El término «laicidad positiva», muy presente en estos días a raíz del viaje apostólico del Papa a Francia y de su encuentro con Sarkozy, es la clave para el entendimiento entre la Iglesia y el Estado. No sólo respetuoso, sino también fructífero, orientado al servicio del bien común de la sociedad.

Como ha dicho recientemente el cardenal Rouco en una intervención pública, «el camino del diálogo y de la laicidad positiva es el camino de nuestro tiempo». Por cierto, un camino que es el que se compadece plenamente con el modelo de aconfesionalidad que acoge nuestra Constitución, que parte de la premisa de reconocer favorablemente el hecho religioso y el deber de cooperación del Estado con las confesiones religiosas. Por eso debemos siempre distinguir entre laicidad y laicismo.

Dios entraña lo último, lo incondicional, lo que concierne de manera decisiva y definitiva el sentido del todo, el último juez de la mo-



ral y supremo garante contra todos los abusos de poder. La promoción del bien integral del hombre y del bien común de la sociedad nada tiene que ver con pretensiones de confesionalismos o de intolerancia religiosa. Debemos afirmar alto y claro que la fe cristiana inspira unos principios antropológicos, morales y jurídicos de ordenación de la vida pública, que llevan a la valoración incondicional de la dignidad de la persona humana, con igual vocación de hijo de Dios. Y que asienta firme e irreversiblemente sus fundamentos morales y prepolíticos del Estado, del Derecho y del ejercicio de autoridad a una exigencia superior, que es la exigencia de la ley natural. Así nos lo ha recordado en múltiples ocasiones el papa Benedicto XVI.

Los hombres, hoy, siempre —y no digamos los europeos— necesitamos recuperar esa verdad liberadora, que llegó al Nuevo Mundo precisamente de la mano de los europeos, y de un modo especialmente significado de los españoles: la convicción de que los que gobiernan la vida política y social están íntimamente relacionados con un orden moral superior, previo al Estado, basado en el señorío de Dios Creador y Redentor; justamente el que lejos de esclavizar otorga el señorío a todo hombre, no en vano creado a su imagen y semejanza. Algo que tenemos que tener muy presente en la España de hoy.

Los católicos españoles —no puedo dejar de decirlo— nos sentimos tratados injustamente. Desde la convicción de que nuestra principal obligación de caridad es proclamar y proponer la verdad, la verdad del hombre, nos reafirmamos como ciudadanos. Como ciudadanos españoles de pleno derecho, tanto como el que más; ciudadanos, desde luego, y no súbditos de nadie. Ciudadanos que deseamos contribuir al bien común y al enriquecimiento espiritual de nuestra nación.

Y esto es lo que nos lleva a afirmar que España, la España de hoy, nuestra querida España que hoy vivimos, no es precisamente la mejor España posible. No es ni la mejor ni la única posible. No es la mejor España aquella en la que no se respeta plenamente la dignidad de la persona humana en su plenitud; no es la mejor España aquella en la que no se respeta el sagrado derecho a la vida, ni la que propicia leyes injustas, ilegítimas, que cercenan el bien supremo que es la vida sin repercusión jurídica. Como las del aborto, la eutanasia,

los proyectos que persiguen procurar el suicidio asistido o la manipulación abyecta de las fuentes de la vida humana.

No es la mejor España aquella que no respeta como es debido y merece a la familia, a sus auténticos fundamentos antropológicos, o que no protege el matrimonio verdadero.

No es la mejor España aquella en la que los derechos sagrados, superiores e inviolables, de los padres a elegir el tipo de educación que quieren para sus hijos, el derecho sagrado a determinar la educación que desean de acuerdo a sus convicciones religiosas y morales, se vean gravemente conculcados.

No es la mejor España aquella en la que no se hace todo lo posible por derrotar y acabar de una vez por todas con el terrorismo, ni para asegurar una convivencia cívica y en paz.

Tenemos, queridos amigos, todo un reto histórico. Un reto asumible desde la perspectiva del bien del hombre y del bien común de la sociedad. Un reto que sólo será posible asumir por nosotros si nos abrimos paso a la auténtica dimensión trascendente del hombre, a la verdadera naturaleza del hombre. Un reto que pasa ineludiblemente por la vuelta a los orígenes, por la vuelta a las fuentes del propio ser y de identidad: a Jesucristo y a su Evangelio, a la Revelación transmitida por los apóstoles; y un reto que pasa indudablemente por la exigencia y el compromiso de los católicos.

Si algo tenemos que hacer —y lo digo en este congreso, en el que están congregadas las fuerzas vivas del catolicismo social español— es dar respuesta a ciertos interrogantes: ¿qué quiere Dios de nosotros en estos momentos? ¿Qué espera la Santa Madre Iglesia de los católicos españoles? —me refiero a los laicos— ¿Qué tenemos que hacer para responder con acierto y fidelidad a las necesidades de hoy?

Creo firmemente, y lo he dicho en muchas intervenciones públicas, que cualquier tarea que los católicos queramos emprender no podremos llevarla a cabo si no es... ¿Apoyándonos en nosotros mismos, en nuestras capacidades u opiniones? No, sino firmemente arraigados en la fe de la Iglesia y en la fe de Cristo. Y en comunión con la Iglesia —por cierto, también—, porque sólo en plena comunión con la Iglesia es posible dar testimonio completo del amor de Dios manifestado en su Hijo.

Si los católicos españoles queremos ser luz del mundo, sal de la tierra, fermento de una sociedad, debemos pensar que antes de diseñar estrategias políticas, acciones concretas, personales o colectivas, lo que tenemos que hacer es fortalecer nuestra vida cristiana. En su dimensión personal y también como muestra de unidad espiritual y visible, como miembros de la única Iglesia de Cristo vivificada por el Espíritu de Dios, alimentada por la Palabra y por la vivencia de los sacramentos.

Las palabras de Juan Pablo II en la exhortación post sinodal *Ecclesia in Europa* nos deben llevar a la reflexión: «La fuerza del anuncio del Evangelio de la esperanza será más eficaz si va acompañada del testimonio de una profunda unidad y comunión con la Iglesia».

Y es que hay, también, en nuestra Iglesia, demasiados disentimientos, distanciamientos, que en el fondo son consecuencia de nuestro orgullo y también de la debilidad de nuestra propia fe. Padecemos también una excesiva, a veces, disgregación entre comunidades y grupos, demasiados celos, demasiados particularismos, que dificultan esa necesidad urgente de concentrar esfuerzos y que debilitan a veces nuestra presencia y nuestra actuación en el mundo.

Observamos con preocupación, y a veces con escándalo, las actitudes de desacato a la autoridad y al Magisterio de la Iglesia. La unidad y la comunión con la Iglesia es primordial, y sólo nos vendrá dada como un don de Dios cuando estemos verdaderamente entregados a la persona de Nuestro Señor Jesucristo; cuando de verdad creamos en la Iglesia como Cuerpo de Cristo, que sigue presente y actuante para la salvación del mundo. Unidad y comunión que será siempre, también, servicio a la Iglesia; algo hondamente enraizado en la Asociación Católica de Propagandistas.

Si las ideas —como decía nuestro segundo presidente, Fernando Martín Sánchez— se patentaran como las invenciones, si las frases se acuñaran como las monedas, podríamos hace muchos años haber patentado o acuñado una de ellas: «Servir a la Iglesia como la Iglesia quiere ser servida». Ése es el lema de la Asociación Católica de Propagandistas. No como queremos nosotros servirla, sino como ella quiere ser servida.

Es decir, como decían nuestros padres fundadores, «con adhesión incondicional al Pontificado romano, atentos al pensamiento y al Magisterio pontificio, y atentos a la indicación oportuna de la

jerarquía». «Pensar con el Papa, sentir con el Papa, querer con el Papa», como rezaba el lema de Benedicto XV.

No hay mejores palabras ni más atinadas para dar respuesta a nuestra misión hoy en la vida pública, para que la esperanza, precisamente, llegue a todos, que esa frase de Ángel Herrera Oria, cuando en 1909, a preguntas de los presentes, dijo cuál era el fin de la Asociación —y eso es predicable respecto del catolicismo social—: «Nuestra misión es restaurar las cosas en Cristo; llevar a Cristo a la sociedad; hacer que Cristo entre hasta la médula, hasta los resquicios, hasta los recovecos de todas las estructuras temporales». No cabe mayor sencillez ni mayor profundidad al mismo tiempo; un espíritu que está hondamente enraizado en la misión del laicado tal y como se concibió en el Concilio Vaticano II.

Pero, para eso, necesitamos hombres. Hay que formar hombres, hombres capaces de actuar de manera activa y responsable en la vida pública. Preparar minorías selectas, activas y dinámicas, integradas por hombres íntegros; no por activistas, sino por hombres de oración, hombres de virtudes que al propio tiempo sean hombres de acción. Auténticos líderes, hombres dispuestos a sacrificarse por el prójimo y por el servicio al bien común de nuestra sociedad.

Al servicio de esa inspiración fundacional nació la Asociación y nacieron sus obras, pero la formación de minorías no es un fin en sí mismo si no se tiene en consideración que servimos a un fin elevado y más grande. Por ello una misión fundamental para el futuro del catolicismo español en estos momentos es la de formar hombres, formar minorías católicas con capacidad de dirección, y eso es algo que trasciende lo puramente docente e individual, pues tiene una trascendencia social y política.

Esa pretensión que hacemos pública ahora pasa, como decía antes, por fortalecer la vida cristiana. Decía Ángel Herrera Oria que para restaurar la sociedad debemos restaurarnos a nosotros mismos. Por eso, lo primero que debemos hacer los católicos es restaurarnos a nosotros mismos. Nada en la vida de un apóstol debe ser ajeno a su orientación espiritual, y para ello es imprescindible que el propagandista deba vivir en Cristo, haga de su vida una unión en Cristo.

Cuando el papa Juan Pablo II, de feliz e inolvidable recuerdo, alumbró la exhortación apostólica sobre la vida y la misión del laicado, la llamó *Christifideles laici*, «los fieles laicos de Cristo». Con este tí-

tulo dejaba claro que la fidelidad amorosa a Cristo es la clave para dar frutos en el Reino de Dios. Por eso —siempre lo digo, en muchas ocasiones, y lo reitero— sólo si nos persuadimos, no sólo especulativamente sino de manera práctica, que de verdad el alma de todo apostolado seglar está y radica en el espíritu, en el espíritu sobrenatural que nos anima, sólo así la presencia de los laicos será fermento en España y en la sociedad.

Sólo si nos persuadimos, no sólo especulativamente sino de manera práctica, de que debemos mostrar ese espíritu sobrenatural que nos anima en nuestras vidas, en nuestras costumbres y en nuestras actitudes, sólo así nuestro apostolado reportará frutos.

Sólo si nos persuadimos, no sólo especulativamente sino de manera práctica, y real y efectiva, de que sólo trabajamos por la gloria de Dios y nada más, nuestra vida apostólica será creciente y más fecunda.

Éste es el camino de la esperanza; el único camino posible si queremos ser fieles a nuestra fe y a nuestra misión. Pero, tengámoslo claro: un camino, eso sí, de rigor y de exigencia personal, en el que debemos perseverar y profundizar como católicos, renovando a cada paso ese espíritu sobrenatural. Un espíritu que se tiene que manifestar en intenciones sobrenaturales, en conductas sobrenaturales, y en la convicción de que no hacemos más que buscar a Dios.

Permítanme que traiga a colación las palabras del papa Benedicto XVI en el encuentro con el mundo de la cultura en el Colegio de los Bernardinos durante su viaje apostólico a Francia. Allí habló el Papa del origen de la teología occidental y de los orígenes de la cultura europea, y se refería a los monjes. Y decía con gran realismo: «No estaba en su intención crear una cultura, y ni siquiera conservar una cultura del pasado. Su motivación era mucho más elemental». «Su objetivo», decía, «era buscar a Dios. Buscaban a Dios; querían pasar de lo secundario a lo esencial, a lo que es sólo y verdaderamente importante. Su orientación era escatológica, porque detrás de lo provisional buscaban lo definitivo, y el camino era la Palabra de Dios. Así, mediante el estudio de la Palabra, que precisaba de la interpretación y precisaba de la comunidad en la que estaban los monjes, se fue formando la cultura de Europa».

Digamos lo propio: la búsqueda de Dios, el acompañamiento al hombre, la disponibilidad para escuchar la Palabra de Dios, es la cla-

ve de nuestro apostolado, la clave para hacer a los hombres partícipes de esa esperanza. Esa esperanza que hoy debemos intentar que llegue a todos, porque si algo ha quedado claro en estos días es que la esperanza cristiana no tiene una dimensión puramente individual: tiene una dimensión comunitaria.

Debemos sentirnos depositarios de una gran misión, que es llevar la esperanza cristiana a todos, que la esperanza llegue a toda la sociedad. Debemos sentirnos convencidos y vinculados, como depositarios de esa misión. Hacer que esta misión sostenga nuestra vida y nuestro compromiso. Y eso implica hacer real un modo de vida cristiano estando en el mundo: en la familia, en la cultura, en la educación, en la política, en los medios de comunicación. Una presencia que sea creciente, que sea cada vez más viva y que sea incisiva en el mundo de las realidades temporales.

Debemos llevar ante todo la esperanza a la familia cristiana. La familia cristiana debe ser objeto de nuestra preocupación más primaria, debe ser objeto prioritario de nuestra acción apostólica. La familia cristiana es la escuela del hombre, la escuela del amor, la escuela de las virtudes; de la familia depende en buena medida el futuro de la sociedad.

Debemos llevar la esperanza a la educación. La educación es la primera responsabilidad de los padres y de las sociedades que aspiren a formar hombres y mujeres capaces de constituir una sociedad digna de la condición humana. Y más aún desde la perspectiva cristiana: se trata de formar personas llamadas a vivir en plenitud la dignidad de hijos de Dios, según las bases de la antropología cristiana (de ahí la importancia de la escuela y de la universidad católica).

Debemos llevar la esperanza a la comunicación. Una comunicación que, como se dijo ayer en la mesa redonda, sirva a la verdad; sirva a la propagación de la verdad y no a los intereses espurios. Una comunicación que busque la verdad y que busque orientar a la opinión pública rectamente, tomando como referencia siempre el bien común.

Debemos llevar la esperanza para construir un orden social y económico más justo; un orden en el que esté en el centro el hombre, con su rostro y su dignidad inigualable.

Debemos llevar la esperanza a un nuevo orden social y político, en el que se viva la política como servicio, como auténtico servicio,

como lo que es: como un compromiso de los laicos como expresión del amor al prójimo; como «expresión de la caridad social y política», por utilizar las palabras del papa Juan Pablo II. Un servicio al bien común, más allá del bien o del interés particular; más allá de los intereses partidistas (o, más concretamente, de los intereses de las oligarquías de los partidos políticos). Debemos llevar la esperanza a toda la vida pública.

Por ello —y con esto termino ya—, creo firmemente que los católicos españoles tenemos en estos momentos grandes retos. Y por eso, hoy, como tantas veces nos interpeló el inolvidable Juan Pablo II, debemos convencernos de que no podemos tener miedo.

No debemos tener miedo ni de Jesucristo ni de la Iglesia, porque ella está hoy al lado de cuantos se interesan por la dignidad del hombre, por su honor y por su libertad auténtica.

Queridos amigos congresistas, queridos católicos españoles: hoy es tiempo de sembrar, de sembrar con espíritu de servicio y de generosidad. Es tiempo de mirar al futuro con confianza, con esperanza, tomando en consideración todo lo que hay de verdadero, de justo, de amable y de bueno a nuestro alrededor. Es tiempo de contemplar el futuro con esperanza, la esperanza en la que hemos sido salvados —en la esperanza y en el amor, como nos ha recordado Benedicto XVI—.

Estoy persuadido de que sólo el amor es digno de dar la vida y convencido de que la caridad que nace de la fe cristiana hoy mueve montañas, allana los caminos, tiende puentes, supera enemistades, acorta distancias entre los pueblos. En palabras del apóstol San Juan: «El amor procede de Dios; todo el que ha amado conoce a Dios. Si Dios nos ha amado así, también nosotros tenemos que amarnos los unos a los otros». Amor a Dios y amor al prójimo, que no es sino expresión del amor a Dios, y que nos debe llevar a salir ahí fuera, a la vida pública, a evangelizar, a ser la voz de los que no tienen voz, a ser asidero de los más débiles y los más desfavorecidos en nuestra sociedad, a acompañar a los que están solos, a secar las lágrimas de los que sufren, a ayudar donde nadie ayuda, a llegar a donde nadie llega, y a decir —y esto es muy duro en el mundo de hoy— lo que nadie dice.

Creo firmemente que estos desafíos son difíciles, son complicados, pero son apasionantes. Una auténtica labor de siembra; sem-

brar y regar, porque los frutos no están en nuestras manos, sino en manos de Dios. Una labor de siembra movida e inspirada en la generosidad, en la vocación de servicio, en la fecundidad de nuestro apostolado.

Para muchos cristianos la desesperanza es una verdadera tentación, una auténtica amenaza, y es cierto que hay muchas dificultades y muchos temores, pero tened la convicción siempre de que Dios nos ama irrevocablemente, que Jesucristo nos ha prometido su presencia y asistencia hasta el fin del mundo, que Dios, en su Providencia misericordiosa, de los males saca bienes para sus hijos. La Iglesia y la salvación del mundo no son obra nuestra, sino empresa de Dios.

No es el momento de mirar atrás añorando tiempos aparente o realmente más fáciles o más fecundos, porque no hay fecundidad sin sufrimiento; no nos engañemos: no hay fecundidad sin la cruz. En la Providencia misericordiosa de Dios Nuestro Padre las dificultades y los males contribuyen al bien de sus hijos: nos purifican, nos mueven al arrepentimiento y a la renovación espiritual.

La cruz es el camino para la Vida, y a nosotros lo que nos toca ahora es secundar con humildad y, al propio tiempo, con fortaleza, con firmeza y con determinación, los planes de Dios, sin caer ni en el pesimismo ni en la desesperanza. No podemos hacerlo, por ásperas que sean las dificultades o que puedan parecer las circunstancias del momento presente. El pesimismo es contrario a la gracia y a la fe —como reza la Oración de los Propagandistas—, porque todo lo podemos en Aquel que nos conforta.

Siempre ha habido mucho de inseguridad y de miedo en la furia de nuestros perseguidores; mucho de entereza, de valor, de seguridad, en la mansedumbre de los perseguidos. Estamos en el buen camino y las cosas están cambiando; y debemos seguir en él, unidos en nuestra fidelidad a Cristo, unidos en nuestra fidelidad a la Iglesia, unidos en nuestra fidelidad a nuestros pastores, y unidos entre nosotros.

Que Dios Nuestro Señor nos ilumine. Que la Virgen Santa Madre de Dios nos proteja. Y que el apóstol de las gentes, San Pablo, bendiga a todos los católicos españoles y a esta obra de Iglesia que es el Congreso *Católicos y Vida Pública*. Destinada a fortalecernos, a llevar los principios cristianos a la vida pública, y a la defensa —¿por



qué no decirlo?— de la Santa Iglesia Católica, Apostólica y Romana, y al bien de nuestra patria.

Que ellos, todos ellos, nos procuren la luz necesaria para afrontar nuestra misión y nos concedan las fuerzas necesarias para llevarla a buen puerto. Una misión que es el servicio a la Iglesia, el servicio a España y el servicio a la causa de Jesucristo.

XI. *LA POLÍTICA, AL SERVICIO  
DEL BIEN COMÚN*

**LA ASOCIACIÓN CATÓLICA  
DE PROPAGANDISTAS EN SU CENTENARIO:  
LA ESPAÑA NECESARIA**

Por JOSÉ LUIS GUTIÉRREZ GARCÍA  
Director emérito de la Biblioteca de Autores Cristianos (BAC)

Un centenario es meta alcanzada y al mismo tiempo punto de partida. Carrera, ya cubierta, de obstáculos superados y programa de próximas etapas abiertas. Y, por supuesto, todo centenario institucional aconseja un sincero examen colectivo.

No es posible concentrar en el breve arco de treinta minutos cien años de historia. Sólo cabe una mirada retrospectiva, un prieto resumen, en lo posible diáfano, de lo hecho.

**La palabra**

En la historia de la ACdP, en su incipiente aurora, lo primero fue *la palabra*. La palabra hablada —fase naciente—; la palabra escrita —segunda etapa—; y la palabra hecha edición —tercer momento—.

Primero, el mitin: en los frontones, en las plazas de toros, en los teatros, al aire libre en las praderas, en los círculos públicos, en los salones de actos. Luego, la prensa, con *El Debate* y el *Ya* y la Agencia Logos y la Escuela de Periodismo y la cadena de los diarios de provincia de EDICA. Y por último, el libro, con la *Biblioteca Pax*, la colección *Pro Ecclesia et Patria*, y sobre todo con la BAC, la Biblioteca de Autores Cristianos.

## Las obras

A la palabra siguieron *las obras*, las iniciativas creadoras de servicios. Con una neta distinción: las obras propias de la Asociación y las ayudas prestadas cordialmente a obras ajenas. Desde el punto de vista cuantitativo, el volumen de las segundas ha superado con creces el número de las primeras.

Obras propias, sólo algunas: la Oficina Informativa de Enseñanza, EDICA, la Confederación Nacional de los Estudiantes Católicos, el ISO, el CEU, la BAC, Euramérica.

Ayudas a obras ajenas: la Confederación Nacional Católico-Agraria, el Grupo de la Democracia Cristiana de Zaragoza, las Semanas Sociales, la Juventud Católica Española, la Acción Católica, la Confederación Católica de Padres de Familia, Cáritas española, el Centro de Estudios Sociales del Valle de los Caídos *et alia*.

## Sujetos y estudio

Y para las obras, dos requisitos sustanciales, capitales. Tener *hombres capaces*, sujetos bien preparados; y cultivo del *estudio*.

Primeramente *hombres*. Personas que de hecho, en acto, o como promesa, en potencia, tuvieran dotes y espíritu para montar las obras. Sin ellos, no se acometían los trabajos. Toda una lista numerosa y ejemplar de propagandistas podría mencionar. Sería larga y pertenece a la memoria histórica de nuestra Obra.

Y al mismo tiempo, el *estudio*, los Círculos de estudios, programados a lo largo de cada curso con un tema o dos temas de acuciante actualidad. En la colección de los boletines aparece el catálogo: nacionalismo, autoridad, democracia, aristocracia, reforma agraria, control obrero, reforma de la empresa, totalitarismos, etcétera. Pero estudio, evitando que los Círculos fueran meras sedes académicas; y orientándolos a la práctica, a la aplicación operativa de las conclusiones.

Con dos salvedades. En cuanto a los hombres, pocos en número, selección probada de personal capacidad y de vida espiritual más que común. En cuanto a los Círculos, pocos en cuanto a temas, sin multiplicarlos. Y como fuente prioritaria constante del estudio los

documentos del Magisterio de la Iglesia, sobre todo en su vertiente social.

### **El procedimiento**

A estos dos requisitos se añadía un tercer criterio, el del «modus procedendi», esto es, *el procedimiento*. Criterio operativo igualmente inexcusable. Se empezaban las obras poco a poco, desde los cimientos. Lo expresó Martín Sánchez con una expresiva alegoría geológica. Nada de estalactitas, de arriba abajo. Estalagmitas siempre, de abajo arriba. Así en los primeros años de *El Debate*, y en la fundación del ISO y del CEU, y de Cáritas. Con realismo granítico en la ejecución de las iniciativas.

### **En la vida pública**

Y todo lo anterior —palabra, obras, sujetos, estudio y procedimiento— con una finalidad, contribuir con eficacia a *la mejora de la vida pública*. Requiere este grave extremo una aclaración.

Desde su primera hora, la ACdeP, entidad apostólica, ha tenido como fin primordial intervenir con sentido cristiano en la vida pública, realidad notoriamente mucho más amplia que la parcela acotada por la política.

La intervención en la vida pública, la acción directa sobre el entero panorama de la sociedad, sin asomos de partido político alguno, es tarea de todos los propagandistas, que cae dentro de la finalidad de la Asociación como tal. La entrada en la movida arena de la política es, puede ser, debe ser en ciertas ocasiones, decisión meritoria, incluso necesaria, de algunos propagandistas capacitados, pero siempre bajo su personal responsabilidad. El contenido del artículo 11 del primitivo Reglamento pertenece al núcleo esencial de nuestro Instituto.

### **La formación de la conciencia social**

Pero debo aclarar un matiz sustantivo de esta finalidad interventora de la Asociación en el entero paisaje de la vida pública española. Tanto el padre Ayala como Ángel Herrera atendieron a una necesidad permanente, apremiante de la sociedad española. Ayer y hoy. Y hoy más que ayer. La de *la formación correcta de la conciencia social* en todos los estamentos de nuestra sociedad, en todos los estratos sociales, pero muy particularmente en los sectores de las clases altas. Es ahí donde se fue centrando en todo momento, como en punto focal, la vida de la Asociación. La reforma de las conciencias ha actuado como centro de la circunferencia, hacia el que convergen todos los radios de la misma.

Formación de la conciencia social para enmendar los graves fallos endémicos de nuestra sociedad en materia de *justicia social*. Se ha procurado, si a veces no se ha logrado es cuestión de examen colectivo, se ha procurado proceder, repito, en esta ordenación social combinando la fidelidad al carisma asociativo con las novedades de cada época o momento. Combinación no siempre fácil, cuyo acierto depende de la limpieza espiritual de miras en el discernimiento.

La navegación ya centenaria de la Asociación ha discurrido casi siempre con marejadas y en algunos períodos con mar arbolada. Ha tenido mártires en octubre de 1934 y en la Guerra Civil. Ha sufrido acusaciones, por unos, de integrismo y, por otros, de progresismo. Ha padecido suspensiones de grandes campañas apostólicas de envergadura social. Se han visto suspendidos sus periódicos en cuatro ocasiones. Y no le han faltado días de división interna por causas políticas. Pero la nave ha seguido su curso, con algún que otro daño, pero con el puente de mando, la sala de máquinas y el juego de los radares en buenas condiciones. Y con varios propagandistas beatificados y otros en causas pendientes de canonización.

### **La espiritualidad de la Asociación**

Y llego con esta náutica consignación al subsuelo, a la raíz última, al fundamento de la ACdeP. Su *espiritualidad*.

Primera nota: la Asociación tiene su propio carisma eclesial laical. Definido con claridad desde 1909 en su Oblación y en su Oración oficiales. Ascética y espiritualmente preconiliar, fue por ello genuina y fielmente postconiliar. Carisma, segunda nota, que dosifica la acción con la contemplación. Nuestro sitio es la calle. Pero en la calle con la luz y la energía procedentes de una vida interior honda, depurada, sacrificada.

Tercera nota: la canalización de esa energía ha discurrido por los arcauces procedentes del embalse de los Ejercicios ignacianos y del magisterio espiritual de nuestros grandes místicos.

Cuarta nota: la perfección asequible en el ejercicio de las profesiones con el cultivo ascético, sostenido por la gracia, de las virtudes sólidas y no con solas devociones.

Quien quiera mayores desarrollos de esta raíz permanente, tiene en las intervenciones del P. Ángel Ayala en el seno de la Asociación amplio material confirmativo de cuanto acabo de decir sobre nuestra espiritualidad, patente, por otra parte, como he señalado, tanto en la Oblación como en la Oración del propagandista.

Y con esto concluyo la exposición sumaria de cuanto ha sido, o ha querido ser, en España y en la santa Iglesia que, entre dolores y gozos, peregrina en España, la Asociación Católica de Propagandistas en sus cien años de vida.

Les ha hablado un viejo propagandista de a pie, convencido de que la meta centenaria alcanzada es plataforma firme de un punto de partida seguro para situarse evangélicamente ante los graves retos que el presente y el futuro inmediato nos plantean.

SE TERMINÓ DE IMPRIMIR ESTE VOLUMEN DE «CATOLICOS Y VIDA PÚBLICA», DE LA BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS, EL DÍA 4 DE OCTUBRE DE 2010, FESTIVIDAD DE SAN FRANCISCO DE ASÍS, EN LOS TALLERES DE SOCIEDAD ANÓNIMA DE FOTOCOMPOSICIÓN, TALISIO, 9. MADRID

*LAUS DEO VIRGINIQUE MATRI*