

EUROPA: AGONÍA DEL SESENTAYOCHISMO, ¿RETORNO DEL CRISTIANISMO?

Francisco J. Contreras

Abstract: *The current situation of European society is still deeply marked by the aftermath of the “cultural revolution” of the 60s. This paper discusses examines, first, a number of social features in which this influence is discernible: secularization, birth rate decline, decay of the family, relativism, etc. The second section presents the contemporary cultural crisis as the ultimate stage of an evolution that opened up in the 17th century, when a new secular-rational ethics (etsi Deus non daretur) –designed to supersede traditional Christian ethics– was proposed by Grotius and other scholars. The third section analyzes the essential contribution Christianity could make to the (still hypothetical) cultural-moral revival of Europe (via an ethics veluti si Deus daretur), focusing particularly on the dialogues Joseph Ratzinger held with Jürgen Habermas and Marcello Pera.*

Sumario: 1. La situación cultural europea: la larga sombra de 1968, 2. Déficit de fundamentación, 2.1. El fundamento de la moral, 2.2. El cristianismo frente al déficit de legitimidad en el Estado de Derecho, 3. Perspectivas de colaboración, 3.1. Marcello Pera: hacia una ética *veluti si Deus daretur*, 3.2. Jürgen Habermas: la sociedad postsecular, 3.3. Reflexiones finales.

1. SITUACIÓN CULTURAL EUROPEA: LA LARGA SOMBRA DE 1968

Intentaremos algo tan ambicioso –por tanto, tan probablemente condenado a la simplificación o el matiz insuficiente– como un fresco general sobre lo que podríamos llamar “situación espiritual de la Europa contemporánea” (condicionada en gran parte por las consecuencias de la revolución cultural de los 60-70; una revolu-

ción epitomizada a efectos prácticos por la fecha mítica 1968). A mi modo de ver, cabría reseñar los siguientes rasgos:

a) *Descristianización*: Es probable que en todos los tiempos hayan existido ateos; pero, en otros siglos y culturas, el ateísmo había sido un fenómeno excepcional, reservado a ciertas élites intelectuales¹. La Europa actual podría muy bien ser “la primera sociedad atea de la historia” (André Glucksmann)²; como ha señalado Dalmacio Negro, se trata de “una experiencia inédita en la historia de la humanidad”, pues, hasta ahora, “la religión ha sido la clave de todas las culturas y civilizaciones conocidas”³. Se trata de un fenómeno exclusivamente europeo, no predicable de Occidente en su totalidad: en EE.UU., la religión no sólo resiste, sino que parece atravesar una fase de relanzamiento⁴; es en Europa donde

1. En *La gaya ciencia*, Nietzsche hace notar que la muerte de Dios sólo ha sido entendida (en su momento histórico: finales del XIX) por una minoría selecta, en tanto que las masas permanecen aún ajenas a dicho hecho: “El más importante de los acontecimientos recientes, ‘la muerte de Dios’, el hecho de que se haya quebrantado la fe en el Dios cristiano, empieza ya a proyectar sobre Europa sus primeras sombras. Por lo menos para el corto número de aquellos cuya mirada y cuya desconfianza en el mirar son bastante finos y penetrantes [...]. [E]l acontecimiento es demasiado grande [...] para que pueda extrañar que no haya producido ruido la noticia, y que las masas no se den cuenta de ella, ni puedan saber lo que se hundirá, por haber sido minada esa fe: todo lo que se apoya en ella y de su savia vive; por ejemplo, toda la moral europea” (NIETZSCHE, F., *La gaya ciencia*, V, 343, Alba, Madrid 1997, p. 225).

2. GLUCKSMANN, A., *La tercera muerte de Dios*, Kairós, Barcelona 2000, p. 7 ss. “La primera vez que Dios murió, fue en la cruz. La segunda, en los libros de Marx y Nietzsche. La tercera, en la psique de las masas europeas”.

3. NEGRO, D., *Lo que Europa debe al cristianismo*, Unión Editorial, Madrid 2004, p. 2.

4. En encuestas realizadas en 2003, un 92% de norteamericanos declaraba creer en Dios; un 65% afirmaba que la religión era muy importante en su vida; un 66% se declaraban miembros de alguna iglesia o sinagoga; un 60% decía rezar una o más veces al día; un 44% decía haber asistido a alguna iglesia o sinagoga en los últimos siete días (cfr. MARCO, J.M^a, *La nueva revolución americana*, Ciudadela, Madrid 2007, p. 270).

las tasas de práctica religiosa se encuentran en caída libre, alcanzando mínimos históricos mundiales. Por lo demás, la expresión “Europa atea” podría resultar también inexacta: siguen siendo bajos los porcentajes de ateos “consecuentes”, capaces de dar razón de su ateísmo, provistos de una cosmovisión *comprehensive* que reemplaza a la religiosa. Predomina más bien –como supo ver venir en su momento J. Daniélou⁵– la mera indiferencia religiosa, la insensibilidad frente a cualesquiera “cuestiones últimas”. El ateísmo heroico-prometeico de Marx o Feuerbach (es preciso matar a Dios para que impere por fin la razón, para que la humanidad se emancipe, etc.) cede paso después al ateísmo trágico-angustiado de los Sartre, Camus o Heidegger (la muerte de Dios –ciertamente irreversible– implica que la vida carece de sentido), para desembocar finalmente en el actual indiferentismo, que ya no es heroico ni trágico, sino simplemente lúdico-superficial: “Dios ha muerto, las grandes finalidades se apagan, pero a nadie le importa un bledo: ésta es la alegre novedad” (Lipovetsky)⁶.

Esta indiferencia religiosa en ocasiones deja de ser tal para adoptar los inquietantes perfiles de la franca *hostilidad* antirreligiosa. De nuevo, habría que precisar más y hablar de una aversión específicamente anti-cristiana o cristofóbica (pues las demás re-

5. Cfr. DANIELOU, J., *El futuro de la religión*, Salamanca-C.E.U., Madrid, 1969, p. 18.

6. LIPOVETSKY, G., *La era del vacío: Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*, Anagrama, Barcelona, 1987, p. 36. Si en la etapa del ateísmo *prometeico* pensadores como Marx o Feuerbach consideraron que la muerte de Dios iba a abrir la puerta a una gloriosa “era del hombre” y en la del ateísmo *trágico* predominó la angustiada toma de conciencia sobre las desoladoras consecuencias de la negación de Dios, en el “ateísmo narcisista” de la Europa actual ambos registros (el *prometeico* y el *trágico-existencialista*) han quedado definitivamente atrás: “El vacío de sentido, el hundimiento de los ideales no han llevado, como cabía esperar, a más angustia, más absurdo, más pesimismo. [...] [Predomina] La indiferencia, pero no la angustia metafísica. [...] La propia necesidad de sentido ha sido barrida y la existencia indiferente al sentido puede desplegarse sin patetismo ni abismo, sin aspiraciones a nuevas tablas de valores [...]” (LIPOVETSKY, G., cit., pp. 36-38).

ligiones parecen protegidas por el imperativo de multiculturalidad y el prestigio de lo exótico: el budismo, de manera especial, parece gozar de una imagen excelente)⁷; los desgraciados ejemplos están en la mente de todos: exposiciones fotográficas blasfemas, prohibición de belenes y villancicos en centros escolares, caso Buttiglione, etc.⁸. Los cristianos “nos enfrentamos –comenta René Rémond– no ya a una dificultad de comunicación [con la sociedad mayoritariamente agnóstica], sino más bien a una hostilidad deliberada y declarada, un auténtico odio al cristianismo en general, y a los propios cristianos como personas”⁹. El síntoma más revelador, por supuesto, es la negativa de los redactores de la (finalmente descarrilada) Constitución europea a incluir cualquier mención específica del cristianismo en el párrafo dedicado a las raíces espirituales de nuestro continente¹⁰.

7. Comenta Joseph Ratzinger (Benedicto XVI): “En nuestra sociedad actual, gracias a Dios, se multa a quien deshonor la fe de Israel [judaísmo], su imagen de Dios, sus grandes figuras. Se multa también a cualquiera que ofenda al Corán y las convicciones del Islam. En cambio, cuando se trata de Cristo y de lo que es sagrado para los cristianos, entonces la libertad de opinión aparece como el bien supremo, y limitarlo sería amenazar [...] la tolerancia y la libertad en general” (RATZINGER, J., “Europa: sus fundamentos espirituales ayer, hoy y mañana”, en PERA, M.; RATZINGER, J., *Sin raíces: Europa, relativismo, Cristianismo, Islam*, Península, Barcelona, 2006, p. 75).

8. La hostilidad antirreligiosa tendría por corolario el confinamiento de las prácticas, actitudes y argumentos religiosos (o de base religiosa) al ámbito estrictamente privado: “En contraste con Norteamérica, en Europa empieza a ser normal calificar de fanática, integrista o fundamentalista cualquier actitud que postule el reconocimiento público de la religión, la invoque o la tenga públicamente en cuenta” (NEGRO, D., cit., p. 163). Sobre el “caso Buttiglione”, cfr. RÉMOND, R., *Le nouvel anti-christianisme: Entretiens avec Marc Leboucher*, Desclée de Brouwer, París, 2005, p. 100.

9. RÉMOND, R., *Le nouvel anti-christianisme*, cit., p. 46.

10. “El rechazo a introducir una referencia al cristianismo en su Preámbulo no constituye el rechazo a una visión confesional de la sociedad, sino la pretensión de borrar cualquier recuerdo del influjo cristiano en la historia europea” (MATTEL, R. DE, “¿Una Europa gramsciana?”, *Debate Actual*, nº 5 [2007], p. 24).

b) *Vacío existencial-normativo*: Si, como han entendido algunos historiadores (y como cree el autor de estas líneas), el fundamento último de los valores de una civilización es siempre religioso, la Europa postcristiana debería estar condenada a la desorientación existencial, el vacío axiológico, el agotamiento cultural. Hay sin duda mucho de eso en la sociedad europea actual: “Europa está espiritualmente enferma”¹¹ (D. Negro); “Occidente se encuentra ante un vacío de sentido, de valores y de normas, que no sólo afecta a los individuos, sino que constituye un problema político de enorme magnitud”¹² (H. Küng); “Europa, precisamente en su momento de mayor éxito, parece haberse quedado vacía por dentro”¹³ (J. Ratzinger [Benedicto XVI]); “estamos presenciando la quiebra de la esperanza en el marco de la cultura increyente: esta [...] sociedad se presenta hoy, no sólo como des-creída, sino también como des-esperanzada”¹⁴ (J.L. Ruiz de la Peña). La atmósfera de decadencia, de desfondamiento civilizacional, se hace cada vez más patente (sin que esta constatación implique cerrar los ojos a aspectos positivos específicos de la sociedad actual –en comparación con la de otras épocas– como la mayor igualdad entre los sexos, la mayor vigilancia frente al racismo, la creciente concienciación sobre los problemas ecológicos, etc.).

c) *Crisis demográfica*: Europa presenta las tasas de natalidad más bajas del mundo; en muchos países ni siquiera está garantizado el relevo generacional (si bien esto queda en parte maquillado por la alta afluencia de inmigrantes, que colma los huecos demográficos). El hecho es relacionable con varios factores: el aplazamiento de la maternidad (motivado en parte por razones

11. NEGRO, D., *Lo que Europa debe al Cristianismo*, cit., p. 2.

12. KÜNG, H., *Proyecto de una ética mundial*, Trotta, Madrid, 1992, p. 25.

13. RATZINGER, J., “Europa: sus fundamentos espirituales...”, cit., p. 65.

14. RUIZ DE LA PEÑA, J.L., *Crisis y apología de la fe: Evangelio y nuevo milenio*, Sal Terrae, Santander, 1995.

educativas y profesionales), la mentalidad hedonista dominante (para la cual los hijos aparecen como “una carga”: una pérdida de libertad y comodidad), la incapacidad para el compromiso definitivo (el vínculo paterno-filial –a diferencia del conyugal, cada vez más entendido como “reversible”– no tiene vuelta atrás...). Sobre todo, la renuncia a la reproducción puede ser entendida como un síntoma de crisis civilizacional: Europa ya no cree en el futuro¹⁵. Se trata, según parece, de un fenómeno característico de la fase terminal de las civilizaciones (apreciable también, por ejemplo, en el Bajo Imperio romano).

d) *Crisis de la familia*: Lo que la cultura occidental (y la gran mayoría de las demás) entendió siempre por “familia” sobrevive en Europa a duras penas, en clara regresión¹⁶. La volatilidad de las parejas, la reticencia a contraer matrimonio, la alta tasa de divorcios, el implícito desprestigio de la “familia tradicional” (presentada como un modelo rancio y poco atractivo, en contraste con los “nuevos modelos de familia” –monoparental, homosexual, “recompuesta”, de hecho, etc.– publicitados como modernos e interesantes), etc., determinan que la situación en que la mayor parte de nuestra generación fue educada (casi todos hemos nacido de padres casados entre sí, y que siguieron casados durante al menos

15. “Hay una extraña desgana de futuro. A los hijos, que son el futuro, se los ve como una amenaza para el presente; se piensa que nos quitarán algo de nuestra vida” (RATZINGER, J., “Europa: sus fundamentos...”, cit., p. 65). “¿Qué está pasando cuando un continente entero, más rico y sano de lo que nunca había sido, rechaza el futuro humano en su más elemental sentido que es el de producir la siguiente generación?” (WEIGEL, G., “El problema de Europa, y el nuestro”, *Debate Actual*, nº 1 [1996], p. 31).

16. “Matrimonio y familia son cada vez menos las formas sustentadoras de la comunidad estatal, y quedan sustituidos por múltiples formas de convivencia, a menudo lábiles y problemáticas” (RATZINGER, J., “La crisis del Derecho” [1999], en “Debate entre el filósofo liberal Jürgen Habermas y el cardenal Joseph Ratzinger”, trad. de M. Jiménez Redondo, consultado en <www.mercaba.org/ARTICULOS/D/debate_Habermas_Ratzinger.htm>).

todo el período de nuestra crianza) esté pasando a convertirse en una rareza estadística en muchos países europeos¹⁷.

e) *Desacralización de la vida*: Con las importantes excepciones de Polonia e Irlanda, la gran mayoría de países europeos permiten el aborto libre –*de iure* (Francia, Gran Bretaña, etc.) o *de facto* (España)– al menos en las primeras fases de la gestación. Si exceptuamos a los valerosos pero casi testimoniales movimientos pro-vida, la sociedad europea parece haber pasado página sobre el asunto¹⁸. Esta aquiescencia general contrasta con la apasionada “guerra cultural” desencadenada en Estados Unidos desde la legalización del aborto en 1973: allí, la divisoria entre pro-abortistas y pro-vida ha pasado a convertirse en uno de los ejes de referencia más importantes del paisaje político¹⁹, condicionador del voto de muchos ciudadanos. El poderoso movimiento pro-vida norteamericano ha conseguido triunfos²⁰ simbólicos importantes como la conversión al catolicismo (y, por tanto, a la militancia pro-vida) de Norma McCorvey (la “Jane Roe” cuya reclamación originó la sentencia “Roe vs. Wade” de 1973, despenalizadora del aborto) y del

17. Buena exposición en FUKUYAMA, F., *La Gran Ruptura: Naturaleza humana y reconstrucción del orden social*, Ediciones B, Barcelona, 2000, pp. 52-63.

18. La otra manifestación de la desacralización de la vida son los progresos de la eutanasia: “Cada día se producen 150.000 abortos de promedio en el mundo. Los pacientes de cierta edad o condición pueden entrar en algún hospital, desde La Haya a Florida, y ser... ¿cómo diríamos?, puestos a dormir. [...] [U]na vez que se empieza a asignar un valor relativo a la vida humana, según sea más agradable o más penosa, más avanzada o menos, no hay un final para la pendiente de degradación. La vida deja de tener valor” (ALONSO, M., *Doce de septiembre: La guerra civil occidental*, Gota a Gota, Madrid, 2006, pp. 222-223).

19. Cada vez con mayor nitidez, el Partido Republicano ha ido afirmándose como el partido pro-vida, y el Demócrata como el partido pro-abortista. Cfr. MARCO, J.M.^a, *La nueva revolución americana*, cit., p. 288 ss.

20. Vid. GEORGE, R.P., “Our National Sin”, en <www.touchstonemag.com/docs/issues/14.5docs/14-5pg10.html>.

doctor Bernard Nathanson²¹, uno de los fundadores del movimiento pro-abortista, y comienza a arrancar victorias jurídicas como la aprobación en Dakota del Sur de una ley que prohíbe la práctica del aborto, salvo en los casos de peligro real para la vida de la madre (2006). El porcentaje de personas contrarias al aborto está creciendo en EE.UU.: un 60% considera que la regulación actual es demasiado permisiva²². En Europa se da el fenómeno inverso. El embotamiento de la sensibilidad moral de cientos de millones de personas frente al “holocausto silencioso” abona las más pesimistas interpretaciones sobre la senilidad espiritual de Europa²³.

f) *Vértigo de lo técnicamente factible*: Se produce una inquietante coincidencia histórica entre este manifiesto desconcierto moral –difuminación del *deber*– y una vertiginosa multiplicación del *poder* tecnológico-científico (especialmente en el ámbito de la ingeniería genética, donde se le abren a la humanidad abismales posibilidades de automanipulación)²⁴: “El hombre está ahora en

21. Cfr. NATHANSON, B., *La mano de Dios: Autobiografía y conversión del llamado “rey del aborto”*, Palabra, Madrid, 2004.

22. Encuesta CBS-New York Times, enero de 2003 (citado por MARCO, J.M^a, cit., p. 290).

23. “Nadie podrá negar que, en ocasiones, la situación concreta de la vida en la que madura la elección del aborto puede ser verdaderamente dramática. Pero el hecho es que se reivindica el ejercicio de esos derechos auténticos [el de la mujer a mantener su actividad profesional, su nivel de vida, etc.] en detrimento de la vida de un ser humano inocente, cuyos derechos, por el contrario, ni siquiera se toman en consideración. [...] [Así], sin que la mayoría sea consciente, pero en realidad, se van minando las bases de una auténtica democracia [...]” (RATZINGER, J. [Benedicto XVI], “El derecho a la vida y Europa”, en *El cristiano y la crisis de Europa*, Cristiandad, Madrid, 2005, pp. 58-59).

24. “La fuerza moral no ha crecido en paralelo al desarrollo de la ciencia, sino que, más bien, ha disminuido, porque la mentalidad técnica ha relegado la moral al ámbito subjetivo [...]. El peligro [...] más grave del momento presente radica en el desequilibrio entre posibilidades técnicas y energía moral” (RATZINGER, J., “La crisis de las culturas”, en *El cristiano en la crisis de Europa*, cit., p. 25).

condiciones de poder hacer hombres, de producirlos, por así decir, en el tubo de ensayo. [...] La tentación de ponerse a construir el hombre ‘adecuado’, [...] la tentación de experimentar con el hombre, la tentación también de considerar quizá al hombre o a hombres como basura y de dejarlos de lado como basura, ya no es ninguna quimera de moralistas hostiles al progreso”²⁵.

g) *Relativismo*: La desconfianza respecto al concepto “verdad objetiva” —especialmente en el ámbito moral— parece haberse convertido en *Leitmotiv* de la cultura europea contemporánea. Lo que cabría llamar “asalto a la verdad” (al concepto de verdad) venía siendo puesto en práctica desde hace dos siglos por diversas corrientes intelectuales, pero sólo en fechas más recientes ha pasado a informar las actitudes del hombre de la calle. Por ejemplo, el marxismo, al convertir las ideas religiosas, morales y políticas en reflejos superestructurales —“producto necesario de las condiciones de vida material” de cada clase— introdujo ya una importante cuña de “relativismo de clase” (“su moral y la nuestra”) en el tradicional universalismo occidental. Un universalismo que venía ya siendo desafiado desde la segunda mitad del siglo XVIII por el relativismo “nacionalista” de Herder y sus seguidores, y que va a recibir en el siglo XX nuevos envites desde la antropología cultural, que desarrolla la noción de la *incommensurabilidad* de las visiones del mundo profesadas por los diversos pueblos y civilizaciones (Lévi-Strauss, Herkovits, Boas, etc.); desde el “relativismo lingüístico” del segundo Wittgenstein, que escinde el discurso en

25. RATZINGER, J. [Benedicto XVI], “Posicionamiento en la discusión sobre las bases morales del Estado liberal”, trad. de M. Jiménez Redondo, consultado en <www.mercaba.org/ARTICULOS/D/debate_Habermas_Ratzinger.htm>). “Hay amenazas muy reales para estos valores [de dignidad humana]: tanto si pensamos en la clonación, como en la conservación de fetos humanos con fines de investigación y de donación de órganos, o si pensamos en todo el ámbito de la manipulación genética [...]” (RATZINGER, J., “Europa: sus fundamentos...”, cit., p. 73).

language games gobernados por gramáticas inconmensurables; desde el no-cognoscitivismo ético de filósofos analíticos como Ayer, Stevenson o los miembros del Círculo de Viena (que prácticamente reducen los principios morales a preferencias y emociones subjetivas, no susceptibles de fundamentación racional); desde el “pensamiento débil” de los filósofos postmodernos (que desconfían sistemáticamente de cualquier “gran relato” con pretensiones de validez universal), y desde una constelación heterogénea –en fin– de descolonizadores, multiculturalistas, comunitaristas y “deconstructores” de diversa laya²⁶.

El relativismo se ha convertido así en la nueva *Weltanschauung*, casi la nueva “religión” europea²⁷. Se produce una paradójica (y autocontradictoria) *absolutización* del relativismo: la tesis “todo es relativo” pasa a convertirse en la única verdad, la única norma, el único dogma²⁸. Una ortodoxia tutelada por los tabúes del “lenguaje políticamente correcto”, que prohíben enfáticamente cualquier alusión a valores universales o cualquier crítica a otras culturas²⁹.

26. Me ocupé del tema en CONTRERAS PELÁEZ, F.J., “Tres versiones del relativismo ético-cultural”, *Persona y Derecho*, vol. 38-1998, pp. 69-118.

27. “[En la actualidad] [S]e considera la pluralidad de culturas como la prueba de la relatividad de todas ellas. Se contraponen la cultura a la verdad. Este relativismo, que hoy día es el sentir fundamental del hombre ilustrado y que penetra hasta en la teología, es el problema más hondo de nuestro tiempo” (RATZINGER, J. [Benedicto XVI], *Fe, verdad y tolerancia: El cristianismo y las religiones del mundo*, Sígueme, Salamanca, 2006, p. 65).

28. Si la verdad invocada es cristiana, la reacción de la cultura dominante es tanto más hostil: “Tener una fe clara, según el credo de la Iglesia, es etiquetado a menudo como fundamentalismo. En cambio, el relativismo, es decir, el ‘dejarse llevar por cualquier viento de doctrina’ [Ef. 4, 14], aparece hoy como lo único compatible con la altura de los tiempos. Se va estableciendo una *dictadura del relativismo* que no reconoce nada como definitivo y que deja como última medida sólo el propio ‘yo’ y los propios deseos” (RATZINGER, J., “Missa Pro Eligendo Romano Pontifice: Omelia del Card. Joseph Ratzinger”, <www.vatican.va/gpII/documents/homily-pro-eligendo-pontifice_20050418_it.html>).

29. “[E]l relativismo, cuanto más llega a ser la forma de pensamiento generalmente aceptada, más tiende a la intolerancia y a convertirse en un nuevo

El concepto “verdad” pierde su prestigio milenario; quien apele a “la verdad” se hace acreedor a la sospecha o la condena automáticas: se le motejará de reaccionario, fundamentalista, intolerante, etc.³⁰. Las mejores conquistas morales de Occidente —la democracia, las libertades individuales, la igualdad entre los sexos, la tolerancia religiosa, etc.— no son defendidas como valores universales: se las tiene por una costumbre tribal más, un particularismo cultural más, un modelo entre muchos posibles, ni mejor ni peor que los de otras civilizaciones (o, en los casos extremos de papanatismo multicultural, siempre peores que los de los demás)³¹.

dogmatismo. La *political correctness* [...] pretende imponer un solo modo de pensar y de hablar” (RATZINGER, J., “Carta a Marcello Pera”, en *Sin raíces*, cit., p. 123). Este “nuevo dogmatismo” se extiende al ámbito de las costumbres, elevando las “liberaciones” de 1968 a la condición de nuevo e inobjetable rasero moral; la nueva ética hedonista genera sus propios imperativos y tabúes, tan rígidos o más que los de éticas anteriores (y todo ello en nombre de la “lucha contra los prejuicios”!): “[L]os prejuicios o los tabúes, aquellos que la opinión pública [informada por la ideología ‘sesentayochista’] no cesa de denunciar, son los prejuicios de nuestras abuelas, no los de hoy. [...] Milagro de la retórica: las ideas establecidas [‘vive como quieras’, ‘ten sexo con quien te apetezca’, ‘disfruta el momento’, etc.] se presentan como rebeldes, los prejuicios con la apariencia de anti-prejuicios. [...] [Para el nuevo dogmatismo hedonista] [L]a joven sexualmente ‘liberada’ no es la que decide libremente su opción, sino aquella que adopta un comportamiento que implica el rechazo de los ‘prejuicios’, es decir, la que se adhiere al modelo [promiscuo] dominante” (BÉNÉTON, Ph., “Moralmente correcto”, *Debate Actual*, n° 5 [2007], pp. 16-17).

30. “[En el clima cultural actual] Lo verdadero ya no existe, el anuncio de lo verdadero se considera fundamentalismo, y hasta la misma afirmación de lo verdadero produce miedo o suscita recelo” (PERA, M., “El relativismo, el cristianismo y Occidente”, en *Sin raíces*, cit., p. 40).

31. “[En el clima relativista actual] [S]iempre que nos topemos con una cultura que no tenga, o que rechace definitivamente, nuestras instituciones [democracia, derechos humanos], no se nos permite decir que nuestra cultura es ‘mejor’ [...]. Lo único que, educadamente, nos está permitido decir es que dichas culturas o civilizaciones son ‘distintas’” (PERA, M., “El relativismo, el cristianismo y Occidente”, cit., p. 15).

La erosión del concepto “verdad” no es sino la manifestación más significativa de la bancarrota general en que parecen haber desembocado todas las ideas fuertes de la modernidad: emancipación, progreso³², razón, libertad... El pensamiento débil de la postmodernidad descrece de todas ellas: las deconstruye, las desmiente, las relativiza de mil formas. Incluso la neutralidad y la objetividad de las ciencias “duras”³³ –último refugio de la “verdad objetiva”– se vieron impugnadas por filósofos de la ciencia como Kuhn o Feyerabend: la historia de la ciencia es una sucesión de “paradigmas” relativos (dependientes de modas intelectuales y de presupuestos indemostrables); la Física cuántica, por lo demás, desvela un mundo subatómico “irracional”, inasible e imprevisible, casi inmaterial-fantasmal, extrañamente dependiente de los actos humanos de observación³⁴.

La realidad misma, por tanto, parece volverse borrosa y cuestionable: uno de los temas favoritos del pensamiento postmoderno es la difuminación de la frontera entre significado y significan-

32. “La crisis de la idea de la Historia lleva consigo la crisis de la idea de progreso: si no hay un decurso unitario de las vicisitudes humanas, no se podrá ni siquiera sostener que avanzan hacia un fin, que realizan un plan racional de mejora, de educación, de emancipación” (VATTIMO, G., “Posmodernidad: ¿una sociedad transparente?”, en VATTIMO, G. et al., *En torno a la posmodernidad*, Anthropos, Barcelona, 1990, p. 11).

33. “La ciencia [...] ha perdido su supuesta unidad. A medida que produce más y más disciplinas y subdisciplinas, se hace más difícil sostener que todas forman parte de la misma empresa. Cada forma de discurso está obligada a generar por sí misma la autoridad que pueda. Los científicos deben ser mucho más modestos que antes, de forma que, en vez de establecer definitivamente cómo son las cosas, sólo pueden ofrecer opiniones. [...] Todo lo que queda son ‘redes flexibles de lenguaje’” (LYON, D., *Postmodernidad*, trad. de B. Urrutia, Alianza, Madrid, 1996, p. 31).

34. “Según Bohr, el borroso y nebuloso mundo del átomo sólo se proyecta en la realidad concreta cuando se hace una observación. En ausencia de toda observación, el átomo es un fantasma. Sólo se materializa cuando se le busca, y hay que decidir lo que se quiere buscar” (DAVIES, P., *Dios y la nueva física*, trad. de J. Vilá, Salvat, Barcelona, 1988, p. 120).

te, entre el acontecimiento y su imagen, entre la realidad física y la realidad mediática o virtual (recordemos la película *Matrix*, muy postmoderna): Jean Baudrillard, por ejemplo, insistirá en la “huelga de los acontecimientos”, y en cómo la realidad televisivo-mediática prevalece sobre la “realidad real” (sólo existe lo que sale en televisión)³⁵.

El ciclo secularizador-“desmitificador” inaugurado por la Ilustración bajo la bandera de la razón y del “*sapere aude!*” culmina así –paradójica y quizás reveladoramente– en apoteosis de la irracionalidad³⁶: no hay criterios objetivos de veracidad, moralidad o –siquiera– realidad. Muerto Dios, muere también la razón; y, muerta la razón, retorna el pensamiento mágico bajo formas increíblemente regresivas y chuscas: tarot, nigromancia, sectas, cultos neopaganos de la *new age*, redivinización de la naturaleza (ecologismo radical)³⁷... Parece así vindicada la famosa observa-

35. “Para Baudrillard, los medios electrónicos presagian un mundo de puros simulacros, [...] de imágenes de los medios de comunicación que se han convertido en ‘realidad’ o, más bien, que hacen desaparecer la distinción entre el mundo ‘real’ y el mundo ‘virtual’ de los *media*. [...] La idea de que la realidad se está descomponiendo en imágenes es muy común en el discurso postmoderno. En el mundo hiperreal de Baudrillard, la vida se disuelve en la televisión” (LYON, D., cit., p. 90). “De igual modo que los físicos ya no tienen de sus partículas más que una visión de trayectoria en una pantalla, nosotros ya no tenemos de los acontecimientos la pulsación, sino sólo el cardiograma; sólo [...] la visión catódica” [es decir, lo verdaderamente importante, casi lo verdaderamente existente, no es el hecho mismo, sino su representación televisiva] (BAUDRILLARD, J., *La ilusión del fin: la huelga de los acontecimientos*, trad. de T. Kauf, Anagrama, Barcelona, 1993, p. 36).

36. “La razón, que hizo [en su momento] una aparición triunfante en la carrera para explicar la naturaleza y el hombre por su propio y solo poder, acaba en una especie de suicidio racional al tratar de explicarse a sí misma” (DAWSON, Ch., *Progreso y religión* [1920]: citado por RUSSELLO, G.J., “La quiebra de la ley”, *Debate Actual*, nº 5 [2007], p. 29).

37. “El prestigio de la razón ha sido seriamente erosionado. [...] El número de astrólogos, pitonisas y arúspices varios no cesa de crecer, hasta el punto de triplicar en Occidente al de físicos y químicos” (RUIZ DE LA PEÑA, J.L., *Crisis y apología de la fe*, cit., p. 57).

ción de G.K. Chesterton según la cual “el problema del hombre moderno –que ha dejado de creer en Dios– no es que ya no crea en nada, sino que es capaz de creer en cualquier cosa”. La postmodernidad termina conduciéndonos de vuelta a la premodernidad más remota.

La disolución de la verdad tiene lugar, pues, porque se pierde pie en la realidad (el mismo concepto “realidad” se torna sospechoso y en cierto modo reaccionario): recordemos la definición clásica de la verdad como *adaequatio rei et intellectus*. Esto admite –entre otras muchas posibles– una lectura “freudiana” (recordemos que, en Freud, el “principio de realidad” se opone al “principio del placer”): la cultura posmoderna ha degenerado en infantilismo, en búsqueda constante de la gratificación inmediata. Y este europeo ilimitadamente lábil no admite que su eterna búsqueda del placer se vea obstaculizada por ninguna atrabiliaria “realidad” (“síndrome de Peter Pan”): “los componentes del viejo principio de realidad –escribe el filósofo Peter Sloterdijk– a saber, inflexibilidad de la ley, imprevisibilidad del destino e inevitabilidad del sufrimiento [...] han sido, si no eliminados, sí reducidos a la categoría de valores residuales. [...] La palabra ‘realidad’ es, para los oídos modernos, una palabra inaceptable, reaccionaria”³⁸.

h) *Autodenigración civilizacional*: La relativización antes mencionada desemboca a veces en abierta autoflagelación. La capacidad de autocrítica (casi inexistente en otras culturas: no existen el “Chomsky musulmán” o el “Michael Moore hindú”) ha sido desde hace siglos una de las virtudes civilizacionales de Occidente; en los últimos tiempos, sin embargo, la autocrítica razonable degenera en autonegación masoquista³⁹. La visión del mundo y

38. SLOTERDIJK, P., *Eurotaoísmo*, Seix Barral, Barcelona, 2001, p. 237 [citado por NEGRO, D., cit., p. 123].

39. “¿[P]or qué llevarla [la autocrítica] tan lejos tanto en Europa como en América, con tantas autocondenas, autos de fe, deseos de expiación, y con tan

de la historia de muchos europeos (especialmente, de los autodenominados “progresistas”) es una historieta maniquea en la que los occidentales (codiciosos, racistas, imperialistas) despojan sistemáticamente a los no-occidentales (“buenos salvajes” siempre puros, eternas víctimas)⁴⁰. Esto se prolonga en los tópicos sobre el hambre y la pobreza, simplísticamente atribuidas todavía hoy por tantos a la “explotación” occidental (“nuestra prosperidad es la causa de su miseria”, “la globalización neoliberal aplasta a los pobres”⁴¹, etc.). Pascal Bruckner ha dedicado recientemente una

escaso reconocimiento de nuestros grandes méritos? Realmente, *no* comprendo” (PERA, M., “El relativismo, el cristianismo...”, cit., p. 49). “[S]ólo la mentalidad europea puede llegar a poner en su propio centro el contragolpe contra sí misma. La mentalidad europea lleva en sí misma, como promesa y peligro máximos, su propia decadencia” (CACCIARI, M., *Geofilosofía dell'Europa*, Adelphi, Milán, 2003, pp. 157-158).

40. “El mensaje: todas las culturas tienen el mismo valor [...]. [Salvo la occidental:] [E]s invariablemente Occidente, con su malvada historia de colonialismo y racismo, el que es inferior; en caso de conflicto, la culpa es siempre de Occidente; no hay nada que Occidente pueda enseñar a las otras culturas, aunque por supuesto nosotros podemos aprender mucho de ellas. Ésta es la línea de pensamiento que la clase dirigente política y mediática ha vendido a los europeos [en las últimas décadas]” (BAWER, B., *Mientras Europa duerme: De cómo el islamismo radical está destruyendo Europa desde dentro*, Gota a Gota, Madrid, 2007, p. 75).

41. Los clichés “progresistas” sobre la globalización y la economía internacional parecen más inspirados muchas veces por el entusiasmo penitencial (la necesidad de culpar a Occidente a toda costa) que por un análisis ecuánime de las causas y las soluciones de la pobreza. En realidad, la globalización está ayudando a gran parte de la población mundial a salir de la miseria: “La formación y crecimiento de *una* economía a escala mundial [globalización] no confiere un mayor poder a los que son más grandes, sino a los que son más pequeños. [...]. [E]l principal efecto de la globalización es exactamente el contrario del que denuncian sus detractores organizados y, con ellos, el ejército de los que tocan de oído” (GIRAUTA, J.C., *La eclosión liberal: ¿Por qué los progres están tan nerviosos?*, MR Ediciones, Madrid, 2006, p. 93). “El estribillo omnipresente en el debate en torno a la economía de mercado reza así: ‘los ricos son cada vez más ricos y los pobres más pobres’, algo que se invoca más en calidad de axioma que como una afirmación que ha de sustentarse sobre argumentos. [...] [L]a segunda

interesante obra a la cuestión: “El mundo entero nos odia y lo merecemos sobradamente: tal es la convicción de una mayoría de europeos”⁴²; “desde el existencialismo hasta el deconstruccionismo, todo el pensamiento moderno gira de algún modo en torno a la denuncia mecánica de Occidente, cuya hipocresía, violencias, aberraciones, son constantemente subrayadas. [...] [El fruto de esto es la] Indulgencia hacia las dictaduras extranjeras, [y la] intransigencia hacia nuestras propias democracias. [...] Al bloque occidental, culpable por toda la eternidad, le queda prohibido juzgar o combatir a otros regímenes, otros Estados, otras religiones. Nuestros crímenes pasados nos obligarían a mantener la boca cerrada. Nuestro único derecho es el silencio”⁴³.

Si los occidentales somos los grandes infames de la Historia, es claro que merecemos un gran castigo. Determinadas reacciones a los ataques terroristas del 11-S demuestran a qué extremos patológicos ha llegado la autodenigración occidental, el *dégout de soi* de nuestra cultura⁴⁴. En una ciudad española apareció la

parte de la afirmación es simple y llanamente falsa. En líneas generales, los pobres del planeta no han visto empeorar su situación en los últimos decenios, sino al contrario: se ha reducido la pobreza absoluta [...]. La miseria global ha disminuido y las grandes injusticias han empezado a evaporarse” (NORBERG, J., *En defensa del capitalismo global*, Unión Editorial, Madrid, 2005, pp. 25-26). “Seis de cada diez asiáticos vivían en la pobreza extrema en 1975. Hoy no llegan a dos de cada diez” (NORBERG, J., cit., p. 32). China, la India, Malasia, Tailandia, Corea del Sur, Indonesia (países que suman juntos casi la mitad de la población mundial) han conocido en los últimos 10-15 años tasas de crecimiento anual superiores al 6% (mucho más altas que las occidentales).

42. BRUCKNER, P., *La tyrannie de la pénitence: Essai sur le masochisme occidental*, Bernard Grasset, París, 2006, p. 19. En un sentido similar: “Nada es más occidental que el odio a Occidente: esta pasión por maldecirse, por lacerarse...” (cit., p. 50).

43. BRUCKNER, P., cit., pp. 14-15. BRUCKNER rechaza, desde luego, esta autonegación patológica y desmesurada.

44. “[E]l 11 de Septiembre redefinió nuestra identidad tan nítidamente como ningún otro hecho histórico de los dos últimos siglos. Cómo reaccionamos entonces, es cómo somos” (ALONSO, M., *Doce de septiembre*, cit., p. 22).

pintada “¡Osama, mátanos!”; parece una broma, pero revela todo un estado de espíritu, un anhelo secreto de terminación (“¡acabad con nuestra agonía!, ¡dadnos ya el golpe de gracia!”). Reputados intelectuales –algunos galardonados con el Premio Nobel– justificaron más o menos explícitamente la masacre como justa reacción de los “oprimidos” a la arrogancia occidental: “fueron ellos [los terroristas] quienes actuaron, pero éramos nosotros [los occidentales] quienes queríamos que sucediera” (Jean Baudrillard)⁴⁵; el 11-S consistió en una “legítima” venganza contra EE.UU., que “ha matado de pobreza a decenas de millones de personas” (Dario Fò)⁴⁶; el derribo del World Trade Center fue “la mayor obra de arte imaginable en todo el cosmos” (Karlheinz Stockhausen)⁴⁷...

i) *Pacifismo buenista*: Gran parte de los factores anteriores (hedonismo, rechazo del “principio de realidad”, relativismo, auto-denigración civilizacional, etc.) confluyen en esta actitud: el nuevo “espíritu de Múnich”, la disposición europea a la rendición, la incapacidad para la defensa. No me refiero sólo a las polémicas suscitadas por la reciente guerra de Irak, sino a una actitud muy anterior de cómodo repantigamiento bajo el paraguas militar norteamericano (compatible con una cínica denostación de la “zafia agresividad”, el “brutal militarismo” yanqui, etc.)⁴⁸.

45. Declaraciones a *Le Monde*, 3-11-2001 (citado por ALONSO, M., cit., p. 52).

46. Citado en BAWER, B., *Mientras Europa duerme*, cit., p. 135.

47. Citado en BAWER, B., *Mientras Europa duerme*, cit., p. 136. En un editorial del periódico sueco *Aftonbladet* (17-09-2001), se dijo: “Los terroristas atacaban el imperialismo estadounidense. [...] Estados Unidos es el mayor asesino en masa de nuestro tiempo” (citado por BAWER, B., cit., p. 136).

48. La “debilidad” militar actual de Europa es voluntaria, producto de una especie de desistimiento. “Europa tiene hoy riqueza y capacidad tecnológica suficientes para convertirse en una potencia mundial en términos militares... si es que los europeos quisieran convertirse en ese tipo de potencia mundial” (KAGAN, R., *Poder y debilidad: Europa y Estados Unidos en el nuevo orden mundial*, Taurus, Madrid, 2003, p. 83). ¿Por qué descuida Europa de este modo su capacidad militar? Porque se sabe protegida por EE.UU.: “a los europeos

El pacifismo es, por supuesto, un sentimiento loable y una actitud benemérita, con claras raíces evangélicas. Ahora bien, cuando el pacifismo se convierte en *wishful thinking* y en negación buenista-infantiloide de la realidad, la situación es más preocupante⁴⁹. Muchos europeos han adoptado la estrategia del avestruz⁵⁰ frente a la explícita declaración de guerra de un sector radical del Islam a nuestra civilización: “De Afganistán a las Filipinas, pasando por Cachemira, Chechenia, [...] Palestina, Argelia y Marruecos, [...] importantes grupos de fundamentalistas –talibanes, Al Qaeda, Hezbollah, Hamas, Hermanos Musulmanes,

simplemente les viene muy bien el ‘viaje gratis’ que les ha proporcionado el paraguas de seguridad estadounidense durante las seis pasadas décadas” (KAGAN, R., *ibid.*). Es más popular, por supuesto, dedicar las sumas que no se invierten en gasto militar a “programas de asistencia social, más días de vacaciones pagadas y menos horas de trabajo semanales para sus trabajadores” (KAGAN, R., cit., p. 84). Se deja que sea EE.UU. quien invierta en armas y garantice la seguridad (antes frente al bloque soviético; ahora, frente a la nueva y difusa amenaza islámica). Se sabe que, si las cosas se ponen realmente feas, los americanos vendrán a salvar Europa, como hicieron dos veces en el siglo XX. En EE.UU., desde luego, hay menor protección social y menos días de vacaciones pagadas. El negocio para Europa es redondo: se ahorra el gasto militar, y se permite encima el lujo de la buena conciencia y el pacifismo de salón, viéndose a sí misma como antorcha de civilización y criticando el “zafio militarismo” de los norteamericanos (cfr. CONTRERAS PELÁEZ, F.J., *Kant y la guerra: Una revisión de “La paz perpetua” desde las preguntas actuales*, Tirant lo Blanch, Valencia, 2007, pp. 48-50 y 212-214).

49. “Son bienaventurados quienes, cuando hay una guerra, consiguen combatirla con el mínimo perjuicio, y no quienes levantan las manos ante el enemigo” (PERA, M., “Carta a Joseph Ratzinger”, cit., p. 91). “Estamos de acuerdo en que debe ser rechazado como no cristiano un pacifismo que ya no reconoce valores dignos de ser defendidos y que asigna a todas las cosas el mismo valor” (RATZINGER, J., “Carta a Marcello Pera”, cit., p. 105).

50. “[A]unque [algunos europeos] ahora admitan que Al Qaeda está en guerra con Europa, la mayoría sigue sin poder aceptar del todo que también Europa está en guerra con Al Qaeda. [...] ¡Eso no va con nosotros!, parecen clamar. ¡Nosotros no somos belicosos, somos pacifistas! ¡Amamos a todo el mundo!” (BAWER, B., *Mientras Europa duerme*, cit., p. 266).

Yihad Islámica, GIA y otros muchos— han declarado una guerra santa a Occidente, la yihad. Lo han dicho, escrito, comunicado, predicado y difundido con letras muy claras. ¿Por qué no tomamos nota?” (M. Pera)⁵¹. Europa no toma nota: según encuestas realizadas en 2002, una mayoría de europeos consideraba que la mayor amenaza para la paz mundial procedía de... ¡Israel y Estados Unidos!⁵².

Esta incapacidad para responder a la amenaza, al desafío existencial directo, podría ser vista como un nuevo síntoma de “cansancio civilizacional”. Uno está dispuesto a defenderse cuando tiene claros los ideales por los que lucha. ¿Por qué creencias, por qué valores estarían prestos a combatir los europeos del siglo XXI? ¿Por el arancel de las naranjas?⁵³ ¿Por la Política Agraria Común?

51. PERA, M., “El relativismo, el cristianismo y Occidente”, cit., p. 46. No se trata de correr alocadamente a las trincheras, pero sí de ser conscientes de la entidad real del desafío al que nos enfrentamos: “Estoy hablando de ser conscientes de la existencia de una guerra declarada a Occidente. No estoy en absoluto pidiendo el rechazo del diálogo, especialmente importante con esos países islámicos que desean mantener con Occidente unas relaciones de convivencia recíprocamente beneficiosas” (PERA, M., cit., pp. 46-47). Sobre el tema, cfr. DE LA RIVIÈRE, L., “El antioccidentalismo, opio del mundo islámico”, *Revista Internacional de Pensamiento Político*, nº 3 (2007); LEWIS, B., *La crisis del Islam: Guerra santa y terrorismo*, Ediciones B, Barcelona, 2003; KEPPEL, G., *Fitna: Guerra en el corazón del Islam*, Paidós, Barcelona, 2004.

52. “Los europeos parecían habitar otro universo mental [que los norteamericanos], un universo en el que EE.UU. era el enemigo, Bush era mayor amenaza que Osama Bin Laden, e Israel, la única democracia de Oriente Próximo, era el único causante de todos los males de la región” (BAWER, B., *Mientras Europa duerme*, cit., p. 140). Sobre la parcialidad pro-árabe de la mayor parte de la información europea sobre el conflicto israelo-palestino, cfr. LAKS ADLER, D., “La judeofobia en los medios de comunicación europeos”, en VV.AA., *En defensa de Israel*, Certeza, Zaragoza, 2004, p. 146 ss.).

53. “Europa hoy, para los europeos, es excedente de mantequilla, cuotas de leche, luchas fratricidas entre cerdos holandeses y franceses, reuniones interminables en las que al amanecer se logra arrancar un 0’01 de aumento de la remolacha [...]” (MORIN, E., *Penser l’Europe* [citado por REALE, G., *Raíces culturales y espirituales de Europa*, Herder, 2005, p. 35]).

Desde luego, nadie está dispuesto a “morir por [el acuerdo de] Niza”⁵⁴, señala lúcidamente Habermas.

j) *Artes a la deriva*: El frente *estético*, finalmente, podría proporcionar también señales de desfondamiento civilizacional. Desde comienzos del siglo XX, la música “seria” (atonal de Schönberg en adelante, sin armonía ni melodía), la arquitectura racionalista (*Bauhaus*, Le Corbusier, etc.) y la pintura no figurativa, parecen competir –bajo el pretexto de “romper cánones” y explorar lenguajes nuevos– en la huida de la belleza (o, allí donde todavía se produce un destello de hermosura, se trata de una “belleza

54. HABERMAS, J., “Posicionamiento en la discusión sobre las bases morales del Estado liberal”, trad. de M. Jiménez Redondo (consultado en <www.mercaba.org/ARTICULOS/D/debate_Habermas_Ratzinger.htm>). Marcello Pera comenta, por su parte: “[E]l relativismo ha debilitado nuestras defensas y nos ha dispuesto, y predispuesto, para la rendición. Porque nos hace creer que no existe nada por lo que valga la pena combatir y arriesgar” (PERA, M., “El relativismo, el cristianismo...”, cit., p. 41). El dramático contraste entre el “pensamiento débil” (postmoderno, postilustrado) de los europeos y el pensamiento “fortísimo” (coránico, preilustrado) de las masas musulmanas parece jugar en contra de los primeros si se llega al enfrentamiento abierto; desde una posición confesadamente agnóstica, Bruce Bawer observa: “[L]a fe cristiana en Europa occidental ha caído en picado desde la Segunda Guerra Mundial. [...] Pero ahora [yo] estaba empezando a ver que, al irse la fe, lo había hecho llevándose consigo toda concepción de lo que es el sentido y el objetivo de la existencia, y había dejado al Continente dispuesto a dejarse conquistar por gentes con una fe y unas creencias más fuertes. Más aún: incapaces ya de tomarse ellos mismos la religión en serio, los europeos eran también incapaces de creer que otros sí se la tomaran extremadamente en serio” (BAWER, B., cit., p. 65). En un sentido similar: “En una guerra entre personas que tienen creencias sólidas como piedras y personas capaces de encontrarles mil matices incluso a las acciones más atroces [explicaciones europeas del 11S: ‘se debió a la pobreza, la humillación, etc.’], ¿quién tiene las de ganar?” (BAWER, B., cit., p. 268). Naturalmente, esto no implica envidiar la “solidez” de las creencias de Bin Laden y sus secuaces (que, más que solidez, es fanatismo sanguinario). Pero sí constatar la ventaja objetiva que dichas ideas “fuertes” procuran –en caso de conflicto– frente a la debilidad-complejidad postmoderna.

convulsa”⁵⁵ que transpira malestar y desasosiego). Las últimas décadas –agotado el repertorio de la experimentación, sin canon ya alguno que romper– ofrecen, sobre todo en las artes plásticas, un aquelarre constante de abominaciones, en el que animales en descomposición, excrementos, plásticos arrugados, etc., serán expuestos como “obras de arte” (ha ocurrido ya en varias ocasiones que las limpiadoras de los museos arrojen a la basura valiosas “obras”, confundiéndonlas con desperdicios abandonados por los visitantes). Es significativo que, en una encuesta realizada en 2004, quinientos críticos de todo el mundo escogieran la “Fuente” de Marcel Duchamp (1917) como la obra más influyente del arte contemporáneo⁵⁶. La “fuente” de Duchamp era... un urinario, expuesto *in puris naturalibus*. Sin descender a estos extremos, cuando se compara a Bach con Britney Spears o Karlheinz Stockhausen, a Rembrandt con Andy Warhol, a la catedral de Notre Dame de París con el Arco de La Défense⁵⁷ o los HLM de las *banlieues*⁵⁸,

55. “[Au XXe siècle] La beauté sera convulsive ou ne sera pas” (André Breton).

56. “Duchamp’s Urinal Tops Art Survey”, BBC News World Edition, 1-12-2004 (<<http://news.bbc.co.uk/2/hi/entertainment/4059997.stm>>).

57. La comparación de la catedral de Notre Dame con el Arco (también conocido como “Cubo”) de La Défense –inhumano, inexpresivo, gélido en su gigantismo– es el punto de partida de la reflexión de G. WEIGEL en su obra *Política sin Dios* (cuyo título en inglés es, justamente, *The Cube and the Cathedral*).

58. “Viajando por la carretera de Heslaye en un día de otoño de 1959 con un amigo –escribe Henri Pousseur– admirábamos las viejas construcciones campesinas, las granjas de exquisitas proporciones y de líneas perfectamente acordes con las del paisaje que las rodeaba, y las comparábamos con los edificios cúbicos modernos que bordean la carretera de forma mucho más caótica e inconsistente. Recuerdo que, bajo la emoción (confusa) del momento, dije: *Mira, David, ¡la muerte de Dios!*” (JIMÉNEZ LOZANO, J., *Los ojos del icono*, Caja de Ahorros de Salamanca, Valladolid, 1988, p. 90). “De pronto se ha descubierto, dice Subirats, expresando ese sentimiento, que ‘el reino de una razón total y una racionalización integral de la vida es un reino vacío. La arquitectura de cristales ultrarracionales, metafísicos y herméticos que soñaron los Traut y Mondrian, los puristas y constructivistas, es

es inevitable sospechar que algo muy grave le debe estar ocurriendo a la civilización occidental. Thomas E. Woods ha escrito en relación con este tema: “Cuando la gente cree que la vida carece de sentido y es tan sólo fruto del azar, desprovista de cualquier otra fuerza o principio superior que la guíe, ¿a quién sorprende que esta percepción del sinsentido se refleje en el arte?”⁵⁹.

2. DÉFICITS DE FUNDAMENTACIÓN

2.1. *El fundamento de la moral*

En esta segunda parte exploraremos posibles vías de salida para la situación diagnosticada en la primera, tomando como hilo conductor los interesantes debates sostenidos entre 2001 y 2004 por Joseph Ratzinger con Jürgen Habermas y Marcello Pera; comprobaremos cómo podría estar tomando forma la posibilidad de una “alianza” entre la Iglesia católica y un grupo de intelectuales agnósticos (pero preocupados por la atmósfera de crisis civilizacional) en torno a la idea de una ética *veluti si Deus daretur* (“como si Dios existiese”).

El latinajo no es gratuito u ornamental: está indicando que se trata, en cierto modo, de intentar cerrar (no para retornar al punto de partida, sino para “superarlo” *more hegeliano*) un ciclo cultural cuyo comienzo simbólico cabe situar en la célebre afirmación de Hugo Grocio en su *De iure belli ac pacis* (1625): los principios fundamentales del Derecho natural seguirían en pie “incluso si supusiéramos –cosa que no puede hacerse sin impiedad gravísima–

una arquitectura de la muerte. Hoy la noche se cierne sobre las ciudades cristalinas hiperracionales con la promesa de una angustia como jamás ha conocido el ser humano” (JIMÉNEZ LOZANO, J., cit., pp. 117-118).

59. WOODS, Th.E., *Cómo la Iglesia construyó la civilización occidental*, Ciudadela, Madrid, 2007, p. 266.

que Dios no existe o que no se ocupa de los asuntos humanos”. Desagrada la cristiandad por las terribles guerras de religión, Grocio (y, en su estela, la “escuela moderna del Derecho natural” [Pufendorf, Tomasio] y la Ilustración [Diderot, Voltaire, Kant]) va a proponer una ética y un Derecho *etiamsi daremus non esse deum* [como si Dios no existiese]. El propio Grocio es todavía cristiano –como muestra su íntima desazón [“cosa que no puede hacerse sin impiedad gravísima”] ante la mera formulación de la hipótesis de la inexistencia de Dios– pero da el paso decisivo: pone a Dios entre paréntesis a efectos éticos; proclama un orden moral que se apoya, no sobre la voluntad divina, sino sobre la “naturaleza” o la “razón”. A partir de entonces, puede ya eliminarse a Dios sin que se hundan también el bien y el mal: la ética laica comienza su andadura.

El siglo XIX (Feuerbach, Marx, Nietzsche) da un paso más: no ya “sin Dios también hay ética”, sino “sólo sin Dios hay ética”⁶⁰. No se trata ya de que la ética pueda sobrevivir a Dios, sino de que es preciso “matar” a Dios para que la (verdadera) ética pueda nacer: la superstición teísta mantiene a la humanidad en el temor, la alienación, la atrofia de capacidades⁶¹; sólo eliminando definitivamente a Dios podrá el hombre alcanzar su estatura plena⁶². Ludwig

60. Vid. RUIZ DE LA PEÑA, J.L., *Crisis y apología de la fe*, cit., p. 212 ss.

61. Desechadas las ensoñaciones celestiales, reconciliado el hombre con su terrenalidad, reinvertidas en esta vida todas las energías, se abren perspectivas grandiosas e insospechadas: es preciso que el hombre se concentre “en sí mismo y en su mundo del presente; sólo esa total concentración en el mundo presente engendrará una nueva vida, grandes hombres, grandes acciones, sentimientos e ideas” (FEUERBACH, L., *Sämtliche Werke*, IV, p. 445 [citado por RUIZ DE LA PEÑA, J.L., *Crisis y apología de la fe*, cit., p. 25]). La idea, obviamente, pasará a Marx (que confesará su admiración por el “arroyo [Bach] de fuego [Feuer]” intelectual del autor de *La esencia del cristianismo*).

62. Esperanza Guisán se reconoce todavía, al parecer, en esas tesis feuerbachianas: “[L]a muerte de Dios [...] no sólo no conlleva la muerte del hombre, sino que, por el contrario, presupone su propio nacimiento”, pues “si existiese un Dios Todopoderoso [...], El sería el enemigo mayor” (GUISÁN, E., *Manifiesto hedonista*, Anthrops, Barcelona, 1990, pp. 18 y 100).

Feuerbach es, por supuesto, el gran profeta del “antropoteísmo” (el hombre ha proyectado en la idea de Dios sus propias [mejores] cualidades, que ahora deben ser “recuperadas”): “yo niego para afirmar; niego el fantasma de la religión para afirmar el ser real del hombre”; “el ateísmo sólo cree en la verdad y en la divinidad del ser humano: *homo homini Deus est*”; “la antropología es el misterio descifrado de la teología cristiana”⁶³.

En Nietzsche encontramos ya una muy significativa ambigüedad. De un lado, se celebra la muerte de Dios como precondition de la liberación de la humanidad y la aparición del superhombre: “nosotros, los espíritus libres, ante la noticia de que el Dios antiguo ha muerto, nos sentimos ilusionados por una nueva aurora; nuestro corazón desborda de gratitud, de asombro, de expectación y curiosidad, el horizonte nos parece libre otra vez [...]”⁶⁴. Pero, junto a este registro prometeico-feuerbachiano, hay también en Nietzsche claras vetas nihilistas-existencialistas, que anuncian ya la era del “ateísmo trágico”. El mismo célebre texto que proclama la muerte de Dios equipara el hecho a “desprender la Tierra de la órbita del sol”: “¿No caemos sin cesar? ¿No caemos hacia adelante, hacia atrás, en todas direcciones? ¿Hay todavía un arriba y un abajo? [...] ¿No hace más frío? ¿No veis de continuo acercarse la noche, cada vez más cerrada?”⁶⁵. Y un texto clave y premonitorio proclama que la desaparición de la fe implicará también el hundimiento de “todo lo que se apoya en ella y de su savia vive: por ejemplo, *toda la moral europea*”⁶⁶.

Que la muerte de Dios fuese a acarrear –Nietzsche *dixit*– “el hundimiento de toda la moral europea”, era por supuesto algo que

63. FEUERBACH, L., *La esencia del cristianismo*, Sígueme, Salamanca, 1975, pp. 41 y 300.

64. “... el mar, nuestra alta mar, se abre de nuevo a nosotros, y tal vez no tuvimos nunca un mar tan ancho” (NIETZSCHE, F., *La gaya ciencia*, V, 343, cit., p. 226).

65. NIETZSCHE, F., *La gaya ciencia*, III, 125, cit., p. 138.

66. Vid. nota 1.

no habían previsto los campeones de la secularización⁶⁷. Se ha señalado muchas veces, por ejemplo, que la revolución operada por Kant en la ética tiene que ver mucho más con el fundamento de ésta —el imperativo *autónomo* de la razón práctica, en lugar del mandato *heterónomo* de Dios— que con su contenido: Kant, pese a su formalismo, parece haber considerado que su imperativo categórico terminaría avalando preceptos morales muy parecidos a los de la ética luterana tradicional⁶⁸. Una especie de inercia cultural mantuvo en pie todavía durante al menos todo el siglo XIX los aspectos esenciales de la ética cristiana (transmutada en ética civil laica: la caridad pasa a llamarse “solidaridad”, etc.), aun privados ya del fundamento religioso que les prestaba sentido: se producía, señala René Rémond, “una connivencia tácita entre la religión cristiana y el orden social defendido por el Estado: en cierto modo, y todavía en la era napoleónica, los diversos Códigos [Civil, Penal] [...] venían a ser la traducción jurídica secularizada de la enseñanza moral de las iglesias [así: matrimonio indisoluble, prohibición del aborto y la contracepción, etc.]”⁶⁹. Así, la “moral victoriana” —arquetipo de puritanismo, sobre todo en cuestiones sexuales— floreció en un país ya muy secularizado (la Gran Bretaña de finales del XIX), en el que la Iglesia anglicana perdía influencia a marchas forzadas.

Será en el siglo XX cuando parezca cumplirse la faceta pesimista-trágica del oráculo nietzscheano (y no su faceta prome-

67. “En aquella época se pensó que eso [la ética *etiamsi daremus non esse deum*] era posible, ya que las grandes convicciones de fondo creadas por el cristianismo resistían bastante bien, hasta el punto de parecer innegables. Pero ahora ya no es así” (RATZINGER, J., *El cristiano en la crisis de Europa*, cit., p. 46).

68. “[E]l formalismo kantiano [...] fue mucho más nominal que real. La razón es obvia: aunque el teísmo y, por tanto, el cristianismo habían entrado en crisis, la moral cristiana continuaba vigente. Por ello, cuando Kant acepta como punto de partida el *factum* de la moralidad, lo que acepta, sin hacerse siquiera cuestión de ello, por su ahistoricismo filosófico, es la moral cristiana protestante” (ARANGUREN, J.L.L., *Ética*, Alianza, Madrid, 1986, p. 191).

69. RÉMOND, R., *Le nouvel anti-christianisme*, cit., p. 19.

teica): la muerte de Dios acarrea, no la aurora del “superhombre” (aunque un tal Hitler y un tal Lenin intentaron crear el “hombre nuevo”), sino... también la “abolición del hombre” (C.S. Lewis)⁷⁰. Es imposible, por supuesto, resumir esta historia en pocas líneas. La más célebre acta de defunción la extenderá Michel Foucault en *Las palabras y las cosas*: “más que la muerte de Dios —o más bien, en el surco de esa muerte y en profunda correlación con ella—, lo que anuncia el pensamiento de Nietzsche es el fin de su asesino: es el *estallido del hombre* en la risa y el retorno de las máscaras”⁷¹; “actualmente sólo se puede pensar en el vacío dejado por el hombre desaparecido”⁷².

De algún modo, es la consecuencia lógica de los sucesivos “destronamientos”⁷³ que experimenta el hombre, una vez le es arrebatada la condición de “imagen de Dios” (que es la que, en la cosmovisión cristiana, explica su dignidad y sus derechos). La

70. Cfr. LEWIS, C.S., *The Abolition of Man* [1943], HarperOne, Londres, 2001.

71. FOUCAULT, M., *Las palabras y las cosas*, Siglo XXI, México, 1971, p. 333.

72. “[...] El fin del hombre es el retorno al comienzo de la filosofía. Actualmente sólo se puede pensar en el vacío del hombre desaparecido. [...] A todos aquellos que todavía quieren hablar del hombre, de su reino o de su liberación, a todos aquellos que plantean aún preguntas sobre lo que el hombre es en su esencia, [...] a todos aquellos que no quieren formalizar sin antropologizar, [...] que no quieren pensar sin pensar también que es el hombre el que piensa, a todas estas formas de reflexión torpes y desviadas no se puede oponer otra cosa que una risa filosófica, es decir, en cierta forma, silenciosa” (FOUCAULT, M., *Las palabras y las cosas*, cit., p. 332-333).

73. La idea del “destronamiento” del hombre fue acuñada por el gran Pascal: “[L]o que es naturaleza en los animales [materialidad, mortalidad], lo llamamos miseria en el hombre [...]. Porque, ¿quién se siente desgraciado de no ser rey, sino un rey destronado? [...] Todas estas miserias mismas prueban su grandeza. Son miserias de gran señor, miserias de un rey destronado. [...] El hombre no sabe en qué rango colocarse. Está visiblemente desviado y caído de su verdadero lugar sin poder volver a hallarlo. Lo busca con inquietud y sin resultado en las tinieblas impenetrables” (PASCAL, B., *Pensamientos*, 275, Orbis, Barcelona 1985, p. 96).

secuencia es conocida: Copérnico expulsa al hombre del centro del cosmos; Darwin lo derriba del trono de la biosfera (el hombre no es “rey de la creación”, sino una especie animal más, producto fortuito de una evolución ciega), etc. Juan L. Ruiz de la Peña explicó magistralmente ese proceso de progresiva “naturalización” del hombre (y, por tanto, de abolición de cuanto parecía elevarle por encima del resto de los seres)⁷⁴. La psicología conductista, la antropología fisicalista, la sociobiología, las teorías sobre la inteligencia artificial... todos parecen confluir en la capitivización de la humanidad, la *cuantitativización* (y la consiguiente explicabilidad en términos estrictamente físicos y materiales) de cualesquiera atributos *cualitativos* que parecieran distinguirnos: “la última respuesta –la más radical– a la vieja pregunta ¿qué es el hombre? [...] se articula en una doble ecuación: a) hombre = cerebro; b) cerebro = máquina”⁷⁵. El materialista moderno –ese tipo de “sabio aquejado de estupidez afectiva” (Unamuno)⁷⁶, del que Blaise Pascal dijo que “es el peor tipo de hombre que

74. “[L]a frontera hombre-mundo se desdibuja y acaba disolviéndose; quien sale ganando entonces es el mundo, no el hombre; la *physis*, no la *psyché*; el *kósmos*, no el *lógos*” (RUIZ DE LA PEÑA, J.L., *Crisis...*, cit., p. 298). Cfr. RUIZ DE LA PEÑA, J.L., *Las nuevas antropologías: un reto a la teología*, Sal Terrae, Santander, 1983. Para la alternativa antropológica cristiana: RUIZ DE LA PEÑA, J.L., *Imagen de Dios: Antropología teológica fundamental*, Sal Terrae, Santander, 1988.

75. RUIZ DE LA PEÑA, J.L., *Crisis y apología de la fe*, cit., p. 156. Esta ecuación implica lo siguiente: “a) La infinita variedad de la conducta humana no es sino el resultado de la sutil interacción de mecanismos neuronales que intercambian, procesan y controlan información; b) La base biológica de esos procesos puede ser permutada por una base física. La máquina cibernética está en disposición de igualar, e incluso de superar holgadamente, las prestaciones del cerebro humano” (cit., pp. 156-157).

76. “Todo eso de que uno [sobre]vive en sus hijos, o en sus obras, o en el universo, son vagas elucubraciones con que sólo se satisfacen los que padecen de estupidez afectiva, que pueden ser, por lo demás, personas de una cierta eminencia cerebral” (UNAMUNO, M. DE, *Del sentimiento trágico de la vida*, Espasa-Calpe, Madrid, 1976, p. 38).

conozco”⁷⁷— decreta con altanera suficiencia: “no somos sino máquinas, máquinas complejas”. Y las máquinas no son libres; el “libre albedrío” resulta ser un espejismo, consecuencia del insuficiente conocimiento de la complejidad de nuestros engranajes: “científicamente, la voluntad no es libre” (Max Planck)⁷⁸; “nuestra capacidad para elegir qué somos y qué hacemos [...] puede que sea sólo una ilusión” (Stephen Hawking)⁷⁹; “niego rotundamente que exista la libertad” (B.F. Skinner)⁸⁰; “nuestra libertad es solamente un autoengaño” (E.O. Wilson)⁸¹... “Quien crea en una antropología fisicalista —sintetiza Ruiz de la Peña— debe tener el coraje de descreer de la libertad y afiliarse al fatalismo determinista”⁸².

He aquí cómo la aventura cultural iniciada en la Ilustración bajo la bandera de la emancipación parece culminar en la convicción de que... la emancipación no es sino un espejismo⁸³. Eticamente, las

77. “¿Pretenden regocijarnos al decir que tienen nuestra alma por un poco de viento y de humo, y decirnoslo con un tono de voz altanero y satisfecho? ¿Se trata de una cosa que pueda decirse alegremente, o, al contrario, de algo que debe decirse apesadumbradamente, como la cosa más triste del mundo? [...]. Las gentes de esta clase son teóricos, escolares, y es el peor carácter de hombre que conozco” (PASCAL, B., *Pensamientos*, 335, cit., p. 114).

78. PLANCK, M., *Kausalgesetz und Willensfreiheit*, Julius Springer, Berlín, 1923, p. 6.

79. HAWKING, S., *Historia del tiempo: Del Big Bang a los agujeros negros*, Crítica, Barcelona, 1988, cap. XII.

80. SKINNER, B.F., *Walden Dos*, Barcelona, 1968, p. 286.

81. WILSON, E.O., *Sobre la naturaleza humana*, México, 1980, p. 108.

82. RUIZ DE LA PEÑA, J.L., *Crisis y apología de la fe*, cit., p. 208 (he tomado de este libro las cuatro citas anteriores).

83. “La historia de la humanidad puede ser leída como un secular proceso de emancipación. ¿Es admisible, entonces, que el proceso culmine con la súbita revelación de que su objetivo no era sino un trivial espejismo colectivo?” (RUIZ DE LA PEÑA, J.L., *Crisis...*, cit., p. 207). G.K. Chesterton señaló, por su parte: “[C]uando el materialismo conduce a los hombres a un fatalismo absoluto (como generalmente hace), es absurdo pretender que constituya una fuerza liberadora en sentido alguno. [...] Los deterministas vienen para encadenar, no para libe-

consecuencias parecen devastadoras: ¿no nos conduce todo esto “más allá de la libertad y la dignidad” (título de una célebre obra de Skinner)? ¿Por qué una máquina particularmente compleja o un animal especialmente evolucionado deberían reivindicar dignidad alguna?⁸⁴ (ya hay filósofos morales que se atreven a inferir las últimas conclusiones: el célebre Peter Singer, por ejemplo, considera más digno de respeto a un orangután adulto y sano que a un bebé humano aquejado de minusvalías). ¿Cómo seguir hablando de responsabilidad moral, si nuestros actos están determinados por causas genéticas, ambientales o neuronales? Toneladas de palabrería convencionalista y de piruetas filosóficas cada vez más artificiosas y cansinas⁸⁵ —“velo de ignorancia”, “regla *maximin*”, “situa-

rar. Pueden muy bien llamar ‘cadena de la causalidad’ a su ley. Pero es la peor cadena que nunca haya aprisionado a un ser humano. [...] [El hombre resulta no ser ya] [L]ibre para educar, para maldecir, para agradecer, para justificar, para animar, para castigar, para resistir a las tentaciones, para incitar a las masas, para hacer resoluciones de Año Nuevo, para perdonar a los pecadores, para criticar a los tiranos, ni siquiera para decir ‘gracias’ por la mostaza” (CHESTERTON, G.K., *Orthodoxy* [1908], Hodder & Staughton, Londres, 1999, p. 26).

84. “Para los portavoces de las ciencias naturales, el hombre, en el fondo, no tiene ninguna libertad [...]. El hombre no debe creer que es una realidad distinta de los demás seres vivos, por lo que deberá recibir el mismo trato. Así se expresan los representantes más audaces y más avanzados de una filosofía claramente separada de las raíces de la memoria histórica de la humanidad” (RATZINGER, J., *El cristiano en la crisis de Europa*, cit., p. 40). “Si somos frutos de un azar natural, la vida humana no posee especial valor. Si, en cambio, hemos sido creados por un Dios misericordioso y paternal, deberíamos [...] respetar algo más a nuestros semejantes” (LLANO, A., *En busca de la trascendencia: Encontrar a Dios en el mundo actual*, Ariel, Barcelona, 2007, p. 61).

85. *Chapeau* para Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera, autores “laicos” que tuvieron el valor de escribir esto ya en 1986 (en el prólogo de su traducción del *Tractatus* de Wittgenstein): “[Algo] [T]endría que repensarse en la ética hoy, una ética fantasmal y apologética que ya aburre, agobia, con tanto y tan reiterado civilismo, dialogismo y consensualismo práxico: el único basamento fuerte de la ética es —y ha sido siempre— la religión, Dios mismo; otra cosa es la legalidad positiva, pero los preceptos éticos, modélicamente, son mandatos divinos; sin creencias de base —siempre religiosas en definitiva— no hay ética

ción comunicativa ideal”, etc.— no consiguen disipar la impresión de que la ética ha perdido para siempre su basamento “fuerte”. “Si Dios no existe, todo está permitido”, proclama el Iván Karamazov dostoyevskiano.

Llegados a este callejón sin salida, algunos intelectuales no creyentes vuelven a mirar con el rabillo del ojo a la ética cristiana, que tiene respuestas para todas las cuestiones que en la ética laica quedan sin resolver. Empezando por el más fundamental de todos: ¿por qué poseen dignidad los seres humanos? ¿por qué no se les puede tratar de cualquier forma? Kant, desde el umbral de la Ilustración, formuló la dignidad humana en términos admirables: “El hombre no es una cosa; no es, pues, algo que pueda usarse como simple medio; debe ser considerado, en todas las acciones, como fin en sí. No puedo, pues, disponer del hombre, en mi persona [o en la de los demás], para mutilarle, estropearle, matarle”⁸⁶. Pero su afirmación queda flotando como un postulado de *wishful thinking*; Kant puede muy bien decretar que el hombre “no es una cosa”, pero lo cierto es que, una vez eliminada la trascendencia, la antropología (monismos fisicalista y/o “emergentista”, evolución de las especies, psicología conductista, etc.) va a ir dibujando cada vez con mayor precisión —como vimos antes— una imagen del hombre que reduce a éste a “cosa”, a autómatas, a mecanismo especialmente complejo⁸⁷.

digna de ese nombre” (MUÑOZ, J.; REGUERA, I., “Introducción”, en WITTGENSTEIN, L., *Tractatus Logico-Philosophicus*, Alianza, Madrid, p. XXV, nota 50). Y sigue una batería de citas wittgensteinianas que expresan esta misma idea: “La ética, si es algo, es algo sobrenatural” (WITTGENSTEIN, L., “Lecture on Ethics”, *Philosophical Review*, 74 (1965), p. 6); “si algo es bueno, es también divino; en ello, curiosamente, se resume mi ética” (*Vermischte Bemerkungen*, Suhrkamp, Francfort del M., 1977, p. 15); “si hay una frase que expresa perfectamente lo que pienso es ésta: es bueno lo que Dios ordena” (*Schriften*, III, p. 115)...

86. KANT, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* [1785], trad. de M. García Morente, Espasa-Calpe, Madrid, 1981, p. 85.

87. “[D]esde el momento en que las imágenes religiosas del hombre [...] han sido prácticamente destruidas, el hombre se ha convertido en cosa y materia.

Ante la pregunta “¿por qué ser bueno cuando ello no redunde en mi propio interés? ¿por qué actuar moralmente cuando ello exige sacrificio, quizás incluso el sacrificio de la propia vida?”, el agnóstico consecuente reconoce que no tiene una contestación (así, Freud: “cuando me pregunto por qué me he esforzado siempre en ser honrado e incluso bondadoso con los demás, y por qué no desistí al notar que todo ello sólo me acarreaba perjuicios y contradicciones, [...] no tengo una respuesta”)⁸⁸. En la cosmovisión cristiana adquiere de repente sentido todo ese esfuerzo moral que, en la ética laica, aparecía como autoconstricción inexplicable y casi masoquista: es un camino de santificación querido por Dios. El imperativo kantiano de “tratar a los hombres como fines” también encuentra en el cristianismo un fundamento que la cosmovisión inmanentista no consigue proporcionarle: el hombre no es un conglomerado fortuito de células, sino un espíritu inmortal, creado a imagen de Dios. El mandamiento supremo “no trates al hombre como a una cosa”, que, pese a todas las acrobacias filosóficas (y el propio Kant ensayó las mejores), no encuentra una explicación satisfactoria –ni validez categórica e incondicional– en el seno de la *Weltanschauung* laica, sí las encuentra, en cambio, en el seno de la cosmovisión cristiana⁸⁹. El hombre merece respeto incondicional porque ha sido creado por Dios⁹⁰: “Sólo un Abso-

[...] La sacralidad del hombre y de su cuerpo cae así en el olvido más completo” (REALE, G., *Raíces culturales y espirituales de Europa*, cit., p. 114).

88. FREUD, S., “Carta a J.J. Putnam, 8-07-1915” (citado por KÜNG, H., *Proyecto de una ética mundial*, cit. p. 64).

89. “Lo categórico de la pretensión ética, el incondicional ‘tú debes’, no puede fundamentarse en el hombre, en un hombre condicionado en todos los sentidos, sino únicamente en un Incondicional: en un Absoluto capaz de comunicar un sentido trascendente y que comprende y penetra al hombre concreto, a la naturaleza y a toda la comunidad humana” (KÜNG, H., *Proyecto...*, cit., p. 74).

90. “[E]l esplendor de ser imagen de Dios [...] es lo que le confiere [al hombre] su dignidad y su inviolabilidad” (RATZINGER, J., “La crisis de las culturas”, en *El cristiano y la crisis...*, cit., p. 24).

luto puede contagiar de su absolutez a lo que es contingente por naturaleza”; “sin un Absoluto personal no se tiene en pie la idea de un absoluto relativo” (Ruiz de la Peña)⁹¹; “sólo lo incondicionado puede obligar incondicionalmente”⁹² (Hans Küng); “la insistencia en el hecho de que cada persona es única, pues posee un alma inmortal”⁹³ confiere –en el cristianismo– un fundamento inteligible a la proclamación de la dignidad humana y de la sacralidad de la vida: “la vida humana [...] es cosa ‘sagrada’; la sangre humana que se derrama es un grito dirigido a Dios (cfr. Gn 4, 10) porque el hombre ha sido creado a su imagen”⁹⁴.

Para la cosmovisión materialista, en el principio fueron la estupidez mineral y el azar ciego; para la cosmovisión cristiana, en el principio fueron la Razón y la Libertad⁹⁵. La libertad humana no aparece ya como una anomalía inexplicable en la periferia de

91. RUIZ DE LA PEÑA, J.L., *Crisis y apología...*, cit., pp. 228 y 295.

92. “[U]na cosa no puede conseguir el hombre sin religión, aun en el caso de que asumiera para sí normas morales absolutas: fundar la *incondicionalidad* y *universalidad* de una obligación ética. Sigue siendo dudoso por qué he de atenerme incondicionalmente, es decir, en todo caso y siempre, a determinadas normas, incluso cuando se oponen frontalmente a mis intereses. ¿Y por qué no lo hacen todos? ¿De qué sirve, en definitiva, una moral si no todos la siguen? [...] Y tampoco una independiente ‘naturaleza humana’ abstracta o una ‘idea del hombre’ (como instancia fundante) podría obligar incondicionalmente a algo. Ni siquiera un ‘deber de supervivencia de la humanidad’ puede probarse con rigor racional. [...] ¿Por qué ha de existir una humanidad, por qué ha de respetarse la herencia genética, por qué ha de haber vida en general?” (KÜNG, H., *Proyecto de una ética mundial*, cit., p. 73).

93. WOODS, Th.E., *Cómo la Iglesia construyó...*, cit., p. 249.

94. RATZINGER, J., “El derecho a la vida y Europa”, en *El cristiano y la crisis...*, cit., p. 55.

95. “[Para el cristianismo] [L]a última instancia no son las leyes de la materia y de la evolución, sino la razón, la voluntad, el amor: una Persona. Y, si conocemos a esta Persona, [...] entonces el inexorable poder de los elementos materiales ya no es la última instancia; ya no somos esclavos del universo y de sus leyes, ahora somos libres” (BENEDICTO XVI, “Carta Encíclica *Spe Salvi*”, 5, en *Alfa y Omega*, 6-XII-2007, p. 4).

un cosmos aherrojado por el determinismo: Dios, racional y libre, puede crear espíritus racionales y libres⁹⁶. Si en la visión materialista el cosmos impersonal termina de algún modo “absorbiendo” al hombre (anulando su libertad, negando su especificidad, su distancia cualitativa respecto a la naturaleza), en la visión cristiana la libertad y la dignidad humanas aparecen incluidas desde un principio en el plan divino⁹⁷: Dios es la “libertad fontal, creativa y productora de libertades creadas”⁹⁸; Dios ha deseado interlocutores y colaboradores conscientes, capaces de cooperar libremente en la Creación (y también capaces de denegar dicha colaboración)⁹⁹. Por eso los orígenes del concepto filosófico de “persona” son cristianos: éste surge en las polémicas patrísticas de los primeros siglos sobre el misterio trinitario, y de ahí pasará a la antropología¹⁰⁰.

La ética cristiana garantiza, pues, un “qué” y un “por qué” a la obligación moral. Ambos son importantes, pues, en contra de

96. “[E]l problema está en saber si el mundo proviene del ámbito irracional, de modo que la razón no sería más que un ‘subproducto’, quizá incluso dañino, de esa evolución, o si el mundo procede, más bien, de la razón, que en consecuencia es su criterio y su meta. La fe cristiana se inclina por esta segunda hipótesis [...]” (RATZINGER, J., “La crisis de las culturas”, en *El cristiano en la crisis...*, cit., p. 45). “Los cristianos tenemos que [...] seguir siendo fieles a la línea básica de vivir una fe que procede del *Logos*, es decir, de la Razón Creadora” (*ibid.*).

97. Bernard Groethuysen mostró convincentemente cómo la personalidad (la condición de “persona” predicable del hombre) depende decisivamente de la idea de un Dios personal: cfr. GROETHUYSEN, B., *Antropología filosófica*, Losada, Buenos Aires, 1951.

98. RUIZ DE LA PEÑA, J.L., *Crisis y apología...*, cit., p. 152.

99. “Sólo así se cumple el designio creador divino, que quiere al ser humano como ‘imagen de Dios’, como su interlocutor, como dador de respuesta (como *responsable*). Y por eso su vida no está regida por el capricho de la fatalidad [...], sino por la responsabilidad de la decisión, por la respuesta libre al libre dador del don” (RUIZ DE LA PEÑA, J.L., *Crisis...*, cit., p. 300). “Quien quiera seguir sosteniendo que el ser humano es un ser *personal y libre*, difícilmente logrará desembarazarse de la idea de un Dios personal y libre” (cit., p. 299).

100. Vid. RUIZ DE LA PEÑA, J.L., *Imagen de Dios*, cit., p. 154 ss.

lo que pretende cierto pragmatismo antifundacionalista¹⁰¹ –recordemos la afirmación de un delegado de Naciones Unidas tras la aprobación de la Declaración Universal de Derechos Humanos de 1948: “nos hemos puesto de acuerdo en torno a esta lista de derechos... con tal de que no se nos pregunte el por qué”– el disenso en torno al “por qué” (o el no planteamiento de la cuestión) terminará afectando inevitablemente al “qué”¹⁰².

Además del “qué” y el “por qué”, el cristianismo supera a las éticas laicas incluso en la cuestión del “cómo”. Nos referimos a “la real capacidad humana para cumplir –y no sólo para admitir en primera instancia o afirmar teóricamente– las prescripciones éticas”¹⁰³: el viejo problema del *video meliora proboque; deteriora sequor* (Ovidio). A saber, como ya argumentara Aristóteles –que corrige desde el realismo el “intelectualismo ético” socrático– la inteligencia teórica de lo moralmente debido no garantiza por sí misma su cumplimiento: la voluntad tiene la última palabra, y, siendo una *potentia libera per essentiam*, no atada por el intelecto (Duns Escoto), puede terminar escogiendo lo incorrecto. Esta cuestión –que en definitiva no es otra que la del pecado, el lado oscuro de la naturaleza humana, la falibilidad moral del hombre– ha sido siempre soslayada o infravalorada por las éticas laicas. El cristianismo, en cambio, reservó siempre para ella un lugar central, empezando por el poderoso texto de la Epístola a los Roma-

101. Así, Victoria Camps considera el problema “poco importante” y tilda de “empeño fundamentalista” la voluntad de fundamentación, pues para ella “es evidente que la ética no puede apoyarse en nada” (CAMPS, V., *La imaginación ética*, Seix Barral, Barcelona, 1991, pp. 48 y 184).

102. “[L]a ética tiene que decir, no sólo qué hay que hacer, sino, sobre todo, por qué hay que hacer esto o aquello. [...] [Pues] cabe presumir que el desacuerdo sobre la fundamentación minará tarde o temprano el acuerdo sobre los derechos mismos, bien reduciéndolo a una convención infundada, bien disputando sobre los contenidos precisos y la extensión de lo acordado” (RUIZ DE LA PEÑA, J.L., cit., pp. 222-223).

103. RUIZ DE LA PEÑA, J.L., *Crisis y apología...*, cit., p. 224.

nos: “no hago el bien que quiero, sino el mal que no quiero: eso es lo que hago. [...] Al querer yo hacer el bien, hallo, pues, esta ley: que el mal se me pone delante; porque me complazco en la ley de Dios según el hombre interior, pero veo otra ley en mis miembros que lucha contra la ley de mi razón y me esclaviza a la ley del pecado, que está en mis miembros. ¡Desdichado de mí! ¿Quién me libraré de este cuerpo de muerte?” (Rm. 7, 19-24).

“La ética exige a menudo demasiado de los seres humanos”, escribe Edward Schillebeeckx. El cristiano lo ha sabido siempre; sabe también que nunca conseguiría cumplirlo con sus propias fuerzas: de ahí la importancia de la gracia divina, que garantiza, continúa Schillebeeckx, “una capacidad moral hasta la muerte”¹⁰⁴. Frente a la orgullosa *autonomía* del moralista laico —no sólo en la determinación del deber moral, sino también en la pretensión de poder realizarlo sin ayuda de nadie—, el cristiano se muestra humilde y *heterónimo* en ambos planos: espera de Dios la determinación de la conducta justa, y espera también del suplemento de energía moral que le permitirá triunfar allí donde no llegarían sus pobres fuerzas naturales.

2.2. *El cristianismo frente al déficit de legitimidad en el Estado de Derecho*

Este es el punto en que destacados intelectuales agnósticos —Jürgen Habermas, Marcello Pera—, alarmados ante la quiebra moral de la sociedad europea y la incipiente crisis de legitimidad del Estado democrático, vuelven ojos nostálgicos hacia el tesoro intelectual cristiano (una cosmovisión en la que la libertad, la dignidad, la sacralidad de la vida humana aparecen claramente preservadas y explicadas), preguntándose cómo —sin que se tenga que producir

104. SCHILLEBEECKX, E., *Jesús en nuestra cultura*, Sígueme, Salamanca, 1987, p. 67 ss. [citado por RUIZ DE LA PEÑA, J.L., cit., p. 226].

necesariamente una reconversión fulminante de todos los europeos al cristianismo¹⁰⁵— podría aquél ser de algún modo recuperado, “traducido”, actualizado. La ponencia de Habermas —en el célebre debate sostenido con el entonces cardenal Ratzinger en la Academia Católica de Baviera (19-01-2004)— arranca, precisamente, del interrogante que ya planteara Ernst-Wolfgang Böckenförde en la década de los 60: “¿se nutre el Estado liberal secularizado de presupuestos normativos que él mismo no puede garantizar?”¹⁰⁶; ¿no se apoya implícitamente el Estado liberal sobre una concepción del mundo y del hombre —una concepción cristiana o heredera del cristianismo— que en el siglo XIX todavía podía darse “inercialmente” por supuesta (recuérdese lo que dijimos *supra* sobre el Código Napoleón y la moral victoriana), pero que en la actualidad se está cayendo a pedazos? La pregunta de Böckenförde —que Habermas hace suya— expresa “la sospecha de que ese Estado [liberal] dependa de tradiciones cosmovisionales o religiosas autóctonas [que no dependen de él]”¹⁰⁷. En opinión de Habermas, podría ocurrir que el orden jurídico del Estado democrático “no pudiera legitimarse autorreferencialmente a partir sólo de procedimientos jurídicos generados democráticamente”, en cuyo caso tendría sentido plantear la cuestión de “si un orden constitucional totalmente positivizado necesita todavía de la religión o de algún otro ‘poder sustentador’ para asegurar cognitivamente los fundamentos que lo legitiman”¹⁰⁸.

105. Aunque éste es un objetivo al que, lógicamente, la Iglesia no debe dejar de aspirar.

106. BÖCKENFÖRDE, E.-W., “Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation”, en BÖCKENFÖRDE, E.-W., *Recht, Staat, Freiheit* [1967], Suhrkamp, Francfort del M., 1991, p. 112.

107. HABERMAS, J., “Posicionamiento en la discusión sobre las bases morales del Estado liberal”, trad. de M. Jiménez Redondo (consultado en <www.mercaba.org/ARTICULOS/D/debate_Habermas_Ratzinger.htm>).

108. HABERMAS, J., “Posicionamiento en la discusión sobre las bases morales...”, cit. Comenta Carlos Esteban, en un sentido similar: “El problema es que el Estado no puede ser fuente de doctrina, y sin doctrina, sin una razón última

No es éste el lugar adecuado para resumir dos siglos de pensamiento jurídico, pero interesa señalar que la posibilidad de “legitimarse autorreferencialmente a partir sólo de procedimientos jurídicos” es precisamente el rasgo distintivo más importante de la concepción iuspositivista del sistema legal. Es la llamada “tesis de las fuentes sociales”: el propio Derecho deberá definir las condiciones de validez jurídica, esto es, la(s) “marca(s)” que permite(n) reconocer a una norma como perteneciente al sistema. Esta autofundamentación implica la emancipación del Derecho respecto de tuteladas morales o teológicas: la juridicidad de una norma no puede quedar pendiente del dictamen de un “no jurista” (el moralista, el teólogo...) ¹⁰⁹. En principio, “el Derecho puede tener cualquier contenido” (Kelsen) ¹¹⁰.

Tras la II Guerra Mundial, el positivismo jurídico fue acusado de haber facilitado las cosas al totalitarismo proponiendo un concepto de validez jurídica completamente autorreferencial y desprovisto de requisitos éticos (Radbruch) ¹¹¹. La trágica experien-

que justifique el cumplimiento de la norma [estatal], lo que queda es el poder desnudo, el argumento último de la fuerza” (ESTEBAN, C., “Las dos casas”, *Alba*, 18-X-2007, p. 25).

109. “[Caracteriza al positivismo jurídico la pretensión de] diseñar una noción autónoma de *validez* de las normas del Derecho capaz de fundar tanto su fuerza obligatoria [...] como su derivación o integración formal específica en un sistema normativo global (pertenencia o pedigrí). Con ello quedará plenamente asegurada la autofundamentación de la normatividad jurídica, en sí misma perfectamente racionalizada y cerradamente trabada sin referencia necesaria a fundamento normativo externo alguno” (VEGA, J., “Crisis del positivismo jurídico y fundamentación moral del Derecho”, en RAMOS PASCUA, J.A.; RODILLA GONZÁLEZ, M.A. (eds.), *El positivismo jurídico a examen: Estudios en homenaje a José Delgado Pinto*, Ediciones de la Universidad de Salamanca, 2006, p. 972).

110. “El Derecho puede tener cualquier contenido, pues ninguna conducta humana es por sí misma inepta para convertirse en el objeto de una norma jurídica” (KELSEN, H., *Teoría pura del Derecho* [ed. de 1953], trad. de M. Nilve, Eudeba, Buenos Aires, 1989, p. 136).

111. Gustav Radbruch acusó al positivismo jurídico de haber favorecido la generalización de una actitud de acatamiento automático de la *Gesetz als Gesetz*:

cia totalitaria –recordemos que el monstruo nazi se hace con el poder por vías formalmente democráticas– hace que se produzca una reacción, cuya vanguardia representan las nuevas constituciones (Francia 1946, Italia 1947, Alemania 1949, etc.), mucho más comprometidas con los derechos humanos que sus antecesoras. Se comprende ahora que el “principio de legalidad” no es garantía suficiente para la libertad; es preciso, pues, “dar a los derechos un fundamento más sólido que el proporcionado por la ley estatal”¹¹²; un anclaje indestructible situado “por encima” de la legalidad positiva y del principio democrático (pues las mayorías democráticas pueden –se ha comprobado en la Alemania nazi– volverse contra la dignidad humana y aprobar lo abominable). Esta “garantía indestructible” fue la consagración constitucional de los derechos: la delimitación de un “coto vedado” (Garzón Valdés)¹¹³ de bienes indisponibles por el legislador.

Y bien, la sospecha de Habermas es que ni el acorazamiento constitucional más rígido de las tablas de derechos fundamentales, ni la vigilancia más atenta por parte de los Tribunales Constitucionales, ni los mecanismos garantistas más exhaustivos bastarán para proteger la dignidad humana si no existe una atmósfera cultural favorable a ella. En efecto, las tablas de derechos funda-

“El positivismo jurídico, con su convicción de que ‘la ley es la ley’, ha dejado de hecho indefensos a los juristas alemanes frente a leyes de contenido arbitrario y criminal” (RADBRUCH, G., “Gesetzliches Unrecht und übergesetzliches Recht” [1946], en KAUFMANN, A.; BACKMANN, L.E. (eds.), *Widerstandsrecht*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1972, p. 355).

112. ZAGREBELSKY, G., *El Derecho dúctil: ley, derechos, justicia*, Trotta, Madrid, 1995, p. 65.

113. “Deben ser excluidos de la negociación y el compromiso parlamentarios todos aquellos bienes que son considerados como básicos para la realización de todo plan de vida” (GARZÓN VALDÉS, E., “Representación y democracia”, en *Derecho, Ética, Política*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1993, p. 644). Se trata de la idea rawlsiana de “bienes primarios” cosmovisionalmente neutrales (valorables como necesarios desde cualquier posible concepción de la vida buena).

mentales tienen que ser redactadas por alguien, las constituciones son reformables, los Tribunales Constitucionales son falibles e influenciables (¡si lo sabremos en España!)...

Las dudas de Habermas se refieren, en particular, a aquellas facetas de la vida política que exigen de los ciudadanos cierto esfuerzo, cierta implicación en la cosa pública, algo que vaya más allá del mero atrincheramiento en la esfera privada: “pues se supone que los ciudadanos han de utilizar sus derechos de comunicación y de participación, y ello no sólo en función de su propio interés bien entendido, sino orientándose al bien común, es decir, al bien de todos. Y esto exige la complicada y frágil puesta en juego de una *motivación* que no es posible imponer por vía legal. [...] La disponibilidad a salir en defensa de ciudadanos extraños y que seguirán siendo anónimos y a aceptar sacrificios por el interés general es algo que no se puede mandar, sino sólo suponer, a los ciudadanos de una comunidad liberal”¹¹⁴. En definitiva, Habermas –en su peculiar lenguaje un tanto críptico– está señalando que en la Europa postcristiana-hedonista-infantiloide puede llegar a faltar próximamente el *minimum* de solidaridad interindividual necesario para el sostenimiento de un Estado democrático¹¹⁵. Ese *minimum* “no se puede imponer, sino sólo suponer”. Y lo malo es que ya no se lo puede dar por supuesto.

La opinión de Habermas (intelectual agnóstico) resulta, así, encontrarse sorprendentemente cerca de la de George Weigel (intelectual católico): “escepticismo y relativismo son fundamentos demasiado débiles para edificar sobre ellos y mantener sólidamente una democracia plural, porque ni el escepticismo ni el relativismo

114. HABERMAS, J., “Posicionamiento en la discusión sobre las bases morales...”, cit.

115. Estaríamos cerca de “la transformación de los miembros de las prósperas y pacíficas sociedades liberales en mónadas aisladas, que actúan interesadamente, que no hacen sino lanzar sus derechos subjetivos como armas arrojadas los unos contra los otros” (HABERMAS, J., “Posicionamiento en la discusión...”, cit.).

son capaces, por su propia lógica, de ‘dar razón’ de por qué los europeos deberían ser tolerantes y civilizados”¹¹⁶. No es ningún descubrimiento: desde el principio hubo autores que estimaron que el Estado liberal¹¹⁷ y la economía libre¹¹⁸ no flotaban “en el vacío”; que hundían sus raíces en ciertos presupuestos culturales (presupuestos que resultan ser cristianos, o bien traducciones secularizadas de valores cristianos). Ya Tocqueville señaló que “el despotismo puede prescindir de la religión; pero la libertad, no”¹¹⁹; y John Adams (se-

116. WEIGEL, G., *Política sin Dios: Europa y América, el cubo y la catedral*, Cristiandad, Madrid, 2005, p. 117.

117. “Si no existe una cultura moral sana [...], las máquinas de la democracia y de la economía libre no pueden funcionar correctamente por largo tiempo” (WEIGEL, G., cit., p. 127).

118. Friedrich A. Hayek (entre otros) reconoció –sin ser él mismo cristiano– el papel fundamental que había jugado el cristianismo en la aparición del “orden extenso”, la sociedad abierta y la economía libre: “Nos guste o no, debemos en parte la persistencia de ciertas prácticas [las que sustentan el ‘orden extenso’: propiedad privada, respeto de los contratos, etc.], y la civilización que de ellas resulta, al apoyo de ciertas creencias [religiosas]. [...] Incluso aquellos, entre los que me encuentro, que no están dispuestos a admitir la concepción antropomórfica de una divinidad personal, deben reconocer que la prematura pérdida de [...] [tales] creencias no constatables habría privado a la humanidad de un poderoso apoyo en el largo proceso de desarrollo del orden extenso [...]” (HAYEK, F.A., *La fatal arrogancia: los errores del socialismo*, trad. de L. Reig, Unión Editorial, Madrid, 1990, p. 213).

119. “[E]ntre todas las creencias, las más deseables me parecen ser las creencias en materia de religión. [...] Esto es sobre todo verdad entre los hombres que viven en los países libres. Cuando la religión es destruida en un pueblo, la duda se apodera de las porciones más altas de la inteligencia, y paraliza a medias a todas las demás. [...] Semejante estado no puede dejar de trastornar a las almas: afloja los resortes de la voluntad y prepara a los ciudadanos para la servidumbre. No sólo ocurre, entonces, que los ciudadanos se dejan arrebatar la libertad, sino que a menudo la entregan” (TOCQUEVILLE, A. DE, *La democracia en América*, Orbis, Barcelona 1985, pp. 168-170). Comenta al respecto Agapito Maestre: “[P]or un pudor pseudomodernista y ateo, muchos quieren eludir la respuesta que es clara y distinta en el texto tocquevilliano: las sociedades más religiosas, o mejor, más cristianas, son las sociedades que mejores oportunidades, condiciones, ofrecen al desarrollo de la libertad” (MAESTRE, A., “Cristianismo y democracia”, *Debate Actual*, nº 5 [2007], p. 32).

gundo presidente de los EE.UU.) afirmó que la Constitución norteamericana “está hecha sólo para un pueblo moral y religioso”¹²⁰.

Es el momento de recordar que todos los valores básicos de la modernidad democrática –libertad, igualdad, solidaridad, dignidad, progreso...– proceden del cristianismo (carecemos aquí de espacio para justificar pormenorizadamente tan importante afirmación)¹²¹. Es cierto que la Iglesia combatió de manera miope el liberalismo y la democracia (*Syllabus*, etc.) a lo largo de un siglo XIX lleno de malentendidos históricos y resistencias equivocadas¹²². Pero ese malentendido fue por fin afortunadamente superado en el Concilio Vaticano II: la Iglesia asume ya desde hace

120. Ambos citados en RATZINGER, J., “Carta a Marcello Pera”, cit., p. 107. “Tocqueville –razona Ratzinger– había constatado [...] que el sistema de reglas, de por sí inestable y fragmentario, con que, vista desde fuera, estaba constituida esta democracia [americana], funcionaba solamente porque estaba vigente todo un conjunto de convicciones religiosas y morales de inspiración cristiano-protestante, que nadie había prescrito ni definido, pero que se daban sin más por supuestas [...]” (cit., p. 106).

121. Me ocupé extensamente de esta cuestión –con especial atención a la idea de “progreso”– en CONTRERAS PELÁEZ, F.J., *La filosofía de la Historia de Johann G. Herder*, Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Sevilla, Sevilla, 2004, p. 37 ss.

122. En esto hay que reconocerle razón a Habermas: “El catolicismo, [...] hasta los años 60 del siglo pasado, se hizo él solo las cosas muy difíciles en lo tocante a sus relaciones con el pensamiento secular del humanismo, la Ilustración y el liberalismo político” (HABERMAS, J., “Posicionamiento en la discusión...”, cit.). Tocqueville diagnosticó lúcidamente en 1835 esta desgraciada paradoja (que la Iglesia –de la que proceden en último extremo los valores liberal-democráticos– pareciera en aquel momento histórico más bien combatir el liberalismo); también intuyó que esta contradicción sería superada algún día: “Al cristianismo, que ha hecho a los hombres iguales ante Dios, no le repugnará a todos los hombres iguales ante la ley. Pero, por un concurso de extraños acontecimientos, la religión se encuentra momentáneamente comprometida en medio de los poderes que la democracia derriba, y le ocurre a menudo que rechaza la igualdad que ama, y que maldice la libertad como a un adversario, siendo así que, llevándola de la mano, podría santificar sus esfuerzos” (TOCQUEVILLE, A. DE, *La democracia en América*, cit., pp. 25-26).

medio siglo la democracia y los derechos humanos, no ya como simplemente compatibles con el cristianismo, sino más bien como la plasmación jurídico-política más consecuente de los valores cristianos; también ha pedido perdón reiteradamente –con una radicalidad superior a la de ningún otro Estado, organización o institución– por sus pecados históricos y sus violaciones pasadas de tales derechos (Inquisición, etc.)¹²³.

La “noticia” –la Iglesia ya no se opone al Estado liberal y los derechos humanos: antes al contrario, quizás sea la única que todavía tiene argumentos “fuertes” para defenderlos– parece estar llegando por fin, con medio siglo de retraso, a los oídos de algunos intelectuales no creyentes (Pera, Habermas, Vaclav Havel...). También había llegado a los del recientemente desaparecido John Rawls (el filósofo político más influyente de la segunda mitad del siglo XX). Es imposible sintetizar en pocas líneas el complejo pensamiento de Rawls sin desfigurarlo, pero señalemos que la preocupación principal de *El liberalismo político* (1993) radicaba precisamente en encontrar el punto adecuado de ajuste y *colaboración* entre las reglas *políticas* del Estado liberal y las convicciones *metafísicas*-“omnicomprensivas” –que, en una sociedad democrática, serán inevitablemente variadas e incompatibles entre sí (“pluralismo razonable”)¹²⁴– sustentadas

123. “[L]o importante, hoy día, es que la Iglesia ha reconocido públicamente que esa coacción [quema de herejes, etc.] fue una ofensa a su propia doctrina. Por eso, el 12 de marzo de 2000, primer domingo de Cuaresma, el Papa Juan Pablo II celebró en la basílica de San Pedro un ‘Día del Perdón’. Durante la misa solemne, el cardenal Joseph Ratzinger pidió perdón a Dios por las veces en que los cristianos ‘emplearon métodos no acordes con el Evangelio en su sagrada obligación de defender la verdad’. Luego, el arzobispo Francis Xavier Nguyễn Văn Thuân, antiguo prisionero político en Vietnam, pidió también perdón a Dios por los pecados cometidos por el cristianismo contra los derechos humanos” (WEIGEL, G., *Política sin Dios*, cit., p. 119).

124. “El liberalismo político da como un hecho el pluralismo razonable como un pluralismo de doctrinas comprensivas, tanto religiosas como no religiosas” (RAWLS, J., *El liberalismo político*, Grijalbo-Mondadori, Barcelona, 1996, p. 20).

por los diversos ciudadanos¹²⁵. Básicamente la solución estribaría en la articulación de unas reglas del juego constitucionales “cosmovisionalmente neutrales” (aceptables por todos, sean ateos, cristianos, o de otras religiones)¹²⁶ para la vida pública y unas creencias morales (de carácter religioso en unos casos, y puramente laico en otros) para la conducción de la vida privada.

Ahora bien, las reglas públicas “laicas” son, por así decir, minimalistas; no pueden ni deben sustituir o desplazar a las creencias “metafísicas” privadas, cuya subsistencia Rawls considera fundamental: “no se trata [para la ética pública-laica ‘minimalista’] de sustituir esos puntos de vista comprensivos [como las religiones] [...] Tal propósito sería ilusorio”¹²⁷. En Rawls es muy claro que la ética laica no aspira a convertirse en una nueva religión o en un sustituto de las religiones. El liberalismo político no pretende “competir” con las diversas cosmovisiones metafísicas, o reemplazarlas; uno y otras operan en planos distintos: las teorías omnicomprendivas, en el de las “cuestiones últimas”; el liberalismo político, en el de la fijación de unas reglas mínimas para la convivencia, en una sociedad caracterizada por el pluralismo cosmovisional. Más aún: el liberalismo político *necesita* a las doctrinas omnicomprendivas. La situación ideal, según Rawls, sería un “consenso entrecruzado [*overlapping consensus*]” entre las diversas doctrinas omnicomprendivas (cosa distinta de un mero *modus*

125. “El problema del liberalismo político es entonces el siguiente: ¿cómo es posible que pueda existir a lo largo del tiempo una sociedad estable y justa de ciudadanos libres e iguales profundamente divididos entre ellos por doctrinas religiosas, filosóficas y morales razonables?” (RAWLS, J., *El liberalismo político*, cit., p. 21).

126. “Puesto que no hay una doctrina religiosa, filosófica o moral razonable compartida por todos los ciudadanos, la concepción de la justicia compartida por una sociedad democrática bien ordenada tiene que ser una concepción limitada a lo que llamaré ‘el dominio de lo político’ y a los valores de éste” (RAWLS, J., cit., pp. 68-69).

127. RAWLS, J., cit., p. 15.

vivendi, en el que éstas simplemente renuncian de momento a perseguirse o combatirse unas a otras). En el consenso entrecruzado, cada ciudadano extrae *de su propia doctrina omnicomprendiva* (de su propia religión) razones para cumplir las reglas políticas “laicas”: “en el consenso entrecruzado [...] la aceptación de la concepción política [...] descansa en el conjunto de razones determinadas por la doctrina comprehensiva afirmada por cada ciudadano”¹²⁸.

En definitiva, en Rawls y Habermas encontramos conclusiones parecidas: el Estado liberal *necesita* a las religiones¹²⁹; las creencias religiosas ayudan a los ciudadanos a asumir sus responsabilidades cívicas (y, por tanto, deben ser contempladas con ojos favorables por el Estado)¹³⁰; en una sociedad totalmente agnóstica (como em-

128. RAWLS, J., cit., pp. 201-202. Mulhall y Swift lo explican así: “Lo que Rawls entiende al referirse a un consenso por superposición constituye una situación en la que los ciudadanos se unen para afirmar la misma concepción política, basándose en sus propias doctrinas completas [omnicomprensivas]. [...] Para él, la razón de que [nos adheramos a las reglas políticas ‘laicas’] no es el simple hecho de que la inexistencia de tales reglas conduciría forzosamente al conflicto y al desorden social, sino su convencimiento de que este marco político expresa importantes valores y puede ser estable en el sentido específico de que una serie de doctrinas completas razonables lo apoye y suscriba basándose en esas mismas doctrinas” (MULHALL, S.; SWIFT, A., *El individuo frente a la comunidad: el debate entre liberales y comunitaristas*, Temas de Hoy, Madrid, 1996, pp. 250 y 252).

129. El nuevo presidente de Francia (el Estado laico por antonomasia) piensa lo mismo: vid. SARKOZY, N., *La República, las religiones, la esperanza*, Gota a Gota, Madrid, 2007.

130. En esa medida, en tanto que creencia “cívicamente positiva” (favorecedora de la convivencia democrática), el cristianismo tendría derecho, no ya a no ser hostigado, sino incluso a cierto grado de promoción estatal: “[R]esulta también en interés del propio Estado constitucional el tratar con respeto y cuidado a todas aquellas fuentes culturales de las que se alimenta la conciencia normativa de solidaridad de los ciudadanos. [...] [Esto] se refleja en la expresión ‘sociedad postsecular’. Esta expresión no solamente se refiere al hecho de que la religión se afirma crecientemente en el entorno secular y de que la sociedad ha de contar indefinidamente con la persistencia de comunidades religiosas. La expresión ‘postsecular’ [...] [supone también] devolver a las comunidades religiosas el reconocimiento público que se merecen por la contribución funcional

pieza a serlo la europea), la misma sostenibilidad de la democracia puede verse amenazada¹³¹. Aun confesándose “amusical [‘sin oído’] en temas de religión”, Habermas termina reconociendo: “el teorema de que a una modernidad casi descalabrada sólo puede sacarla ya del atolladero la orientación hacia un punto de referencia trascendente [...] vuelve hoy a encontrar resonancia”¹³².

3. PERSPECTIVAS DE COLABORACIÓN

Ofreceremos unas breves pinceladas acerca de la forma que podría adoptar la incipiente “alianza” entre el cristianismo y los sectores más lúcidos de una cultura laica consciente de los peligros que nos acechan. La “colaboración” en cuestión aparece más nítida en el debate Ratzinger-Pera, y más hipotética y difuminada (pero no por ello menos interesante) en el debate Ratzinger-Habermas. Trataremos ambas perspectivas por separado.

3.1. *Marcello Pera: hacia una ética veluti si Deus daretur*

En su debate con Marcello Pera, Benedicto XVI analiza dos posibles futuros para Europa. Y lo hace apoyándose en dos grandes teóricos de las civilizaciones: Oswald Spengler y Arnold Joseph Toynbee. El escenario spengleriano sería francamente pesimista; en su *Decadencia de Occidente*, el pensador alemán dictaminó el próximo fin de nuestra civilización: la Historia estaría hecha de ciclos cultura-

que hacen a los motivos y actitudes deseadas, es decir, a motivos y actitudes que vienen bien a todos” (HABERMAS, J., “Posicionamiento...”, cit.).

131. “Una cultura totalmente secularizada, de la que haya desaparecido cualquier referencia trascendente para el pensamiento y la acción humanos, es nociva para la causa de la libertad y de la democracia” (WEIGEL, G., *Política sin Dios*, cit., p. 168).

132. HABERMAS, J., “Posicionamiento en la discusión...”, cit.

les ineluctables; el nuestro se encontraría próximo a la fase terminal. Otras sociedades heredarán quizás parte de nuestros valores, pero la suerte de Europa como civilización, sostuvo Spengler, está echada.

Frente al fatalismo spengleriano, Toynbee dibuja un cuadro preocupante pero *abierto*. Occidente, ciertamente, se halla en crisis; en su opinión, especialmente por haber sucumbido a varios sucedáneos de la religión: el nacionalismo, el militarismo (Toynbee escribe en los años 30), la revolución socialista, el culto a la ciencia y la técnica... Pero no hay nada escrito, y podría producirse una reacción... si Europa reencuentra energías verdaderamente religiosas¹³³ (y no ya pseudoreligiosas, como en el marxismo o el nacionalismo). Energías que, en el caso de Europa, sólo pueden ser cristianas. Las posibilidades de salvación estribarían, pues, en una no descartable recristianización del continente¹³⁴. La punta de lanza de esta posible recuperación se identificaría con ciertas “minorías creativas”: minorías religiosamente inspiradas, capaces de llevar su mensaje a las masas y rescatarlas del sopor y la decadencia.

Ratzinger apuesta decididamente por este segundo escenario –cosa comprensible, pues ningún cristiano puede aceptar que la historia esté “cerrada”– y considera que los católicos europeos están llamados a desempeñar este papel de “minoría creativa” (o, en frase evangélica más del gusto del Papa, de “sal de la tierra”)¹³⁵:

133. “[P]odríamos suponer que la reglamentación que se impone ahora en la vida política y económica de la sociedad occidental podría dejar libres a las almas occidentales para que cumplieran el verdadero fin del hombre: glorificar una vez más a Dios y gozar una vez más de El. Estas perspectivas espirituales más felices son, por lo menos, una posibilidad en la que una generación desalentada de hombres y mujeres occidentales podría vislumbrar el destello de una propicia luz de reclamo” (TOYNBEE, A.J., *Estudio de la Historia: Compendio IX/XII*, Alianza, Madrid, 1991, p. 311).

134. Vid. explicación en RATZINGER, J., “Europa: sus fundamentos espirituales”, cit., pp. 66-67.

135. Vid. RATZINGER, J., *La sal de la tierra: Cristianismo e Iglesia Católica ante el nuevo milenio*, Palabra, Madrid, 1998 (especialmente pp. 252 ss.).

“los cristianos deberían considerarse como una de estas minorías creativas y contribuir a que Europa recobre de nuevo lo mejor de su herencia y esté así al servicio de la humanidad entera”¹³⁶; “lo que más necesitamos en este momento de la historia son individuos que, a través de una fe iluminada y viva, presenten a Dios en este mundo como una realidad creíble”¹³⁷.

Es sorprendente con qué rotundidad llega Marcello Pera por sus propios pasos –partiendo de una posición agnóstica– a una conclusión muy similar¹³⁸. Todos los valores europeos –libertad, dignidad, igualdad de los sexos, separación Iglesia-Estado, etc.– proceden en último extremo de semillas cristianas¹³⁹. La Ilustración los secularizó, creyendo que podrían sobrevivir privados de su raíz religiosa (cosa a la que contribuyó la Iglesia de la época, con su obcecada aversión al liberalismo)¹⁴⁰. Pero la experiencia ha

136. RATZINGER, J., “Europa: sus fundamentos espirituales”, cit., p. 77.

137. RATZINGER, J., “La crisis de las culturas”, en *El cristiano en la crisis de Europa*, cit., p. 47.

138. “¿Pueden los cristianos ser semejantes minorías [creativas, rescatadoras de Europa], como ya lo fueron muchos siglos atrás? [...] No sé si lo quieren. Pero creo que sí pueden” (PERA, M., “Carta a Joseph Ratzinger”, cit., p. 93).

139. “Es verdad que no hay casi nada, entre las conquistas que consideramos más recomendables, que no derive de allí [del cristianismo], [...] del mensaje de Dios hecho Persona. Es verdad que, sin este mensaje, que ha transformado a todos los individuos en personas hechas a imagen de Dios, éstos no tendrían dignidad” (PERA, M., “El relativismo, el cristianismo y Occidente”, cit., p. 39). “[N]o deja de ser verdad que ‘la Ilustración es cristiana en su origen’. [...] Sin embargo, hoy día, ese origen desaparece de la memoria, y la racionalidad de la Ilustración se agosta” (PERA, M., “Introducción”, en RATZINGER, J., *El cristiano en la crisis de Europa*, cit., p. 14).

140. Tampoco cabe olvidar –como posible concausa del largo y doloroso malentendido Iglesia-liberalismo– que la Revolución Francesa (a diferencia de la norteamericana) degeneró pronto en orgía anticristiana, con quemas de iglesias, persecución de curas “refractarios” y genocidio de decenas de miles de católicos en la Vendée. Una pauta desgraciadamente reproducida por posteriores experimentos democrático-modernizadores (incluyendo a la Segunda República española).

demostrado que eso no es viable. La única posibilidad de salvación estriba en que el cristianismo (reconciliado con la modernidad y la democracia desde el Concilio Vaticano II) y la Ilustración (liberada a su vez de sus reflejos antirreligiosos, retornada a la conciencia de sus propios orígenes cristianos) emprendan un nuevo tipo de colaboración.

Una colaboración que, al menos en principio, no debería verse obstaculizada por el problema de la fe (recordemos que, desde el punto de vista cristiano, la fe es un don de Dios). Los no creyentes “de buena voluntad” pueden perfectamente colaborar con los cristianos en la regeneración moral de Europa. Pero está proponiendo de algún modo volver al punto de partida de la secularización: si Grocio defendió hace casi cuatro siglos una ética *etiamsi daremus non esse deum* (“como si Dios no existiese” o “incluso si Dios no existiese”), y ésta ha fracasado, construyamos ahora una ética *veluti si Deus daretur* (“como si Dios existiese”). Los creyentes, lógicamente, podrán retirar sin más el “como si”; pero los no creyentes pueden encontrar luz en esta senda: la senda de la vida vivida *como si* Dios existiese...; vivir de tal modo que “merezcamos que Dios exista” (“y si la nada nos está reservada —observaba el Sénancour citado por Unamuno— hagamos que resulte una injusticia”...) ¹⁴¹. Filosóficamente no es ningún despropósito; aunque no tengamos aquí espacio para entrar en detalles, en la idea de una ética *veluti si Deus daretur* resuenan ecos de Pascal, de Kant (el célebre *als ob*: recordemos que, para Kant, Dios —aunque inaccesible para la razón especulativa— sigue siendo uno de los “postulados de la razón práctica”) ¹⁴², de Albert Camus, ade-

141. “El hombre es perecedero [mortal]. Puede ser; mas perezamos resistiendo, y si es la nada lo que nos está reservado, no hagamos que sea esto justicia” (UNAMUNO, M. DE, *Del sentimiento trágico de la vida*, cit., p. 224 [cfr. p. 59]).

142. Vid. KANT, I., *Crítica de la razón práctica*, trad. de M. García Morente, Espasa-Calpe, Madrid, 1984, p. 184 ss. Me ocupé de la cuestión en CONTRERAS, F.J., *Kant y la guerra*, cit., p. 276 ss.

más del propio Unamuno. A efectos prácticos, “vivir como si Dios existiese” es casi vivir cristianamente: “el laico que actúe *veluti si Deus daretur* será moralmente más responsable. Ya no dirá que el embrión es una ‘cosa’, un montón de células [...]. Ya no dirá que suprimir un embrión o un feto no lesiona ningún derecho. [...] Ya no dirá que cualquier progreso científico o técnico es, por sí mismo, una liberación o un avance moral. [...] Ya no pensará que la democracia basada exclusivamente en el número de votos sustituye a la sabiduría [es decir, ya no considerará que ‘la verdad es lo que decida la mayoría’]”¹⁴³.

En realidad, arguye luminosamente Pera, las mejores instituciones, prácticas y conquistas civilizacionales occidentales (casi cabría decir, generalizando aun más: *lo mejor y más profundo* de la vida del hombre) están atravesadas por un gran *como si*: “Actuamos como seres libres e iguales, como si todos fuéramos hijos de Dios; nos respetamos unos a otros como si hubiéramos sido creados a imagen de Dios; nos amamos como si respondiéramos a un mandamiento de Dios; nos desesperamos como si hubiéramos sido abandonados por Dios; nos consolamos como si esperáramos en Dios; nos premiamos como si diéramos gracias a Dios; nos castigamos como si debiéramos dar razón a Dios”¹⁴⁴.

La “unidad de acción” de los agnósticos de buena voluntad con los cristianos se concretaría en la defensa de los principios básicos de la moral occidental (*id est*, cristiana), hoy tan deteriorados: “hay que comprometerse en la defensa de algunos valores, principios e instituciones de fondo, como la dignidad de la persona (un

143. PERA, M., “Introducción”, cit., pp. 17-18.

144. PERA, M., “Introducción”, cit., pp. 19-20. La magnífica pieza de Pera concluye con un vibrante canto de esperanza (¡tan necesario!): “[T]enemos todas las de ganar. Lo tenemos todo y todos, es decir, nosotros, nuestros pueblos, nuestras leyes, nuestra Europa, nuestra propia civilización que figuras como Agustín, Tomás de Aquino, Galileo, Newton, Kant, Einstein y tantos otros [...] han forjado con su genio, pero que, en realidad, es la civilización que baja del Gólgota y del Sinaí” (PERA, M., cit., p. 20).

concepto cristiano), el matrimonio heterosexual y la familia (un concepto biológico y natural), y el respeto religioso (un concepto cultural adquirido sobre todo por Europa después de las guerras de religión)”¹⁴⁵. “Es, por tanto, una ‘religión cristiana no confesional’ lo que yo estoy sugiriendo”¹⁴⁶.

Benedicto XVI sale al encuentro de la propuesta de Pera con verdadero interés: dado que “nuestro intento de comprender al hombre prescindiendo totalmente de Dios nos conduce cada vez más al borde del abismo, o sea, a prescindir completamente del hombre [...], tendremos que dar la vuelta al axioma de los ilustrados [*etiamsi daremus non esse deum*] y afirmar que aun el que no logra encontrar el camino de la libre aceptación de Dios debería tratar de vivir y organizar su vida *veluti si Deus daretur*, como si Dios existiera”¹⁴⁷. Ratzinger vislumbra un “cinturón” de agnósticos (“compañeros de viaje” simpatizantes con la moral cristiana) que acamparía en las inmediaciones de la Iglesia; se sirve para ello de metáforas evangélicas: “el Señor comparó el Reino de Dios con un árbol en cuyas ramas anidan varias aves” (Mt. 13, 32); así también la Iglesia debe encontrar las adecuadas fórmulas de coordinación con los agnósticos que, como náufragos del hundimiento de las éticas laicas, llegan ofreciendo cooperación (y, de algún modo, “demandando asilo”). La Iglesia debe saber articular varios círculos concéntricos de pertenencia, en el más exterior de los cuales ni siquiera se pida la fe (pero sí la defensa de la ética *veluti si Deus daretur*); debe proporcionar algún tipo de acogida a quienes –como Gustavo Bueno, Oriana Fallaci, Federico Jiménez Losantos o el propio Marcello Pera– se proclaman *more maurrasiano* “ateos, pero católicos”. Ya ocurrió algo parecido con el judaísmo en la época de Jesucristo, como recuerda el propio Ratzinger: “en tiempos de Jesús, el judaísmo de la diáspora estuvo rodeado por

145. PERA, M., “Carta a Joseph Ratzinger”, cit., p. 93.

146. PERA, M., “Carta a Joseph Ratzinger”, cit., p. 94.

147. RATZINGER, J., “La crisis de las culturas”, cit., p. 47.

un amplio círculo de ‘temerosos de Dios’, que se atenían más o menos estrictamente a los preceptos de la sinagoga y vivían del tesoro espiritual de la fe de Israel en diversas modalidades. Aunque sólo unos pocos deseaban entrar plenamente, a través de la circuncisión, en la comunidad de Israel, para muchos ésta era un punto de referencia que les indicaba el camino hacia la vida”¹⁴⁸.

Por supuesto, es fundamental que en el círculo más interno sigan existiendo personas que vivan la fe de manera incandescente; Ratzinger habla de “minorías convencidas” (creo que está pensando en los “movimientos”: Comunión y Liberación, Renovación Carismática, Camino Neocatecumenal, Schoenstatt y tantos otros): “personas que, en el encuentro con Cristo, hayan encontrado la perla preciosa” (Mt. 13, 45 ss.). “Tales minorías no tienen nada de sectario, sino que, a través de su capacidad para convencer y de su alegría, ofrecen a los demás un modo diverso de ver las cosas y llegan a todos”¹⁴⁹. Pero tan importante como la vivencia intensa de la fe en el “núcleo” de la Iglesia es la articulación de fórmulas de colaboración y semipertenencia en su periferia: “La distinción entre católicos y laicos debería relativizarse un tanto. Los laicos no son un bloque rígido ni constituyen una confesión rígida o, peor aún, una ‘anticonfesión’. Son personas que no se sienten en condiciones de dar el paso de la fe eclesial, con todo lo que dicho paso comporta, pero que muy a menudo buscan apasionadamente la verdad y sufren por la falta de verdad en el hombre, retomando precisamente así los contenidos esenciales de la cultura y de la fe, y a menudo volviéndolos, con su compromiso, más luminosos incluso de lo que pueda hacer una fe dada por supuesta, aceptada más por hábito que por un conocimiento experiencial. El que haya distintos grados de pertenencia también tiene un sentido positivo”¹⁵⁰.

148. RATZINGER, J., “Carta a Marcello Pera”, cit., pp. 117-118.

149. RATZINGER, J., “Carta a Marcello Pera”, cit., pp. 116-117.

150. RATZINGER, J., “Carta a Marcello Pera”, cit., p. 119.

3.2. Jürgen Habermas: la sociedad post-secular

Algo apuntamos ya *supra* sobre el diálogo Ratzinger-Habermas, e intentaremos no incurrir en reiteraciones. La argumentación del epígono de la Escuela de Francfort discurre en lo esencial en una dirección similar a la de Pera: se abre en las circunstancias históricas actuales un vasto campo para la colaboración entre liberalismo y cristianismo, para la complementariedad entre filosofía y religión. Habermas discierne un doble proceso de “purificación”, deseable tanto en el campo religioso como en el político-filosófico¹⁵¹. La necesidad de una constante catarsis y autovigilancia es consustancial a la religión (al menos, a la religión esencialmente *razonable* que es el cristianismo), y reconocida por el propio Benedicto XVI: “hay patologías en la religión que son altamente peligrosas y que hacen considerar la luz divina que representa la razón, por así decir, como un órgano de control por el que la religión ha de dejarse purificar y ordenar una y otra vez, cosa que era por lo demás la idea de los Padres de la Iglesia”¹⁵². En opinión de Habermas, dicha purificación –muy avanzada ya, gracias al Vaticano II– consistiría en asumir de una vez por todas el rawlsiano “pluralismo razonable” (el irreductible disenso cosmovisional) característico de las sociedades abiertas occidentales; por lo demás, es deseable que la Iglesia haga progresos en el diálogo ecuménico: “la conciencia

151. “[V]oy a proponer entender la secularización cultural y social como un doble proceso que obliga tanto a las tradiciones de la Ilustración como a las doctrinas religiosas a reflexionar sobre sus respectivos límites” (HABERMAS, J., “Posicionamiento...”, cit.).

152. RATZINGER: p. 20. El entonces cardenal Ratzinger asume sin empacho, como vemos, la idea habermasiana de una “doble purificación” (por parte de cristianismo e Ilustración): “es necesario que las dos partes reflexionen sobre sí mismas y estén dispuestas a corregir sus fallos. El cristianismo debe recordar continuamente que es la religión del *Logos*” (RATZINGER, J., “La crisis de las culturas”, cit., p. 44).

religiosa en primer lugar tiene que elaborar cognitivamente su encuentro con otras confesiones [...]. En segundo lugar, tiene que acomodarse a la autoridad de las ciencias [...]. Y finalmente, tiene que ajustarse a las premisas de un Estado constitucional [...]”¹⁵³. Si Habermas estuviese más informado sobre el magisterio eclesiástico y la producción teológica de los últimos 40 años (una “asignatura pendiente” para muchos intelectuales agnósticos), debería saber que lo segundo y lo tercero son cosa hecha (siempre que por “acomodación a la autoridad de las ciencias” entendamos un ajustamiento razonable de esferas epistemológicas que haga imposibles nuevos “casos Galileo”, y no una rendición con armas y bagajes al “cientismo” como cosmovisión omnicompreensiva)¹⁵⁴.

Ahora bien, la honestidad intelectual de Habermas queda fuera de toda duda cuando se pone de manifiesto cómo exige también a la “razón laica” una “purificación” similar. Habermas considera que las reglas del juego (laicistas, más que laicas) impuestas por la secularización ilustrada “penalizan” dialógicamente a los creyentes. A menudo, con la excusa de una imparcialidad cosmovisional mal entendida, el Estado liberal está apostando de hecho por una visión del mundo muy concreta (materialista, atea), al tiempo que margina como públicamente insostenible cualquier

153. HABERMAS, J., “Fe y saber”, en “Debate entre el filósofo liberal Jürgen Habermas y el cardenal Joseph Ratzinger”, trad. de M. Jiménez Redondo, consultado en <www.mercaba.org/ARTICULOS/D/debate_Habermas_Ratzinger.htm>.

154. Ciertamente es que Habermas habla de “conciencia religiosa” en abstracto —la conciencia religiosa tiene que hacer esa triple purificación-acomodación: aprender a coexistir con las demás religiones, con la ciencia y con el Estado liberal—, sin señalar claramente si la Iglesia católica, en su opinión, ha completado o no felizmente el proceso. Sí hay en Habermas alusiones claras al hecho de que el Islam no ha pasado por esta catarsis, y de ello derivan en buena parte los actuales problemas de “choque de civilizaciones”: en “el otro lado” [el lado islámico], “[ha quedado] manifiestamente bloqueado el cambio espiritual que había de expresarse en la separación entre religión y Estado” (HABERMAS, J., “Fe y saber”, cit.).

opinión o argumento de inspiración religiosa¹⁵⁵: “la verdad es que hasta ahora el Estado liberal sólo a los creyentes entre sus ciudadanos les exige que, por así decir, escindan su identidad en una parte privada y una parte pública. Son ellos los que tienen que traducir sus convicciones religiosas a un lenguaje secular antes de que sus argumentos tengan la perspectiva de encontrar el asentimiento de las mayorías”¹⁵⁶. Las asimétricas reglas “laicistas” del discurso –viene a decir Habermas– exigen que el creyente despoje sus argumentos de cualquier carga religiosa si desea participar en el debate público (sin embargo, al no creyente no se le exige que despoje a sus argumentos de su carga cosmovisional ateo-materialista): “la religión queda [así] excluida injustamente de la esfera pública”. Esto es inaceptable: “las mayorías secularizadas no deben tratar de imponer soluciones en tales asuntos antes de haber prestado oído a la protesta de oponentes que en sus convicciones religiosas se sienten vulnerados por tales resoluciones”¹⁵⁷.

155. La posición criticada por Habermas se correspondería con lo que, por su parte, Robert P. George ha llamado “secularismo ortodoxo”: “El secularismo intenta reducir la religión a la esfera privada, hacer irrelevante para el debate y la vida públicos el juicio religiosamente informado [*religiously informed judgment*], y establecerse a sí misma –la ideología secularista– como la filosofía pública de la nación. [...] [Los secularistas] Afirman que ellos tienen el monopolio de lo razonable; que cualesquiera posturas contrarias se basan necesariamente en la fe irracional” (GEORGE, R.P., *The Clash of Orthodoxies: Law, Religion and Morality in Crisis*, ISI Books, Wilmington (De.), 2001, p. 6).

156. HABERMAS, J., “Fe y saber”, cit.

157. HABERMAS, J., “Fe y saber”, cit. En un sentido similar: “La comprensión de la tolerancia por parte de las sociedades pluralistas articuladas por una constitución liberal no solamente exige de los creyentes que en el trato con los no creyentes y con los que creen de otra manera se hagan a la evidencia de que razonablemente habrán de contar con la persistencia indefinida de un disenso: sino que, por el otro lado, [...] también se exige de los no creyentes que se hagan asimismo a esa evidencia en el trato con los creyentes” (HABERMAS, J., “Posicionamiento en la discusión...”, cit.).

Tomemos la *vexata quaestio* por antonomasia: el aborto (la misma que utiliza Habermas como ejemplo, por lo demás)¹⁵⁸. Los creyentes estiman que el aborto no debe ser permitido por el Estado —ni siquiera en las fases iniciales de la gestación— pues implica la aniquilación de un ser que es imagen de Dios (y posee por tanto dignidad) desde el instante de la concepción. Los no creyentes partidarios de la despenalización del aborto consideran inutilizable dicho argumento en el debate público, pues se basa en convicciones religioso-metafísicas no compartidas por todos. Como alternativa, nos proponen otra tesis: el aborto (al menos, en las primeras fases de la gestación) no es éticamente objetable, pues sólo implica la eliminación de un ser que, no poseyendo aún inteligencia, sensibilidad ni viabilidad independiente, no es, en definitiva, más que un agregado celular, mucho menos complejo que otros animales superiores a los que matamos cotidianamente. Detrás de esta tesis hay toda una antropología filosófica (materialista, monista): el alma no existe; no somos más que materia complejamente organizada; no hay salto cualitativo entre el hombre y el resto del cosmos; surgimos por casualidad, por el accionar ciego de combinaciones moleculares azarosas; no existe un plan inteligente para el universo... La tesis pro-aborto tiene también unos presupuestos filosóficos, tan “metafísicos” (en el sentido rawlsiano, que opone “lo metafísico” a “lo político”) como los de la tesis anti-aborto. Pero como dichos presupuestos resultan ser *no religiosos*, el Estado liberal debe asumir como públicamente argüible la tesis jurídica en ellos sustentada (despenalización). El creyente, en cambio, debe guardarse sus tesis metafísicas para su vida privada (“no abortes tú y ya está” es la generosa concesión

158. “Ciertamente, las cargas de la tolerancia, como demuestran las regulaciones más o menos permisivas acerca del aborto, no están distribuidas simétricamente entre creyentes y no creyentes” (HABERMAS, J., “Posicionamiento en la discusión...”). Cfr. sus consideraciones sobre “la controversia acerca de cómo habérselas con los embriones humanos” (HABERMAS, J., “Fe y saber”, cit.).

que, en un alarde de tolerancia, ofrece el ateo *pro choice* al creyente pro-vida) y permitir que la vida pública sea organizada con arreglo a las tesis del adversario (tan metafísicas como las suyas).

Esto no es razonable. Nos aproximamos, entiende Habermas, a una sociedad “postsecular”: superación de la secularización entendida al modo laicista como “juego de suma cero entre las fuerzas productivas de la ciencia y la técnica [...] y los poderes retardadores que representan la religión y la Iglesia”¹⁵⁹ (de tal modo que, cuanto más progresen las primeras, más condenada a retroceder está la segunda). Superación de la *falsa neutralidad* estatal que expulsa de la plaza pública a los argumentos “metafísicos” de inspiración religiosa, en tanto que concede lugar de honor a los argumentos (no menos “metafísicos”) de inspiración atea. La neutralidad postsecular será una en la que “el Estado, que permanece neutral en lo que se refiere a cosmovisión, no prejuzga en modo alguno las decisiones políticas en favor de una de las partes [creyentes o no creyentes]”¹⁶⁰. Cada parte hará valer sus razones, y en último extremo decidirán las mayorías democráticas. Pero el ateo no puede exigir ya que el creyente se guarde sus argumentos para la vida privada. Habrá que avanzar hacia una *verdadera* neutralidad estatal, auténticamente equidistante (en el sentido de “igualmente abierta a los argumentos de”) respecto de las cosmovisiones religiosas y antirreligiosas: “las comovisiones naturalistas [ateas] –afirma Habermas– [...] de ninguna manera gozan [deben gozar] *prima facie* de ningún privilegio frente a las concepciones de tipo religioso que están en competencia con ellas. La neutralidad cosmovisional del poder del Estado [...] es incompatible con cualquier intento de generalizar políticamente una visión secularística

159. HABERMAS, J., “Fe y saber”, cit.

160. HABERMAS, J., “Fe y saber”, cit., “Dispuesta a aprender, y sin abandonar su propia autonomía, esa razón [postsecular] permanece, por así decir, osmóticamente abierta hacia ambos lados, hacia la ciencia y hacia la religión” (*Ibid.*).

del mundo. Y los ciudadanos secularizados [...] ni pueden negar en principio a las cosmovisiones religiosas un potencial de verdad, ni tampoco pueden discutir a sus conciudadanos creyentes el derecho a hacer contribuciones en su lenguaje religioso a las discusiones públicas”¹⁶¹.

Habermas, en conclusión, no llega tan lejos como Pera (propuesta de una ética *veluti si Deus daretur* a asumir también por los agnósticos), quedándose en la reclamación de un nítido “derecho de ciudadanía” para el discurso religiosamente informado. Con todo, en su debate con Ratzinger se advierte aquí y allá la conciencia de las insuficiencias de la ética *etsi Deus non daretur* (una de cuyas más relevantes versiones recientes se debe al propio Habermas: la “ética del discurso”) y la nostalgia de una fundamentación más sólida. Una especie de “envidia” de la ética religiosa, de la plenitud de sentido a la que el hombre post-religioso se obliga definitivamente a renunciar. Por ejemplo: “cuando los lenguajes seculares se limitan a eliminar y tirar por la borda lo que se quiso decir en los lenguajes religiosos, no hacen sino dejar tras de sí irritaciones; cuando el *pecado* se convirtió en no más que *culpa*, se perdió algo”¹⁶²; “en contraposición con la abstinencia ética de un pensamiento postmetafísico al que necesariamente tiene que escapársele todo concepto de vida buena [...], resulta que en las Sagradas Escrituras y en las tradiciones religiosas han quedado articuladas intuiciones acerca de la culpa y la redención, acerca de lo que puede ser la salida salvadora de una vida que se ha ex-

161. HABERMAS, J., “Posicionamiento...”, cit. “Ambas partes [creyentes y no creyentes] [...] pueden hacer su contribución a temas controvertidos *en el espacio público*, y [...] tomarse mutuamente en serio por razones cognitivas” (*Ibid.*). Habermas rechaza, pues, la reclusión de la argumentación religiosamente informada en el espacio privado: el discurso religioso tiene tanto derecho como el secular a coformar el espacio público.

162. HABERMAS, J., “Fe y saber”, cit. Esta sería una de las “sensaciones morales que hasta ahora sólo en el lenguaje religioso han encontrado una expresión suficientemente diferenciada” (*Ibid.*).

perimentado como carente de salvación, intuiciones que se han venido deletreando y subrayando sutilmente durante milenios y que se han mantenido hermenéuticamente vivas; por eso en la vida comunitaria de las comunidades religiosas [...] permanece intacto algo que en otros lugares se ha perdido”¹⁶³.

Y, sobre todo: “si hay algo que no nos deja en paz es la irreversibilidad del dolor pasado, la irreversibilidad de la injusticia sufrida por los inocentes maltratados, humillados y asesinados, una injusticia que, por pasada, queda más allá de las medidas de toda posible reparación que pudiera estar en manos del hombre: la pérdida de la esperanza en la resurrección no hace sino dejar tras de sí un vacío bien tangible”¹⁶⁴. Habermas parece aquí a punto de seguir los pasos de su antecesor francfortiano Max Horkheimer, el cual –por solidaridad con los perdedores de la Historia– postuló en los últimos años de su vida una “teología mínima” (“anhelo de lo totalmente Otro”) informada por la rebelión frente a la irreparabilidad de la injusticia: “teología es [...] la esperanza de que la injusticia que atraviesa el mundo no sea lo último, que no tenga la última palabra [...], anhelo de que el verdugo no triunfe sobre la víctima inocente”¹⁶⁵. Dios tiene

163. HABERMAS, J., “Posicionamiento en la discusión...”, cit.

164. HABERMAS, J., “Fe y saber”, cit.

165. HORKHEIMER, M., “El anhelo de lo totalmente Otro”, en HORKHEIMER, M., *Anhelo de justicia: Teoría Crítica y religión*, Trotta, Madrid, 2000, p. 169. Comenté en mi recensión de este libro (perdón por la autocita): “El [...] problema que queda definitivamente irresuelto si dejamos morir a Dios es el del dolor de los inocentes, la injusticia de la Historia. El progresismo laico puede intentar prevenir el sufrimiento futuro, pero no puede hacer nada por los millones de víctimas del pasado: [...] los que no conocieron sino el dolor y la opresión. Horkheimer se niega a abandonarlos en sus tumbas, en el *sheol* de la ‘mala suerte’ y la pasión inútil; reclama, por tanto, un Dios que les consuele en el más allá. La esperanza religiosa se identifica con la rebelión contra la irreversibilidad del *fatum* histórico, y del enorme muladar de injusticia que él comporta. El artículo único de la religión horkheimeriana es, pues, ‘el anhelo de que el verdugo no triunfe sobre la víctima inocente’, ‘la esperanza de que la injusticia que atraviesa

que existir, pues las víctimas inocentes merecen Alguien que las consuele.

3.3. Reflexiones finales

No querría concluir este trabajo sin unas breves consideraciones, a modo de “flash” misceláneo:

- *El cristianismo es la religión de la razón y la libertad*, aunque, en su larga historia, la Iglesia no siempre haya hecho honor a dicha inspiración fundamental. Por eso la Ilustración, la democracia y los derechos humanos nacieron en países cristianos, y sólo en ellos han alcanzado un desarrollo adecuado. El Concilio Vaticano II ha supuesto una auténtica “purificación” de la Iglesia, una repriminación de éste su espíritu fundamental¹⁶⁶. Frente a una cultura (post)ilustrada que, olvidada de sus orígenes cristianos, deriva cada vez más hacia el relativismo y la irracionalidad, los cristianos debemos tomar conciencia de que nos vamos quedando solos como los últimos defensores de la razón y la libertad plenas (frente a las concepciones irracionistas y deterministas). Hay que estar a la altura de esa responsabilidad histórica¹⁶⁷, recordando siempre

este mundo no sea lo último, que no tenga la última palabra’, la reivindicación ‘de un Otro que al menos reconcilie a las víctimas inocentes tras la muerte, que les haga bien’...” (CONTRERAS, F.J., “Nostalgia del totalmente Otro”, *Culturas*, nº 123 [5-07-2001], p. 6).

166. “¿Cómo no reconocer que la Iglesia católica ha cambiado profundamente [a mejor, con el Concilio]? [...] Es absurdo sostener que la Iglesia no habría evolucionado más que por oportunismo, por simples razones de estrategia o de circunstancia: pues se trata verdaderamente de una elección teológica y espiritual, confirmadora del vínculo intrínseco de la fe cristiana con la libertad” (RÉMOND, R., *Le nouvel antichristianisme*, cit., p. 113).

167. “El fiel, que ha recibido una ayuda para su razón, debe comprometerse a favor de ésta y de todo lo que es racional: frente a la razón adormecida o enferma [relativista-‘debil’-postmoderna], es un deber que él tiene para con toda la comunidad humana” (RATZINGER, J., “Carta a Marcello Pera”, cit., p. 125).

que “el cristianismo es la religión del Logos”¹⁶⁸ y que hemos sido enaltecidos con “la libertad de los hijos de Dios” (Rom. 8, 15; “la libertad que tenemos en Cristo Jesús”: Gal. 2, 4).

• *A la generación del 68 le queda poco tiempo en el poder:* George Weigel propone una interesante lectura “generacional” de la dialéctica secularización-postsecularización. La generación *baby boomer* (digamos, los nacidos entre 1945 y 1960) quedó marcada indeleblemente por la atmósfera “contracultural”-liberacionista de los 60-70: la revolución sexual, las drogas, el izquierdismo utópico a lo Marcuse, el feminismo extremista, la mitificación de las revoluciones china o cubana, la legalización del aborto, etc. Por supuesto, se trata de una generalización roma—como cualquier simplificación generacional—pero tiene sentido afirmar que la “generación del 68” es el grupo de edad anticristiano por antonomasia (por mucho que haya innumerables excepciones individuales). Esa generación se encuentra actualmente en la cúspide del poder y la influencia: son el *establishment* mediático, político y cultural; presiden los gobiernos y los periódicos, ocupan las cátedras, escriben los libros más leídos, hacen las películas; se arrojan el monopolio eterno del “progresismo” y expiden los certificados de “modernidad” y “democracia”... Sin embargo, los *soixanthuitards* se acercan a la edad de la jubilación, y tanto la intermedia “generación X” (nacidos en 1960-75), como, sobre todo, la “generación Y” (1975-90) pueden haberles salido respondonas: se trata de jóvenes que, precisamente, se han rebelado—en algunos casos—contra el credo secular-liberacionista y el estilo de vida permisivo de sus padres o abuelos sesentayochistas; y esa

168. “Desde el principio, el cristianismo se consideró a sí mismo como la religión del Logos, como la religión según la razón” (RATZINGER, J., “La crisis de las culturas”, cit., p. 43). “Los cristianos tenemos que estar atentos a seguir siendo fieles a la línea básica de vivir una fe que procede del Logos, es decir, de la Razón Creadora” (RATZINGER, J., cit., p. 45).

rebelión adopta a veces la forma de una reaproximación al cristianismo¹⁶⁹. Ir a misa y contarlo, resistirse a la promiscuidad sexual ambiental, rechazar frontalmente el aborto... supone la máxima transgresión, la máxima originalidad, la más audaz rebeldía concebible en la sociedad hedonista actual: lo que verdaderamente es “signo de contradicción”, lo que la cultura dominante realmente teme y penaliza¹⁷⁰. Weigel habla de un próximo y deseable relevo

169. “[L]os hijos de 1968, ahora en plena madurez y ya próximos a la jubilación, se sienten contrariados y confusos por el hecho de que, en muchos casos, sus hijos se han hecho cristianos. [...] [Los sesentayochistas] están perplejos e incluso indignados por el hecho de que sus hijos hayan vuelto a Jesucristo y al cristianismo para llenar el vacío de sus vidas” (WEIGEL, G., *Política sin Dios*, cit., p. 86).

170. Resulta del máximo interés el fenómeno creciente de los “nuevos fieles [*new faithful*]” en EE.UU.: jóvenes de entre 18 y 35 años –hijos de “sesentayochistas”– que han retornado al cristianismo católico o protestante (y no en sus versiones más descafeinadas y claudicantes, sino en las más exigentes y ortodoxas). Colleen Carroll Campbell los ha estudiado (CAMPBELL, C.C., *The New Faithful: Why Young Adults Are Embracing Christian Orthodoxy*, Loyola Press, Chicago, 2002): “[En cuanto empecé a investigar] Descubrí un hambre de verdad cristiana, articulada clara y valientemente, en un número creciente de jóvenes americanos de la ‘generación X’ y la ‘generación Y’. [...] Muchos habían sido educados en familias laicas por padres que habían rechazado el cristianismo [...]. Tienen hambre de Jesucristo; hambre de una fe que signifique algo, exija algo, cambie algo. [...] Estos jóvenes han vivido inmersos en una sociedad totalmente secularizada, materialista y hedonista desde su nacimiento. Para muchos de ellos, la ortodoxia cristiana representa una alternativa radical y atractiva frente a una vida dedicada sólo al ego y a la búsqueda del placer. [...] Uno de los estudios más recientes, publicado el año pasado por el Higher Education Research Institute de UCLA, mostró que un quinto de los estudiantes universitarios americanos son ‘muy religiosos’, incluyendo en esta categoría a aquellos que asisten frecuentemente a misas, servicios y retiros religiosos, leen textos sagrados y se inscriben en organizaciones religiosas universitarias. [...] [En el curso de mi investigación] [O]í una y otra vez, en boca de jóvenes cristianos de todas las denominaciones [católicos y protestantes], que el Papa Juan Pablo II era un héroe para ellos. [...] Atraía a estos jóvenes porque era todo lo que no era su cultura pop: era auténtico, y no egoísta, y sin miedo a decirles la verdad. Mientras el resto del mundo les adulaba desvergonzadamente y les animaba a

de la “generación del 68” por la “generación de Juan Pablo II”: los millones de jóvenes galvanizados por el Papa en las Jornadas Mundiales de la Juventud y otros encuentros¹⁷¹.

- *El cristianismo aún derriba Muros*: A quienes piensen que la hipótesis de una recristianización de Europa es visionaria e inverosímil, es preciso recordarles que los milagros históricos existen, y que el cristianismo suele andar cerca cuando se producen. En la Europa secularizada y cansada de la segunda mitad del siglo XX hemos vivido dos de ellos, y en ambos jugaron los cristianos un papel fundamental. El primero fue la construcción de la Unión Europea, el definitivo soterramiento del hacha de guerra por países (Alemania, Francia, etc.) que habían convertido repetidamente el continente en campo de batalla durante siglos. Y bien: los padres fundadores de la empresa europeísta (Schuman, De Gasperi, Mon-

hacer ‘cualquier cosa que les hiciera sentir bien [*whatever feels good*]’, el Papa Juan Pablo los llamaba a una vida de oración, de autoexigencia, de servicio a los demás. Les decía que rechazaran los falsos dioses del poder, el dinero y la promiscuidad sexual. Que, en lugar de eso, siguieran a Jesús, abrazaran a los pobres y desheredados, lucharan por ser santos. Es un mensaje radical: el mensaje del Evangelio. Tiene atractivo para cualquier generación, pero sobre todo para ésta” (CAMPBELL, C.C., “Discovering the New Faithful: An Interview with Colleen Carroll Campbell”, <http://www.eppc.org/news/newsID.2321/news_detail.asp>).

171. “[H]abría que contar con la cuestión de cuánto daño más irá a hacer la generación de 1968 a la autocomprensión de Europa, antes de que los hijos de los hijos de 1968 consigan algo parecido a una ‘masa crítica’ de la cultura. De todos modos, sería absurdo imaginar un futuro europeo sin pensar en la posibilidad de que la ‘generación de Juan Pablo II’ vuelva a conectar a Europa con las fuentes más profundas de su civilización” (WEIGEL, G., cit., p. 153). “Generación de Juan Pablo II” son, por ejemplo, los cuatro millones de personas (en su gran mayoría jóvenes) congregadas inopinadamente en Roma para los funerales del Papa polaco. Los decenas de millones que han participado en las sucesivas Jornadas Mundiales de la Juventud. Más genéricamente, los que vienen definitivamente de vuelta del rayado disco de *sex, drugs and rock & roll*, de las falsas liberaciones del 68. Es significativo que Nicolas Sarkozy abriera su primer discurso presidencial con la afirmación: “hoy termina por fin 1968”.

net, Adenauer...) fueron todos devotos católicos; su fe les guió en la responsabilidad histórica de crear vínculos que hicieran imposible la repetición de las catástrofes de 1914-18 y 1939-45¹⁷². Las doce estrellas de la bandera europea no representan a los Estados miembros (el Tratado de Roma fue firmado inicialmente por sólo seis países) sino que evocan a... “la Mujer, vestida de sol, con la luna bajo sus pies y una corona de doce estrellas sobre su cabeza” (Ap. 12, 1).

El segundo lo tenemos más próximo y es aún más grande: el hundimiento del comunismo, la liberación (incruenta, contra todas las expectativas)¹⁷³ de Europa oriental. De nuevo, básicamente, un asunto de cristianos: sólo la “Iglesia del silencio” resistió eficazmente a la tiranía (cardenales Stepinac, Mindszenty, Wyszynski, y tantos otros), y de ella partieron los movimientos que, cual David frente a Goliat, derribaron al coloso totalitario: el sindicato polaco *Solidaridad* fue fundado por fervientes católicos (galvanizados por la visita de Juan Pablo II al país en 1979)¹⁷⁴; las “manifestaciones de los lunes” en Leipzig (antesala de la “caída del Muro”)

172. “El catolicismo de estos tres líderes [Schuman, De Gasperi, Adenauer] los abrió a la universalidad. [...] Desde la Primera Guerra Mundial, el Magisterio católico ha sido constantemente favorable a la superación de los antagonismos nacionales; el Papa Pío XI condenó los excesos del nacionalismo. Después de la prueba de la Segunda Guerra Mundial, la Iglesia católica dejó siempre testimonio de su simpatía por la constitución de un todo europeo” (RÉMOND, R., *Le nouvel antichristianisme*, cit., p. 85).

173. “En realidad, todo parecía demasiado bueno para ser verdad. Como las revoluciones de 1989 en Centroeuropa, la maravilla alemana de 1990 [reunificación] sucedió con tal rapidez, fue tan pacífica y civilizada, que aún cuesta creer que haya ocurrido” (GARTON ASH, T., *Historia del presente: Ensayos, retratos y crónicas de la Europa de los 90*, Tusquets, Barcelona, 2000, p. 84). Sobre las “revoluciones de terciopelo”, cfr. GARTON ASH, T., *We, the people*, Penguin, Londres, 1999.

174. Sobre la decisiva contribución de Juan Pablo II a la caída del comunismo, vid. O’SULLIVAN, J., *El Presidente, el Papa y la Primera Ministra: Un trío que cambió el mundo*, Gota a Gota, Madrid, 2007.

partieron de iglesias luteranas; el arresto y tortura del pastor protestante Laszlo Tókes fue el detonante de la rebelión contra Ceaucescu; el disidente más emblemático e influyente (Solzhenitsyn) es un devoto cristiano ortodoxo, etc. Si Juan Pablo II es tan odiado aún por cierta izquierda, es, entre otras cosas, porque reconocen en él al vencedor del comunismo (y eso que Stalin había preguntado una vez con desprecio “¿cuántas divisiones tiene el Papa?”)¹⁷⁵. La conclusión a extraer es que la Historia nunca está cerrada; y que, si en el momento más bajo de su camino, el cristianismo fue capaz de vencer a una superpotencia mundial, entonces tenemos el derecho –y la obligación– de esperarlo aún todo¹⁷⁶.

175. “No tengáis miedo’. Con estas simples palabras, pronunciadas en su primer viaje como Pontífice a su patria polaca, Juan Pablo II comenzaba lo que sería una auténtica cruzada contra la resignación política en el Este [...] El Papa proclamó en aquella visita lo que ningún estadista ni político se atrevía a decir: que en ningún sitio estaba escrito que los pueblos del Este de Europa habían de vivir para siempre bajo aquel régimen y con menos derechos y libertades que los pueblos de las democracias occidentales. [...] En todo el mundo surgieron voces indignadas contra la injerencia del ‘Papa reaccionario y enemigo de la distensión entre los bloques’. Algunas eran opiniones libres, pero otras, como se ha comprobado tras la apertura de los archivos secretos soviéticos, formaban parte de una amplia campaña que Moscú lanzó contra quien ya se perfilaba como su mayor enemigo” (TERTSCH, H., “Juan Pablo II, el irreductible de San Pedro”, *El País* [18-05-2000]). “Su papel en el desplome de todo el inmenso aparato político, militar, administrativo y represivo del comunismo [...] convierte a Juan Pablo II en una de las personalidades más excepcionales y relevantes de este siglo. [...] Ha dado cumplida respuesta a Stalin, que en su día respondía a críticas del Vaticano con la sarcástica pregunta de ‘¿cuántas divisiones tiene el Papa?’. Este polaco, que sufrió bajo los dos mayores verdugos de la historia, Hitler y Stalin, ya se lo ha demostrado: ‘más que tú’” (TERTSCH, H., “Más tropas que Stalin”, *El País* [22-10-1998]). Ambos artículos consultados en el website “Non praevalent”: <<http://personal5.iddeo.es/magolmo/>>.

176. “Tenemos que dejar de pensar en términos de 1789 –la Revolución Francesa– y empezar a pensar en términos de 1989 (el hundimiento del comunismo europeo)” (WEIGEL, G., “The Church in Spain”, <http://www.eppc.org/publications/pubid.3182/pub_detail.asp>, 6-12-2007). 1789 significaría: el cristianismo que, traicionando su esencia, aparece como enemigo de la libertad

• *Cristianismo y “choque de civilizaciones”*: El “choque de civilizaciones” que parece, desgraciadamente, estarse incubando (auge del fundamentalismo islámico, ataques terroristas contra Occidente, etc.) es presentado a veces como una nueva “guerra de religión”. Nada más lejos de la realidad. Por el lado islámico, el movimiento yihadista se basa en una interpretación torcida y extremista de determinados preceptos coránicos (la inspiración de los yihadistas es, pues, *pseudorreligiosa*). Por otra parte, carece de sentido seguir refiriéndose a Occidente como el “bando cristiano” en esa supuesta guerra de religiones: Occidente –sobre todo, el pilar europeo de Occidente– no es ya mayoritariamente cristiano. Y es muy importante entender que la fobia de los integristas islámicos no va dirigida tanto contra Occidente en cuanto cristiano (apenas lo es ya) como contra Occidente *en cuanto posteristiano*. Sayyid Qutb (el padre del fundamentalismo islámico moderno) publica sus primeros escritos tras una estancia en EE.UU., de la que sale escandalizado por (lo que él entendió como) la irreligiosidad, el materialismo y el libertinaje sexual de aquella sociedad¹⁷⁷. Desde entonces, el desprecio (mezcla de temor y odio) hacia el “Occidente ateo” es una constante en el movimiento yihadista. Una y otra vez, sus portavoces se declaran incompatibles precisamente con la faceta secular-hedonista de la cultura occidental: se estiman agredidos por la publicidad, las

(Antiguo Régimen, alianza Trono-Altar, etc.); 1989 significaría: el cristianismo, reconciliado con su esencia, como fuerza liberadora... ¡y victoriosa!

177. Qutb permaneció en EE.UU. entre 1948 y 1950: “[F]ue reveladora su escandalizada reacción ante el estilo de vida americano, principalmente su pecaminosidad, su degeneración y su adicción a lo que [Qutb] consideraba promiscuidad sexual. Sayyid Qutb se quedó con el tópico contraste entre espiritualidad oriental y materialismo occidental, y describió América como un caso particularmente extremo de esto último. [...] Observó que había muchas iglesias, pero advirtió a sus lectores que su número no debía entenderse como una expresión de verdadero sentimiento religioso” (LEWIS, B., *La crisis del Islam: Guerra santa y terrorismo*, Ediciones B, Barcelona, 2003, p. 95).

películas, los turistas occidentales; por el estilo de vida “ateo” que éstos difunden.

Naturalmente, constatar este hecho no implica “dar la razón” en modo alguno a los fundamentalistas islámicos en sus fobias (menos aún a la expresión criminal que dicho rechazo adopta). Pero sí es pertinente poner de manifiesto la contradicción que supone el hecho de que los mismos que predicán la “alianza de civilizaciones” suelen ser también secularistas entusiastas que ven con simpatía —y fomentan en cuanto pueden— la descristianización de Europa. No parecen haber entendido que es precisamente dicha descristianización lo que hace imposible cualquier concordia intercivilizacional¹⁷⁸. No entienden que es la irreligiosidad occidental lo que abre un abismo cultural insalvable, no sólo con el Islam, sino también con el resto de civilizaciones no occidentales, que siguen siendo profundamente religiosas¹⁷⁹. Una Europa recristianizada tendría más fácil —subsistirían, ciertamente, otros obstáculos, pero habría sido eliminado el fundamental— el diálogo con las demás culturas. Benedicto XVI lo ha formulado con agudeza:

178. “Si se llega a un enfrentamiento de culturas, no será por un choque entre grandes religiones [...], sino por el conflicto entre esa emancipación radical del hombre [eliminación de referencias trascendentes] y las grandes culturas históricas” (RATZINGER, J., “El cristiano en la crisis de Europa”, cit., p. 42).

179. “En la primera mitad del siglo XX, las élites intelectuales generalmente suponían que la modernización económica y social estaba conduciendo a la extinción de la religión [...]. La segunda mitad del siglo XX demostró que estas expectativas eran infundadas. La modernización económica y social adquirió dimensiones planetarias, y [pero], al mismo tiempo, tuvo lugar un *renacimiento* de la religión. Dicho renacimiento —la *revancha de Dios*, la llamó Gilles Kepel— se ha extendido por todos los continentes, todas las civilizaciones [...]” (HUNTINGTON, S.P., *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, Paidós, Barcelona, 1997, p. 112). “Estamos asistiendo al final de ‘una era de progreso’ dominada por las ideologías occidentales, y estamos entrando en una era en la que civilizaciones múltiples interaccionarán, competirán, convivirán y se acomodarán unas con otras. Este proceso planetario de indigenización se manifiesta ampliamente en el resurgir de la religión que está teniendo lugar en tantas partes del mundo [...]” (HUNTINGTON, S.P., cit., p. 112).

“Para las culturas del mundo, la profanidad absoluta que se ha ido formando en Occidente es algo profundamente extraño. Están convencidas de que un mundo sin Dios no tiene futuro. Por tanto, es precisamente la multiculturalidad la que nos llama a entrar de nuevo en nosotros mismos”¹⁸⁰.

180. RATZINGER, J., “Europa: sus fundamentos espirituales”, cit., p. 76. El “multiculturalismo” –una ideología, que, por cierto, prospera sólo en Occidente– adolece de esta fundamental contradicción interna: considera deseable que todas las civilizaciones perseveren en su propia identidad (una identidad que posee siempre un fondo religioso)... salvo la occidental, que al parecer está condenada a la alienación. El multiculturalista ve con buenos ojos la “reislamización” de los musulmanes, la “rehinduización” de los hindúes... pero llamará “fundamentalismo” a cualquier intento de recristianización de los ex-cristianos.