



Cuaresma: una invitación a volar un poco más alto

Índice

1. Retiro3 - 5
2. Formación.....6 - 13
3. Comunicación.....14 - 26
4. Vocaciones.....27 - 32
5. La solana.....33 - 37
6. El anaquel.....38 - 77

Revista fundada en el año 2000
Segunda época

Dirige: José Luis Guzón
C\ Paseo de las Fuentecillas, 27
09001 Burgos
Tfno. 947 460826 Fax: 947 462002
e-mail: jlguzon@salesianos-leon.com

Coordina: José Luis Guzón
Redacción: Urbano Sáinz
Maquetación: Amadeo Alonso
Asesoramiento: Segundo Cousido, Mateo González e
Isidro Revilla

Depósito Legal: LE 1436-2002
ISSN: 1695-3681

Ocho palabras para decir Cuaresma¹

Bonifacio Fernández

La Cuaresma es un tiempo de preparación para la Pascua. Se recuerda así el camino histórico de Jesús hacia Jerusalén seguido por sus discípulos. Al mismo tiempo, se actualiza el camino pascual de los discípulos desde Jerusalén al mundo entero. Y se hace la memoria de nuestro camino bautismal en el hoy de nuestra vida cristiana. Vamos viviendo la peregrinación de la fe en la celebración litúrgica de la vida cotidiana. En el tejido y la trama de nuestras biografías somos invitados a seguir haciendo el tránsito de la decepción a la esperanza, del abandono a la entrega, a la misión, de la superficialidad a la profundidad, de la cerrazón a la confianza, de la dispersión a la integración.

CAMINO

Como en la itinerancia de los discípulos tras las huellas de Jesús por Galilea, como el caminar de los discípulos de Emaús, el tiempo de Cuaresma se inspira en la idea de camino, con sus etapas, con su meta, sus caminantes... Hay que moverse de un punto a otro. Como en toda peregrinación. Desde la experiencia del camino de la vida evocamos los caminos del pueblo de Israel: la liberación de Egipto, el regreso del exilio.

CANSANCIO

El camino va asociado al cansancio. La peregrinación exige actividad, esfuerzo, decisión y resistencia. El camino cargado con nuestras preocupaciones produce fatiga. Nos movemos cargados con muchas inquietudes, con muchas preguntas sin respuesta evidente; caminamos con las heridas que nos va dejando la vida; heridas en nuestra ilusión y entusiasmo. Tenemos que aprender el arte del desapego interior y exterior. El cansancio del camino nos enseña a centrarnos en lo esencial.

COLOQUIO

El camino de cuaresma es una oportunidad de coloquio. En primer lugar, coloquio con los otros caminantes. Se trata de profundizar la comunicación pero también coloquio con Dios en la oración. Es tiempo para escuchar más intensa y profundamente la palabra de Dios. Dejamos reposar ante Él nuestras preguntas, nuestras quejas y lamentaciones. Le miramos a Él con los ojos escandalizados de tanta desgracia en un mundo abrazado por su gracia y, sin embargo, cargado de violencia y desesperanza.

¹ Vida Religiosa 107/2 (2009) 30-32.

CONVERSIÓN

Significa cambio de mirada, cambio de mentalidad. Dejar de ver la vida con los ojos cansados de la desesperanza y comenzar a verla con la mirada de la esperanza de Dios sobre cada uno de nosotros. "Era preciso que el Mesías padeciera... "La conversión es al mismo tiempo pastoral, social, personal. Se trata de convertirnos a lo mejor de nosotros mismos: mirarnos con ojos de amor. Conversión implica volver la mirada a lo mejor de los hermanos, de sus dones y deseos, verlos con ojos de amor; contemplarlos desde las promesas de Dios, pues ésta es la identidad más profunda de cada persona.

COMENSALIDAD

En el camino histórico de Jesús con sus discípulos es muy significativo que se sienta a la mesa con los excluidos, los mal vistos. Se hace ver en malas compañías. Las frecuenta. La hospitalidad es un rasgo de la cultura en la que desarrolla Jesús su misión personal y su formación de los discípulos que han de continuar su obra. Compartir la mesa con los pecadores y con los piadosos es un signo de la misión histórica de Jesús. Vivió su historia personal en clave de comunión y de liberación.

CENA EUCARÍSTICA

En el camino de Jerusalén a Emaús como iniciación a la fe pascual, los discípulos invitan al viajero para que entre en su casa; le invitan a cenar. Y la cena normal tras el cansancio del camino se convierte en cena eucarística; Jesús bendice el pan... y se les abren los ojos. Reconocen en el viajero conversador la presencia de Jesús mismo ya resucitado. Sigue siendo el mismo Jesús histórico; pero no es lo mismo; ahora es el glorioso. La eucaristía es sacramento de la presencia.

COMUNIDAD

Por los caminos de Palestina Jesús va formando la comunidad de los discípulos, como núcleo más visible de la comunidad del reino. De labios de Jesús y en su compañía, los discípulos van experimentando: Soy requerido, soy necesario. Tengo mucho que decir y que aportar. Ni yo ni nadie está de sobra en la comunidad de discípulos del reino. El maestro me llama. Cuenta conmigo para ser testigo de la esperanza mesiánica.

En el camino de cuaresma somos llamados con insistencia a sentirnos comunidad de discípulos y experimentar que todos somos iglesia. Y ello implica: Pasar de la pasividad a la creatividad, de la ausencia a la presencia en la comunidad eclesial, de la actitud: "iglesia son ellos" a la actitud "iglesia somos todos".

CONTAR LO VIVIDO

Otro ingrediente del camino cuaresmal hacia la pascua es la narración de lo vivido; nosotros seguimos el camino cuaresmal desde la experiencia de Pascua. Hacemos del camino cuaresmal un camino pascual. Recorremos la vía crucis sabiendo que el crucificado es el resucitado y está presente en nuestra vida personal y comunitaria. No recorremos el camino de un héroe del dolor, que termina en el fracaso. Hacemos y compartimos la experiencia de la presencia del resucitado por su Espíritu en nuestra vida, llena de ocupaciones y preocupaciones.

El camino cuaresmal, como el camino de Emaús, lleva a contar la propia experiencia de encuentro personal con el resucitado.

¿Cómo prevenir las adicciones desde la familia y la escuela?2

Gonzalo Aza Blanc
José Luis Sancho Acero

Nos encontramos en un momento en el que cualquier conducta compulsiva es calificada de «adicción». Al mismo tiempo, sucede frecuentemente que a dichas conductas se les concede el rango de la enfermedad, pues se les dota de un cartel de tipo diagnóstico. Esta situación nos permite pasar por encima de los problemas, ya que la enfermedad es algo sobrevenido, sobre lo que prácticamente apenas podemos hacer nada y, lo que es más importante, nos exime de responsabilidad.

Así, podemos hablar de adicción a las drogas, al sexo, a Internet, al teléfono móvil y a miles de situaciones, asumiendo que no es responsabilidad del entorno del individuo, que no es responsabilidad de su familia y, lo que es mejor, que no es responsabilidad de la sociedad. En esta situación se buscan soluciones médicas, se espera la sustancia medicinal que lo cure todo, la gran panacea, cuando dar una respuesta adecuada a esta realidad ha de pasar, necesariamente, por analizar los fenómenos calificados como «adicción» y redefinirlos de acuerdo con la comprensión del mundo adolescente.

La primera reformulación pasa por señalar que, cuando hablamos de conductas disruptivas (consumo de drogas, mal uso de las nuevas tecnologías, violencia dentro y fuera de la familia, etc.) en los adolescentes, no estamos hablando de enfermedades (adicciones o patologías relacionadas con el control de impulsos...) en la inmensa mayoría de los casos. Como señala Jessor en su «teoría de la conducta-problema», las conductas-problema que manifiestan los adolescentes y la dimensión de las mismas están en función de la interacción entre las características de dichas conductas, las condiciones personales del adolescente (biológicas, psicológicas, etc.) y el ambiente en el que se encuentra dicha persona (familia, amigos, escuela, barrio, sociedad). Es aquí donde nos corresponde comenzar a hablar sobre cómo prevenir adicciones en la familia y en la escuela.

² ST 96 (2008) 657-668.

1. Breve descripción

1.1. Adicción y conductas disruptivas de los adolescentes

Como acabamos de señalar, es extraña la presencia de una adicción en un adolescente, por lo que sería más adecuado hablar de un mal uso o, en el peor de los casos, de un abuso. Según el DSM IV (1994), las condiciones necesarias para que se pueda hablar de una situación de abuso, especialmente en los consumos de drogas, exigen que no exista dependencia (que no haya tolerancia ni síndrome de abstinencia) que interfiera de manera significativa en los ámbitos de la vida del adolescente (escuela, familia, ocio...) y que se consuma en situaciones de riesgo físico para el individuo. Como vemos, aunque este acercamiento se refiere específicamente al consumo de drogas (legales o ilegales), en lo referente a otro tipo de conductas desadaptativas o disruptivas el patrón es similar, sin la existencia de una sustancia que genere algún tipo de problema fisiológico. Así que en la mayoría de las situaciones nos referimos a la realización de alguna actividad sin ningún tipo de supervisión y sin ningún tipo de control por parte de los adultos.

1.2. Dificultades parentales y de educadores

Una de las principales características de nuestra sociedad del bienestar es que la aceleración de los cambios sociales, en poco más de 30 años, está generando transformaciones en el ámbito familiar y escolar a un ritmo que no siempre resulta fácil de digerir. Este ritmo de cambio más acelerado puede explicar en parte la sensación de desconcierto y de falta de modelos a seguir que muchas veces sufrimos.

A esta aceleración del tiempo se añade la sofisticación de nuestra cultura actual, más compleja, globalizada y confusa, donde se pierden referentes en medio de valores sociales que no sólo se apoyan, sino que colisionan. De ahí que, ante los saberes fragmentados donde todo es opinable, para la familia y la escuela se incrementa la sobrecarga psicológica. Sobrepasadas, terminan por ignorar lo esencial, y no se llega a tanta exigencia. Así que esta complejidad cultural ha traído consigo una desmesurada demanda en relación con las habilidades educadoras de padres y maestros.

Las familias españolas ya no son lo que eran. Hemos pasado de la familia extensa, en la que varios grupos familiares ocupaban espacios muy próximos y se apoyaban mutuamente, a la familia nuclear actual, cuyo contacto con la familia extensa es tan sólo ocasional y más centrado en el encuentro que en el apoyo. De la familia con muchos hijos hemos pasado a la familia con pocos hijos... o ninguno. De la familia en que la mujer administraba un dinero que no ganaba, y el hombre ganaba un dinero que no administraba, hemos pasado a la familia en la que ambos, padre y madre, trabajan fuera de casa y, con frecuencia, pasan muchas horas ausentes del hogar. Frente a la familia productora de antaño, dedicada a un oficio que daba trabajo a padres e hijos, ahora nos encontramos con pequeñas unidades familiares cuyas funciones dependen de toda una red de servicios sociales de sanidad y educación, de manera que va perdiendo su capacidad socializadora. Así, para los progenitores resulta fácil caer en uno de estos dos extremos: o bien delegan sus funciones en la escuela o, por el contrario, exageran el papel de padres preocupados, bien

convirtiéndose en segundos profesores que proyectan grandes expectativas sobre sus vástagos, bien llevándolos al psicólogo ante el menor problema.

Además, este mundo tan competitivo hace del hogar un lugar de refugio y descanso. Tras una dura jornada, padres e hijos llegan estresados a casa, y ahí no queremos problemas. Así que se propicia un clima de laxitud en las normas, con el fin de evitar conflictos con los hijos. En consonancia con una sociedad donde el individualismo gana terreno frente a la pérdida del sentido comunitario, la tendencia más predominante es que en la familia cada miembro «vaya a lo suyo», a la vez que lleva a una vida centrada en sí misma, alejada del sentimiento de pertenencia que otorgaba la comunidad. Conocemos más a los Serrano que a nuestros propios vecinos. Viajamos a un lejano parque temático, pero no participamos en las actividades de nuestro propio barrio o municipio.

Sin embargo, a pesar de que padres e hijos llevan una agenda tan apretada, sigue siendo necesario crear un buen ambiente familiar, otorgando tiempo para compartir con los hijos. Cuando se dispone de poco tiempo, los padres acaban haciendo múltiples tareas, sin la atención que realmente necesitan los hijos.

1.3. Nuevos retos en la relación familia-escuela

Uno de los mayores problemas que viene padeciendo el mundo educativo tiene que ver con la progresiva parcelación del hecho educativo y la evidente desconexión entre los principales agentes educadores. Como plantea el filósofo José Antonio Marina, «la sociedad era antes una gigantesca ola sobre la que surfeaban padres y docentes, y aunque parecía que ellos dirigían la navegación, la dirigía la ola. Ahora padres y docentes tienen la seguridad de que no están educando en nombre de la sociedad, sino que están educando contra la sociedad. Y se sienten desbordados». En otras palabras, mientras que antes todo el mundo intervenía en la educación de los hijos y se admitía, con ciertos límites, una bronca o un tirón de orejas por cualquier representante de la comunidad (profesor, cura, familiar...), en la actualidad si bien la televisión y otros agentes sociales participan en la educación de los hijos de manera indirecta y sin pedir permiso, este tipo de intervenciones en la educación ya no se consienten, por lo que la educación ha dejado de ser un asunto público y se considera una competencia propia del ámbito privado'.

Así nos encontramos con un sistema en el que muchas familias delegan la actuación educadora en los centros escolares, donde los colegios y los profesores viven a los padres no como un apoyo, sino como una molestia, y prefieren que no «pasen» demasiado por el centro y el aula, reduciendo en lo posible los espacios de colaboración, y donde asistimos a un aislamiento cada vez más fuerte de la vida escolar con respecto al barrio donde se insertan los centros. Por ello, cualquier acción preventiva que tenga sentido habrá de pasar, necesariamente, por establecer mecanismos de conexión y colaboración entre ambas instituciones.

1.4. Responsabilidad social

¿Qué les estamos pidiendo a las familias y a los profesores cómo educadores? Sin duda que ahora gozamos de muchas comodidades, pero somos el blanco del mercado. Como sociedad, estamos generando el valor esencial del consumismo, en tanto que consumimos bienes fundamentalmente superfluos al son del bombardeo a que la publicidad nos tiene tan acostumbrados. El tiempo de ocio se emplea cada vez más en los centros comerciales; se consume salud, diversión, objetos, cultura, relaciones... Esto es, nos consumimos en la sociedad del consumo. A los adolescentes se les invita a consumir sensaciones y emociones: desde grabar vídeos con escenas violentas hasta pasarse horas muertas «enganchados» al «chat». De ahí que el consumo de drogas o el abuso de las nuevas tecnologías formen parte de esa educación y experiencia de consumo. Si los estudios sobre la juventud española' nos alertan sobre los valores consumistas de los adolescentes, deberíamos mirar el barómetro del CIS y observar que nuestros jóvenes sólo se diferencian de nosotros en el volumen su expresión.

Cuando aparecen los problemas, la sociedad les dice a los padres que lo hacen mal, los padres se lo dicen a los profesores; y cuando éstos señalan a la sociedad, les decimos que una institución con un 30% de fracaso no es quién para cuestionarnos.

2. Desde dónde prevenir

2.1. Ingredientes necesarios para la acción educativa

Conocer la adolescencia y a los adolescentes

Resulta difícil ayudar a crecer si no se conocen las necesidades del educando en función del momento evolutivo que atraviesa. La adolescencia representa, fundamentalmente, una encrucijada, un momento de toma de decisiones de cara a las nuevas etapas evolutivas, en el que se ha de construir su identidad a la vez que se ha de armar un proyecto de vida. En ese proceso, en el que el adolescente atraviesa por una crisis en la que debe efectuar ese paso de niño a adulto, difícilmente puede el educador ayudar en ese cruce de caminos si olvida que la adolescencia es una etapa de tránsito en la que hay que trabajar conjuntamente con el adolescente para ver qué es lo que permanece de cuanto se hizo, se conquistó y se tuvo en la infancia, y qué es lo que hay que cambiar porque lo pasado ya no vale en su totalidad.

Por ello, en este proceso de cambio y crecimiento, los padres también son actores de una misma obra inacabada y que no terminará si no es al final de la adolescencia. Si los adolescentes se preguntan: «¿Soy ya mayor o todavía no? ¿Debo obedecer a mis padres o hacer lo que yo estime coneccto? ¿Puedo confiar en mis límites o no soy todavía capaz de controlar los porros, el alcohol o las peleas?», al otro lado del espejo los padres se preguntan: «¿Quién es éste? ¿Ya es mayor o aún es pequeño? ¿Puedo confiar en él o aún le debo mandar y proteger?».

Afecto y apoyo

El cariño y amor incondicional constituye el ancla básica sobre la que se promueve el crecimiento personal. El afecto que transmiten los educadores les confirma que son básicamente aceptados, estimados y respetados. Para que sea efectivo, dicho afecto nunca ha de estar condicionado a la conducta, no debe impedir desacuerdos ni disciplina y es contrario a la posesión, implica libertad.

Comunicación y confianza

Aunque ya resulte un tópico en la prevención, la comunicación representa una herramienta fundamental para ejercer una verdadera acción educativa. Qué se requiere para conseguir una buena comunicación, cómo hacerlo, qué evitar, qué garantizar para que el diálogo sea fecundo y posible...: todos éstos son aspectos que permitirán encajar también en el complejo mundo de las adicciones. Desde el terreno más práctico de la vida cotidiana, aspectos como aprender a escuchar y a respetar las opiniones ajenas, dedicar tiempo a conocer al adolescente, no ridiculizar o criticar cuando éste se expresa, saber expresar las propias emociones y permitir un diálogo abierto serán elementos facilitadores del desarrollo social y afectivo.

Ejercicio de la autoridad

Parece indudable que los cambios sociales han producido transformaciones en los modos de ejercer la autoridad en la familia y en la escuela. Si el haber pasado de un modelo autoritario («porque yo lo digo» o «porque todo el mundo lo hace así»...) a un modelo más democrático ha merecido, en general, una valoración positiva, sin embargo, en el día a día, padres y docentes se enfrentan con problemas de desobediencia y falta de disciplina de los adolescentes, que en ocasiones ha pasado a convertirse en una preocupación de primera magnitud.

Además, la autoridad, que etimológicamente significa «ayudar a crecer», es hoy un concepto cargado emocionalmente de una connotación claramente negativa (autoritarismo) y que se contrapone al cultivo de la afectividad entre los miembros de la familia. Pero este desprestigio ha hecho que los adultos hayan perdido la ascendencia natural y legal desde la cual se hace posible la socialización. Es decir, el establecimiento de normas y límites ha perdido terreno en favor del desarrollo de la afectividad. Sea como fuere, sin perder un clima afectivo, es necesario rescatar el ejercicio de la autoridad que permita establecer normas que delimiten claramente las conductas que no son adecuadas y las consecuencias de quebrantar dichas normas.

Transmitir valores

Los valores son aquellas ideas que consideramos buenas e importantes, por las que merece la pena sacrificarse. Pero se aprenden básicamente por contagio en el ambiente y a través del ejemplo. Por eso se muestran (afecto) y se demuestran (razones). Si con sus actos un educador demuestra practicar la sinceridad, la solidaridad y el rechazo de la violencia, es más probable que un

adolescente imite ese modelo. Por eso, no es posible la transmisión de valores sin la adhesión interior del educando. La educación supone querer educarse.

El problema del igualitarismo

Con este epígrafe queremos resaltar que en el ámbito de la educación existe una concepción social basada en el modelo democrático que promulga, como modo deseable, que las relaciones familiares y escolares han de basarse en relaciones de igualdad. De ahí que nos encontremos con muchos padres que defienden como ideal el querer ser los mejores amigos de sus hijos, al igual que los docentes pretenden ser sus grandes colegas. Con este modelo de relación se evita el conflicto y se suprimen las diferencias generacionales, produciendo finalmente una gran inseguridad y falta de identidad con las figuras parentales y docentes. Además, este elevado grado de democratización que estamos presenciando se vale del diálogo como mecanismo fundamental para la socialización. Sin embargo, aunque muchos progenitores-amigos y profesores-colegas pretenden socializar por la vía casi exclusiva del diálogo, los valores y actitudes también siguen necesitando de la imitación, la repetición, la identificación o un sistema de premios y castigos.

Empleo del ocio y el tiempo libre

El tiempo libre es un tiempo para divertirse haciendo aquellas cosas que nos gustan. Para que los educandos se diviertan deben tener aficiones, intereses diversos. El interés por la lectura, el deporte, el arte o la naturaleza se aprende en el hogar, al igual que también se puede aprender el uso del alcohol o el ocio pasivo. Por ello, preparar para un ocio saludable pasa por compartir parte del tiempo libre, tener capacidad para negociar la actividad, ofrecer alternativas atractivas y conocer a sus amigos y familias.

Entender lo que son las TIC y cuál es su uso

Es evidente que las tecnologías de la Información y Comunicación (TIC), ya se trate de Internet, de la videoconsola o del teléfono móvil, han llegado a nuestras vidas para quedarse. Si difícilmente hemos domesticado la televisión – que preside con demasiada frecuencia nuestras vidas, y en ocasiones hace de niñera con programas que muchas veces no son adecuados–, no parece que estas nuevas tecnologías vayan a ponérselo más fácil para la tarea educativa. Aunque es cierto que la tecnología (especialmente Internet) ha ampliado enormemente la capacidad de acceso a la información, además de presentar una gama muy variada de entretenimiento y tener unas aplicaciones sumamente interesantes en el campo del aprendizaje, se hace necesario desarrollar una actitud reflexiva y crítica para saber utilizarlas de manera adecuada.

El efecto de los primeros impactos que la actual colonización tecnológica ha supuesto en la vida de padres y educadores es un desconcierto generalizado sobre su uso. Son situaciones nuevas a las que antes no había que enfrentarse, y en la actualidad no podemos negar el poder de seducción que tienen sobre niños y adolescentes. Con todo, supone hoy todo un reto para el educador

sumarse a las nuevas tecnologías para que no se conviertan en lugar de desencuentro entre todos los implicados.

2.2. Cambiar la óptica sobre el adolescente

Ya desde la literatura se ha descrito a la adolescencia como una «edad difícil», «tormentosa» y «crítica». Bajo esta mala prensa, tanto los padres como maestros y otros profesionales transmiten la idea de que la violencia y la adicción son características inherentes a los adolescentes y a la adolescencia. Parecería que estos grupos de adolescentes violentos y desafiantes surgieran por arte de magia, al margen de los mensajes sociales en que crecen, sin que tuviera que ver con el sistema pedagógico, ni con la obligatoriedad de la enseñanza hasta los 16 años, ni con los contratos-basura, ni con el bombardeo de temas pornográficos, ni con la poca credibilidad y confianza para otorgarles pisos, becas, etc.

Se transmite, por tanto, explícita o implícita, una imagen conflictiva del adolescente. Las noticias que aparecen en prensa, radio y televisión suelen establecer una asociación estrecha entre adolescencia o juventud y el crimen, la violencia y el consumo de drogas.

Esta imagen estereotipada ha contribuido a crear actitudes de miedo y de rechazo hacia este colectivo, generando un prejuicio que condiciona las relaciones entre los adultos y los jóvenes, incrementando así la conflictividad intergeneracional⁴. En otras palabras, en los padres y adultos esta asociación «adolescente = violencia y adicción a las drogas» despierta recelos y temores a veces innecesarios, aumentando el autoritarismo y el control, y les hace estar más atentos y alerta frente a las manifestaciones destructivas que a los aspectos constructivos del proceso de la etapa adolescente.

2.3. Empezar temprano

La prevención significa adelantarse a los posibles daños y acompañar a los adolescentes en su proceso de madurar. En el fondo, es un aspecto de lo que siempre hemos llamado «educar». La prevención pasa por educar desde pequeñas actitudes sanas hasta ser ejemplo para el educando con nuestra conducta y crear un clima de comprensión y comunicación que haga que tanto la familia como la escuela sean lugares donde se pueda desarrollar una personalidad madura. Por ello, no se trata sólo de informar a los hijos y alumnos de los peligros que tienen las drogas o las nuevas tecnologías cuando éstas están a la vuelta de la esquina. El fomento de actitudes, creencias y hábitos saludables empieza desde la más tierna infancia.

3. Cómo prevenir

Estamos convencidos de que el trabajo con los adolescentes y/o sus familias no precisa de una intervención terapéutica, sino educativa; por tanto, la intervención con adolescentes y sus familias consiste en prevenir.

En este contexto se entiende que la actuación preventiva será toda acción encaminada a evitar o disminuir el consumo de drogas o a paliar los efectos que dicho consumo produce en los consumidores, en sus familias y en la sociedad en general; actuando desde y sobre la propia sociedad y sobre los individuos; buscando la potenciación de los propios recursos personales y comunitarios y la promoción de unas personas y unos grupos sociales más libres, más seguros y más solidarios ante los problemas que aquí hemos analizado.

Kim, Crutchfield, Williams y Hepler⁵ y su «modelo de procesos de reafirmación de los jóvenes» nos recuerdan que, a la hora de realizar acciones preventivas con los mismos, podemos percibirlos como fuente de problemas para la comunidad o justamente como todo lo contrario: una fuente de riqueza. Por ello, hemos de desterrar la imagen instaurada de que los adolescentes sólo presentan dificultades. Sócrates ya afirmaba que «nuestra juventud gusta del lujo y es mal educada, no hace caso a las autoridades y no tiene el menor respeto por los de mayor edad. Nuestros hijos hoy son unos verdaderos tiranos. Ellos no se ponen de pie cuando una persona anciana entra. Responden a sus padres y son simplemente malos». Si de nuevo nos encontramos con las mismas realidades, la forma de permitir que los muchachos se alejen de las conductas disruptivas pasa por darles oportunidades reales de demostrar éxito y reforzárselo.

Estos autores se apoyan en el modelo cognitivo social de Bandura, y especialmente en el concepto de autoeficacia para hacer efectivos los procesos de empoderamiento y consecución de éxito de los jóvenes'. Hemos de fomentar esa capacidad de creer que pueden hacer y ser positivos, realmente positivos. En otras palabras, hay que darles la oportunidad de realizar acciones significativas e importantes para la familia y la escuela, que les otorgue protagonismo en sus vidas, así como una experiencia real de eficacia y un estímulo de aprobación que no sea condescendiente.

Aun teniendo oportunidad de demostrar éxito, nos podemos encontrar con la experiencia de que el adolescente ejerza de manera esporádica algún tipo de conducta disruptiva. Por eso, hemos de entender la adolescencia como un estadio evolutivo donde la experimentación es algo connatural al mismo. No perdamos de vista que estas conductas favorecen la integración en el grupo de iguales, ayudan a generar identidad social y permiten ganar protagonismo. Además, este tipo de conductas, especialmente las relacionadas con la obtención de placer (drogas, nuevas tecnologías, etc.) ofertan cosas que les gustan y dan siempre «premio», mientras que no sucede lo mismo con las conductas saludables (estudiar, hacer deporte, etc.). Pero, así y todo, hemos de entender que la inmensa mayoría de los adolescentes lo harán, como hemos señalado más arriba, de forma esporádica. No habremos de rasgarnos las vestiduras, sino hablar dimensionando adecuadamente el fenómeno y seguir ofertándoles las oportunidades de éxito en su lucha por hacerse personas.

Niños y MCS³

Mons. Raúl Berzosa

El modelo de educación que el Santo Padre solicita se puede resumir en la siguiente frase: «Una educación positiva y en libertad, pero a la vez crítica y responsable». Es decir, se debe educar en el camino de la belleza, de la verdad y de la bondad. Esto comporta promover, en los mass media, la dignidad fundamental del ser humano, el verdadero valor del matrimonio y de la familia, así como los mejores logros y metas de la humanidad. Por lo mismo, se denuncia todo aquello que exalta la violencia, o comportamientos antisociales; o que trivializan la sexualidad. En todos estos casos, los niños y los jóvenes se convierten en «víctimas». Una conclusión: las comunidades educativas cristianas, incluidas las parroquias, deberían estar a la vanguardia en lo que se refiere a educar en un uso correcto de los mass media. Con una clave: verlos con los ojos mismos de Cristo, para mirarlos con mirada de amor (*Deus Caritas est, 18*). Hasta aquí, en resumen, el Mensaje del Papa para esta Jornada. Me atrevo, como aportación más personal, a reflexionar sobre las dos cuestiones fundamentales en juego: cómo y desde dónde forman los mass media; y cómo formarnos para un uso responsable y consciente de los mass media. No oculto que me inspiraré en lo escrito principalmente en algunas obras que se reseñarán al final.

Acercamiento al planeta de los mass media

Hace unos años, una niña norteamericana se abrazó al televisor de su casa cuando alguien le preguntó: «¿quién quieres más de toda la familia?». Este abrazo de la niña dio la vuelta al mundo y quedó como un símbolo de toda una era: el reinado del planeta de los mass media.

No es extraño, por lo mismo, que los últimos Papas vengán insistiendo en que uno de los campos en los que se debe evangelizar, con los que se debe evangelizar y desde donde se debe evangelizar son los medios de comunicación social (mass media). Se puede resumir en una frase: evangelizar comunicando; comunicar evangelizando; o, aplicándolo al tema que nos ocupa en esta ocasión: educar comunicando; comunicar educando.

El nuevo Catecismo de la Iglesia Católica (nn. 2493-2499) subraya que, dentro de la sociedad moderna, los medios de comunicación social desempeñan un papel

³ Cooperador Paulino 139 (2007) 6-15.

importante en la información, la promoción cultural y la formación. Su acción aumenta en importancia por razón de los progresos técnicos, de la amplitud y diversidad de las noticias transmitidas y la influencia ejercida sobre la opinión pública. La relación educación-medios de comunicación no siempre ha sido ni es fácil. Existe un refrán americano que dice: «Si quieres enseñar latín a Meter, le enseñarás latín con garantía de algún éxito».

En la presente colaboración nos acercamos a la realidad de los mass media en clave de educación. Con una advertencia necesaria: retiremos la creencia o el tópico de que en materia de comunicación todos sabemos mucho. No es así.

Comenzamos con algunos titulares de prensa recogidos al azar:

- «Un estudio de la comunidad de Madrid advierte sobre la adicción de los niños a los juegos de ordenador y consolas nintendo, que puede ser tan dañino como las famosas líneas eróticas».
- «Cada español vio un promedio diario de 50 anuncios».
- «Sólo en diciembre del 2006 los niños vieron 4.000» anuncios.
- «La TV es la droga más extendida en EE.UU».
- «Un niño antes de acabar los estudios primarios ve una media de 10.000 asesinatos, y más de 150.000 actos violentos».
- «La TV produce violencia, pasividad y pesadillas en los niños».
- «La TV y los videojuegos fomentan la incomunicación».
- «Los niños pasan más horas ante la TV y el ordenador que en la escuela, y tienen problemas psíquicos y de aprendizaje (aprenden muchas cosas antes, pero se vuelven muy selectivos)».
- «Los adolescentes y jóvenes encuentran mayores y más relevantes y creíbles puntos de referencia en los medios que en sus padres, maestros o figuras sociales relevantes».
- «Hasta en la escuela los medios imponen la tiranía de su moda».
- «La Televisión se convierte en la sustituta de la madre: en cuanto transmite los valores y comportamientos, reemplazando con ello a la madre y a la familia. Estos valores y comportamientos son plurales, y con puntos de referencia ambiguos (éxito, dinero, placer, belleza)».
- «A los niños de hoy se les califica de *generación Nintendo*, expertos en videoconsolas».

Después de estos datos añadimos, en forma casi de slóganes publicitarios, algunos principios como punto de partida real del suelo que pisamos:

- Todo el mundo comunica, lo quiera o no.
- No hay comunicación neutra o neutral.
- Personas o instituciones tienen una imagen pública.
- Para que un mensaje deba ser bien recibido debe ser bien emitido: si se descifra mal el mensaje, la responsabilidad es del comunicador y del medio utilizado. En cualquier caso se debe asumir el riesgo de la distorsión, de no tener la última palabra, de lo efímero.
- Antes de emitir algo debemos conocer lo mejor posible a quién nos estamos dirigiendo.
- Los medios de comunicación aportan información, pero también predisponen a un comportamiento.

- En los mass media, prima la imagen, el sentimiento, el presentismo y la novedad. Paradójicamente, la gente cambia de opinión o de hábitos con mucha dificultad. Es importante llegar a dominar e influir en los hábitos del corazón y en las estructuras noéticas (pensamientos y valores).

- No sólo hay que obrar bien; hay que hacer que se sepa (ya la buena seda no se vende aunque esté oculta en arcas de madera).

- Una institución se comunica al menos con estos tipos de audiencia: interna, opinión pública y mass media, otras instituciones sociales y políticas. Y utiliza estos canales de comunicación: relaciones públicas buscadas, acción directa testimonial, publicidad, producciones propias compradas.

- Los medios de comunicación son protagonistas y víctimas a la vez, manipulan y son manipulados. En resumen, son empresas de ideas y comunicación al servicio de multinacionales o multimedia.

- Los medios de comunicación, hoy, más que medios se están convirtiendo en fines, porque son como fábricas o talleres donde se fabrica y crea lo real y lo histórico, son el nuevo Olimpo donde se fabrican los dioses y estrellas sociales y, además, imponen su moda y su lenguaje: lo político se espectaculariza; lo científico se populariza; l

- o ideológico se mitologiza y lo narrativo prima sobre otro tipo de formas de lenguaje.

- Los mass media, para poder subsistir e influir son como camaleones; saben adaptarse a todas las modas y a todos los dueños.

- Hoy, son medios para mantener, custodiar, reproducir y hacer seguir girando la rueda social neoliberal, cuyo corazón es el dios «dólar» (dinero, armamento, petróleo y cibernética).

- Existe una barrera difícil entre ser «medio de comunicación» y «simple medio de publicidad».

- Hoy, la publicidad, ha elegido un eslogan claro: «mírame, deséame, elígeme». Para lograr este triple objetivo utiliza tres efectos: efecto reciprocidad, por el cual nos ofrece un favor sin pedírselo («compre ésto y le regalaremos esto otro»). Efecto escasez y distinción. Es decir, lo difícil, raro y caro resulta atrayente; lo diferente vende; lo exclusivo o numerado, también («De venta en farmacias o locales especializados...»). «¿Qué culpa tienes tú que te guste lo bueno?». Efecto amistad-calidad, por el que la publicidad es un diálogo clandestino y eficaz con el cliente («Soy tu amigo y sé lo que necesitas y te conviene»).

Por los medios, en los medios y con los medios, nos convertimos en objeto de consumo y alimento consumista para los mismos.

- Para comunicar hoy se debe cuidar la forma y el mensaje. Y ambos apoyados en imágenes y signos concretos y llamativos: el hombre de

hoy vive de prisa, de slóganes, de golpes efectistas.

Al final de estas breves pinceladas o flashes, dos interrogantes incisivos: ¿Somos conscientes los cristianos de lo que significan los mass media para la educación? ¿Seremos capaces de ejercer una doble y necesaria misión, esto es, crítica y nutricia?...

Una nueva antropología en juego

Sin detenernos excesivamente en este punto, nos limitamos a destacar algo así como las claves para comprender la sensibilidad y los hábitos del corazón del nuevo usuario de los mass-media. Nos encontramos en plena revolución multimedia. PC ya no significa «Partido Comunista» sino «Personal Computer». Todo un paradigma del cambio revolucionario. Un tiempo de promesas y de peligros (D. Tapscott).

El automóvil reemplazó a la diligencia; el fax, al télex y al correo. La realidad digital-virtual, supera a la misma realidad real. Ha desaparecido hasta el tiempo y el espacio como referentes aparentemente firmes y seguros. La sociedad digital-virtual hunde sus raíces en una nueva antropología: «el homo videns» u hombre de la cultura de la imagen.

Las nuevas tecnologías están cambiando nuestra mente y corazón. El hombre y la mujer de hoy, en el mundo de las nuevas tecnologías no se sitúan como un espectador privilegiado que puedan permanecer en la orilla del río contemplando desde fuera la corriente. Está inmerso en medio de la corriente. Y es bueno, y deseable, que se dé cuenta de dónde viene el agua y hacia donde se encamina.

El mundo digital se desarrolla a partir de tres fundamentos tecnológicos: los microprocesadores (diminutos, pero potentes cerebros artificiales), la transmisión óptica de datos (que permite que la información camine a la velocidad de la luz) y los sistemas de comprensión y codificación de señales digitalizadas (hoy, el sistema es el binario). Cables, satélites artificiales y otros artilugios, aún por nacer, serán el sustento base de esta misma realidad digital.

Las empresas ya no son organizaciones jerarquizadas sino multinacionales interconexionadas. El aprendizaje continuado y la formación permanente se han convertido en actitudes necesarias de por vida. Con frecuencia, estas mismas empresas de comunicación tienen una visión mercantilista que únicamente persigue la máxima rentabilidad económica o política, con los mínimos costos y para las mayores audiencias posibles. Esto provoca la concentración en verdaderos oligopolios mediáticos, apoyados por tutelas políticas afines, que imponen sus líneas ideológicas y dificultan el ejercicio real del derecho de información para los más débiles.

Constituyendo lo expresado anteriormente, algo así como el horizonte global, o la música de fondo, debemos descender aún más a la arena

de lo concreto. Debemos hablar brevemente en el tema que nos ocupa de las siguientes realidades: *el programa educativo (qué es educar), los niveles educativos (cómo y para qué educar), los destinatarios (a quién educar), los agentes (quiénes educan), las mediaciones (con qué educamos) y las iniciativas, actitudes, y propuestas operativas (desde dónde y hacia dónde educar)*. Apoyados siempre en el rico magisterio conciliar y postconciliar.

Educación en, con y para los mass media

Vaya por delante una frase del Magisterio Católico, lacerante como dardo: No cabe duda *«de que los medios de comunicación social han alcanzado tal importancia que para muchos son el principal instrumento informativo y formativo, de orientación e inspiración para sus comportamientos individuales, familiares y sociales»* (Juan Pablo II, *Redemptoris missio*, nº 37). Precisamente, corroborando estas sospechas, se ha podido escribir: *«Vivimos en la realidad de la sobre-información... Las fuentes de información ya no son sólo ni principalmente los libros..., ya no educan sólo los padres o la escuela... el maestro no es ni único ni principal transmisor de los saberes... Asistimos a una verdadera revolución copernicana: la revolución mediática, apoyada por factores convergentes como la urbanización y los procesos industriales»* (cf F. Vilchez Martín, *Televisión y familia, un reto educativo*, PPC, Madrid 1999, 115-116).

¿Cómo se puede, entonces, desde las premisas anteriores, hacer realidad lo que ya en el Concilio Vaticano II (*Inter mirifica*, nº 15) se pedía urgentemente en una doble vertiente, a saber: a) que se utilicen como plataformas de educación y evangelización, y b) que se nos forme oportunamente para ello.

¿Qué significa, entonces, educar «en, con y para» la era mediática? A la hora de responder, en un primer momento, recordamos que lo que está en juego es educar para hacer posible la pastoral de la cultura en los medios de comunicación, con el fin no sólo de servirnos de los medios para evangelizar, sino de integrar el mensaje cristiano en dicha cultura mediática. Estamos hablando, en este sentido, de un doble y necesario movimiento: educar evangelizando y evangelizar para educar, hasta *«que el mensaje cristiano penetre en las conciencias, se pose en el corazón de cada hombre, y suscite una adhesión y un compromiso»* (cf Pablo VI, *Evangelii nuntiandi*, n. 45).

Si la Iglesia ha contemplado hasta ahora los medios en clave educativa, ahora contemplará la educación en clave comunicativa. Sigue siendo válido el doble camino de que *«los medios hacen a la persona, y la persona hace a los medios»*.

DECÁLOGO DE LA «NUEVA ANTROPOLOGÍA»

En forma de decálogo, señalamos algunas sencillas reflexiones que delatan la «nueva antropología», y no sólo los nuevos valores, a cuyo nacimiento estamos asistiendo, y que requieren un adecuado planteamiento en la acción educativa, catequética y pastoral:

1. Las nuevas tecnologías de comunicación acentúan el presente (presentismo). «lo mejor está en el presente; el futuro, será más y mejor de lo mismo». Hemos llegado al fin de la historia, al último hombre, como diría el neoliberal Fukuyama.

2. Las nuevas tecnologías logran borrar las barreras entre lo real y lo virtual. Hasta la chica o el chico ideal, se pueden fabricar en Internet.

3. Las nuevas tecnologías rompen la barrera del tiempo cronológico. En ellas, con ellas y por ellas se puede recuperar el pasado, «regresar al futuro», instalarme en el presente o crear, interactivamente, el futuro. ¿Cuál es el tiempo realmente vivido?

4. Las nuevas tecnologías favorecen y propician una comunicación rápida y simultánea, un intercambio de información vertiginoso. No queda espacio para la reflexión ni se valora el discernimiento sosegado. Nos vive la vida. Recordamos las palabras atribuidas a Elliot: «Hemos perdido la sabiduría por la mucha especialización; y ésta por la mucha información».

5. Las nuevas tecnologías abren inmensos e insospechados campos lúdicos. Se experimenta la vida como un juego, donde, en jerga freudiana, el yo-niño prevalece sobre los demás. ¿Estaremos condenados a ser una sociedad de eternos adolescentes?

6. Las nuevas tecnologías producen la sensación de la temida prepotencia, del poder abarcar todo y en todos los campos. Los medios refuerzan el individualismo y el marcado endiosamiento narcisista.

7. Las nuevas tecnologías estimulan a la prisa por los resultados. En el mínimo tiempo, los máximos resultados. Hombres y mujeres de hoy esperan y desean éxitos y satisfacciones inmediatos, a costa de lo que sea (síndrome del drogadicto y del invernadero).

8. Las nuevas tecnologías nos hacen ver que todo es caducable e intercambiable. Vivimos historias cortas y que apenas dejan huella.

9. Las nuevas tecnologías, aparentemente abren horizontes cosmopolitas (la «aldea global»), pero en realidad contribuyen a crear un mundo doblemente dual: por un lado, los conectados y los no conectados a la gran red; y, por otro lado, entre los conectados, los de primera

categoría (los ricos) y los de segunda (que sólo participan de las migajas tecnológicas). Los hombres del primer mundo, sin darse cuenta, están contribuyendo, en un mundo globalizado, a asentar la terrible sociedad de los tres tercios: los integrados, los empobrecidos, y los excluidos.

10. Las nuevas tecnologías favorecen un mundo inmanente, donde el misterio y lo trascendente no tiene cabida, en el sentido profundo de la palabra. Dios, a lo sumo, queda en la «despensa» del disco duro, prisionero de una tecnología chata y miope.

Al finalizar este decálogo resuenan inevitablemente algunas palabras de la Instrucción *Aetatis Novae*, n° 7: «La fuente de determinados problemas individuales y sociales reside en el progresivo uso de los medios de comunicación en sustitución de las relaciones interpersonales y en la considerable dedicación prestada a los personajes de ficción que presentan. Los medios de comunicación no pueden reemplazar el contacto personal».

Y, añadimos nosotros, el contacto con la realidad.

Qué es educar en mass media

Para afrontar este reto, como punto de partida, el Catecismo de la Iglesia Católica (no 2496) nos advierte de que «los medios de masas pueden engendrar cierta pasividad en los usuarios, haciendo de éstos consumidores poco vigilantes de mensajes o espectáculos. Por ello deben formarse una conciencia clara y recta». Y nuestros obispos nos recordaban, en el documento *La familia, santuario de la vida y esperanza de la sociedad* (n. 152), que los consumidores tienen un grado de responsabilidad en su educación en cuanto deben despertar y ejercer «un sano y maduro sentido crítico» que, para los católicos debe estar guiado por la doctrina de la Iglesia.

Nos preguntamos: «¿qué es educar-formar en este mundo nuevo y mediático?» El rico magisterio contemporáneo, ya en 1963, entendía el sentido de la educación-formación en los medios de comunicación de la siguiente manera: «Servirse de los medios de comunicación social para predicar a los hombres el mensaje de salvación y enseñarles el recto uso de dichos medios... Corresponde a la Iglesia el derecho natural de usar y de poseer todos los instrumentos de este orden en cuanto sean necesarios o útiles para la educación cristiana» (*Inter Mirifica*, n. 3).

Años más tarde, en 1971, la Instrucción Pastoral *Communio et Progressio* (nn. 6-7), completaba y concretaba aún más: «Los medios de comunicación deben ordenarse a revelar los interrogantes y esperanzas de la sociedad humana, a darlos respuesta y a que los hombres se unan más estrechamente». «Los medios de comunicación deben estar al servicio de la dignidad del hombre y apoyarse en los principios

morales». Los católicos deben persuadirse de que sirviendo a la comunicación social con los medios más modernos sirven también al hombre.

Destaquemos, llegados a este momento, cómo educar-formar en comunicación social, en sentido cristiano, no es sólo aprender a conocer, a hacer y a convivir, sino aprender a «ser», desde la propia identidad y misión, en nuestro caso presbiteral. Más aún, educaren los medios de comunicación es educar en y para la verdad, en y para la comunión, y hacer visible toda la carga mística y de potencial humano que comporta el misterio cristiano. Como consecuencias operativas de una buena educación en los medios de comunicación serán, al menos, la defensa de la vida, la promoción de los valores humanos, culturales y familiares, y la propuesta de modelos de vida que encarnen dichos valores.

Si llegados a este momento se nos vuelve a preguntar qué es educar en medios de comunicación, en sentido humanista y cristiano, sin reparos tomamos prestadas palabras de la Instrucción *Aetatis Novae* (nn. 7-11), traduciéndolas de la siguiente manera: educar es situar los medios de comunicación social al servicio de las personas y de las culturas; al servicio del diálogo con el mundo actual; al servicio de la comunidad humana y del progreso social; al servicio de la comunión eclesial; y al servicio de una nueva evangelización. Este es el programa educativo integral en los medios, con los medios, desde los medios y para los medios.

Diversos «niveles» de educación en medios (cómo y para qué educar)

Para este apartado, no nos queda otra alternativa que echar mano y volver a subrayar lo expresado en un documento de la Congregación para la Educación Católica, dirigido a los Seminaristas, y fechado en 1986 (*Orientaciones sobre la formación de los futuros sacerdotes para el uso de los instrumentos de la comunicación social*, de la Congregación para la educación católica, 1986). Según este documento, se deben complementar y promover tres niveles:

1. *Nivel de base*: formación básica y elemental para todos los receptores. Como fines, despertar el sentido crítico y ético, dando a conocer la naturaleza específica de los medios y qué estructuras económicas, políticas o ideológicas los sustentan. Este nivel correspondería a parroquias, ERE, catequesis, escuelas de padres, etc. Y se deben elaborar, para la formación, materiales didácticos como: publicaciones, páginas WEB, CDs, Vídeos, etc.

2. *Nivel pastoral*: formar a los fieles en el recto uso de los medios, y saber utilizar dichos medios para evangelizar. Como fines, adiestrar en el uso correcto de los medios, saber utilizarlos para la evangelización, y ser formadores-educadores de otros usuarios. En este nivel se integran los agentes de pastoral cualificados. Los soportes y materiales pedagógicos y didácticos serían los mismos del nivel base, adaptados a este nivel.

3. *Nivel de especialización*: formar en sentido y valores cristianos a los profesionales de los medios. Como fines, empapar todos los ámbitos sociales del humanismo los valores, la moral y el misterio cristiano. En este nivel se incluyen las Escuelas de Formación Cristianas, los Centros Superiores, las Delegaciones Diocesanas y todos los centros de Formación Permanente. Los soportes y materiales serían los mismos de los anteriores niveles adaptados a este tercer nivel en orden a pasar de «ser evangelizados a evangelizadores».

La familia, principal agente para educación (quién educa)

Que la familia para los mass media es un tema difícil de tratarse lo demuestran varios hechos; desde el no saber de qué familia hablar (numerosa, nuclear, monoparental, en crisis, creyente o no, etc.), hasta el no saber a qué sociólogos dar la razón (¿a quienes afirman que la familia tiene sus días contados, o a quienes auguran el mejor de los futuros para la institución familiar?). Una nota curiosa: no hay publicaciones en España, ni programas televisivos (salvo tímidamente Popular Televisión) que vayan dirigidos a la familia en cuanto tal; se prefiere la atención a cada miembro de la familia por separado.

Hay otro aspecto de los medios de comunicación en relación a la familia éticamente reprobable: casi siempre presentan una imagen de la familia tremendista y anecdótica a través de los denominados «reality shows»: casos familiares atípicos, morbosidad en las desgracias familiares, o presentación de tipos y acciones fuera de tono de diversos miembros de las familias.

¿Cuál es la imagen de familia que mayoritariamente presentan los medios de comunicación?: principalmente familias en forma de «parejas» jóvenes, con pocos hijos, viviendo principalmente en la ciudad y con posibilidades económicas; y sólo en las Navidades, familias más numerosas, y en las que conviven los abuelos. Casi siempre se presenta la familia que consume. Esto es debido a la utilización de la familia como elemento publicitario. Pero se silencia la familia «real» que sufre amenazada por la crisis, el paro y la incertidumbre ante el futuro.

No resultan creíbles, de cualquier forma, las familias de color con soluciones prefabricadas a sus problemas, o las familias de las telenovelas.

A pesar de lo dicho anteriormente, los mass media, tienen para la familia un gran y decisivo protagonismo: para los hijos, particularmente en edad escolar, la TV, el vídeo, y el ordenador, son como la niñera y el educador al mismo tiempo; para los abuelos, la TV y la radio son prácticamente el único y más importante interlocutor con el que poder romper su soledad; para muchas parejas, la TV es una buena excusa

para no dialogar.

Pero no quiero ser negativo. Los medios de comunicación no son una especie de objeto diabólico que haya que desterrar o rechazar. No se trata de matar al mensajero. Los mass media son, sin duda, también un bien social. La cuestión es saber utilizarlos individualmente (para que no sean una especie de droga), y en familia (para que vayamos analizando lo positivo y negativo de los mismos como elementos de información y formación). Es urgente que la familia sepa dar la cara ante los medios y decir lo que realmente es y cómo se ve, con sus valores. En este sentido, hay que liberar a la familia de estereotipos y distorsiones en la opinión pública; y urge reclamar a los medios mayor atención para la misma familia que, aun en medio de las dificultades presentes, sigue siendo el futuro de la sociedad y de la Iglesia, y el principal educador de los hijos, que no puede renunciar a su papel educador en mass media.

Mediaciones y productos para educar y formar (con qué educar)

Desde diversas instancias educativas se nos advierte de que los medios de comunicación *amenazan con desplazar a los educadores*. Cómo evitarlo? Más aún, ¿cómo complementar la educación formal (académica), no formal (tiempo libre) e informal (propia de los medios)? El texto conciliar hablaba de promover publicaciones honestas y confesionales para formar con ellas una adecuada opinión pública en consonancia con el derecho natural y con la doctrina católica, y para saber leer en clave cristiana los acontecimientos cotidianos (*Inter Mirifica*, nn. 14-16).

También insiste en la producción, distribución y financiación de películas, especialmente para niños y jóvenes. Pide que se utilicen y potencien emisoras de radio y televisión; que se trabaje en favor del ser humano y su dignidad; que se multiplique el número de escuelas, facultades e institutos confesionales, penetrados de espíritu cristiano y de sana doctrina social de la Iglesia; que no se descuide la formación en los medios de comunicación en escuelas, asociaciones de laicos y seminarios, así como en la catequesis; que se formen y apoyen artistas que sirvan a la sociedad, y que se formen críticos que dominen su profesión para poder emitir juicios morales.

Un medio privilegiado para la educación-formación, destacará *Communio et Progressio*, es la opinión pública, que por una parte manifiesta el derecho de libertad de expresión, pero que corre el peligro de ser manipulada por la publicidad. Con una sana advertencia: no siempre la opinión de la mayoría es la mejor ni la más próxima a la verdad, aunque sí deba ser tenida en cuenta por la autoridad.

Iniciativas, actitudes y propuestas (desde dónde y hacia dónde educar)

De entrada, ante los medios de comunicación tenemos que evitar posturas no adecuadas:

- La de los moralizantes: creen que todo lo que se refleja en los medios es pernicioso para lo religioso.
- La de los simplistas nostálgicos: piensan que todo se solucionaría volviendo a épocas pasadas, suprimiendo los mass media.
- La de los liberales pseudo-progresistas: dan por hecho que todo en los medios vale, que todo es bueno y que depende de quién los utilice. No tienen en cuenta que la persona necesita crecer eligiendo, escogiendo y asumiendo una escala de valores.

Recuerdo la apuesta que, desde el Vaticano II, ha hecho la Iglesia, al menos resumida en estos puntos:

- Estímulo de las iniciativas católicas en los mass media. Me atrevería a señalar en este punto que, ante la polémica suscitada en estos años sobre cristianos en los medios (pastoral de mediación) o medios de comunicación cristianos (pastoral de presencia), la respuesta no puede ser de alternativa o yuxtaposición sino de integración: se necesitan cristianos profesionales en los mass media (mediación) y también, medios de comunicación cristianos (presencia) para poder decir nuestra propia y libre palabra en una sociedad democrática, abierta y pluralista.
- Potenciar una formación adecuada para saber emplear estos medios, tanto en los agentes como en las Instituciones católicas.
- Invertir recursos materiales y humanos en estos campos. Olegario González de Cardedal, con la finura y sutileza que le caracteriza, se atreve a llamar a los periodistas, cuando lo son de verdad, ministros de la palabra, intérpretes de la situación, exegetas de la condición humana, educadores del pueblo y testigos de la insobornable esperanza humana y con ello del Absoluto. Para llegar a serlo, se necesitan algunas cualidades: amor a la verdad, respeto a los hechos, conocimiento profesional de la realidad, sensibilidad, libertad ante los poderes de este mundo y confianza y gozo en la propia misión (cf *Carta a un periodista amigo*, Narcea, Madrid 1989). ¿No son, éstos, requisitos de todo agente evangelizador? Lo anterior debe hacerse realidad en el tipo de sociedad en el que vivimos, siendo conscientes de que se puede y debe unir derecho y libertad de información con el respeto ético a las personas e instituciones.
- Personas, asociaciones e instituciones tenemos derecho: a expresar y difundir libremente pensamientos, ideas y opiniones

mediante la palabra, el escrito o cualquier otro medio de reproducción; a recibir información veraz por cualquier medio de reproducción; también derecho a la réplica.

Como cristianos, debemos reconocer el valor de los mass media como control del poder y necesario instrumento de transparencia democrática pero abogamos porque exista un autocontrol ético informativo. En este sentido tenemos la obligación de denunciar cuando los mass media destruyen el derecho a la intimidad, violando nuestra vida privada, o ridiculizando nuestra profesión o nuestras creencias.

Hacia el interior, los medios de comunicación, en aquello que les pedimos, nos empujan a favorecer en nuestras comunidades un tipo de relación más fraterna y transparente.

El nuevo Catecismo de la Iglesia Católica recuerda que los usuarios de los mass media, especialmente los niños y los jóvenes, deben «imponerse moderación y disciplina respecto a éstos. Han de formarse una conciencia clara y recta para resistir más fácilmente las influencias menos honestas». Haciéndonos eco de estos deseos, señalamos algunas pautas:

- No caer en la hipnosis y en la droga de los medios.
- Desintoxicación: hablar y comentar otras cosas que no sean las de rabiosa actualidad.
- Gusto por comunicar las experiencias personales más allá de las estereotipadas.
- Recobrar los tiempos perdidos de comunicación interpersonal.
- Gustar tiempos de silencio.
- Aprovechar el ocio para la creatividad.
- Programar la selección y elección de lo que vemos, leemos o escuchamos.
- Al no haber educación neutral, y puesto que todos somos como todos, como algunos y como nadie, saber leer en familia y comunidad lo que sucede a nuestro alrededor más allá de la presentación que de ello hacen los propios medios.

Educar positiva y creativamente en el consumo de los mass media, especialmente, TV-vídeo-ordenador en la familia.

- No utilizar la TV como niñera, obligada compañía, motivo de no conversación o tranquilizador.
- Dialogar sin miedo con los más pequeños lo que se ve u oye.
- Informarse del contenido y tratamiento de lo que se ve.
- Programarse el tiempo de consumo de la TV.
- No hacer de ello el mejor aliciente o la mejor gratificación, ni el peor castigo para los hijos.
- Como norma no ver la TV siempre solos, o practicar en el vídeo, o jugar con el ordenador sin compartir («dime lo que sueles consumir en este campo y te diré cómo eres...»).
- Que la realidad virtual no destruya la ética o lo humano.
- Practicar verdaderamente lo que significa interactividad.

- Ser capaces de creatividad en lo «nuestro» sin cerrar los ojos a la realidad (refugiándonos en un mundo ficticio): partimos de la vida, para volver a la vida, transformándola.
- En resumen, potenciar recursos materiales y personales (especialmente para hacer posible lo que los obispos italianos han denominado «el animador de la cultura»).

Reflexión final: educación para la cibercultura

Con anterioridad nos detuvimos en la nueva antropología que estaba creando el ciberespacio. Desde el punto de vista educativo, que es el que ahora nos ocupa, y en relación a los hijos, queremos finalizar con unas pinceladas muy prácticas que nos vienen sugeridas por Fernando García y Xavier Bringué (Una familia en el ciberespacio, Palabra, Madrid 2002). Me atrevo a resumirlo en cinco puntos:

1. Debemos, como familia, conocer las posibilidades (positivas y negativas) que ofrece la Red.
2. Debemos aprender padres e hijos a compartir la Red interactivamente. Sirve para la educación integral de la persona.
3. El éxito de Internet en nuestra familia no dependerá sólo ni principalmente de los conocimientos tecnológicos, sino del proyecto educativo familiar. Internet es sólo un medio, no un fin.
4. Internet no es sólo para uso personal y lúdico, sino para una verdadera y sana comunicación y una adecuada formación.
5. La brújula orientativa para el uso de la Red tendrá, en resumen, los siguientes puntos cardinales: servicio a la educación; compartir con los demás miembros de la familia; medio y nunca fin; saber conectar y saber desconectar.

Al concluir, unas palabras de Pablo VI: «La Iglesia se sentiría culpable frente a su Señor si no emplease estos poderosos medios que la inteligencia humana perfecciona cada día más» (*Evangelii Nuntiandi*, n. 45). Como se atrevieron a hacerlo comunicadores evangelizadores-educadores de la talla del P. Alberione o del mismo Juan Pablo II: «Corresponde a los fieles hacer un uso creativo de los descubrimientos y nuevas tecnologías en beneficio de la humanidad y en cumplimiento del designio de Dios sobre el mundo... mediante una sabia utilización de las potencialidades de la era informática, con el fin de servir a la vocación humana y trascendente de cada ser humano y así glorificar al Padre de quien viene todo bien» (cf. Mensaje para la XXIV Jornada Mundial de las Comunicaciones Sociales, 1990, n. 6).

Bibliografía básica para seguir profundizando: *Juan Pablo II y los medios de comunicación social*, Eunsa, Pamplona 1991; R. BERZOSA MARTÍNEZ, *Evangelizaren una nueva cultura*, San Pablo, Madrid 1998; ID., *Transmitir la fe en un nuevo siglo*, DDB, Madrid 2006; D. de MIGUEL POYARD, *Con el Señor en la cibercultura*, BAC, Madrid 2001; P. MONOT-M. SIMON, *Vivir en el ciberespacio*, Mensajero, Bilbao 1999; G. SARTORI, *Horno videns. La sociedad teledirigida*, Taurus, Madrid 1998; M.R. PINTO LOBO, *Los medios de comunicación en nuestras vidas. La aculturación: de la paranoia a la esquizofrenia de los «mass-media»*, Universidad Pontificia, Salamanca 1997; P. BABIN-A. A. ZUKOWSKI, *El Evangelio en el ciberespacio*, PPC, Madrid 2005; F. GARCIA-X. BRINGUE, *Una familia en el ciberespacio*, Palabra, Madrid 2002.

Vocaciones

Trinidad: Comunidad de misericordia. Acercar a los jóvenes el Dios volcado en la humanidad⁴

Miryam Martín Alonso

«Hace falta aún el coraje de expresarlo abiertamente. El coraje de pronunciar el nombre de Dios»

(ETTY HILLESUM)

Quisiera comenzar recordándote una imagen que está en el fondo de este «escritorio» que presento. Esa imagen la puedes encontrar fácilmente en Internet, como tantas cosas. Se trata de «La Trinidad de la Misericordia», realizada por Caritas Muller (dominica suiza), un icono que acompañó el itinerario capitular de mi familia Vedruna y que sigue acompañando y guiando la vida después de esa reunión tan importante que de vez en cuando tienen las distintas familias religiosas.

En este icono se muestra en tres círculos al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo, que se inclinan hacia el ser humano. El Padre sostiene a éste con sus brazos; el Hijo le sirve en el gesto inconfundible del lavatorio de los pies; el fuego del Espíritu alienta y fortalece su actuar conjunto, como expresión inédita del amor. Así es el Dios cristiano: Dios comunión. Dios es el Padre-Madre, el Hijo y el Espíritu Santo en comunión; nadie es anterior o posterior. Ni siquiera se puede hablar de tiempos, como nosotros acostumbramos. En el principio no está la soledad de uno, de un ser eterno solo e infinito, sino la comunión ofrecida y entregada totalmente de uno para otros. Un solo Dios que es comunión.

Pero, además, no se trata de una comunidad cerrada en sí misma. Toda la creación significa un desbordamiento de vida de la Trinidad entera que se entrega, incluyendo a toda la humanidad en esa misma expresión de amor. Por eso puede que te sorprenda esta imagen cuyo centro lo ocupa el ser humano roto y herido. Me gustaría que pudieras acercarte a este icono actual, que representa muy bien esta entrega.

A la hora de abordar el tema de esta colaboración, creo que debo tener en cuenta dos peligros que deseo evitar. El primero de ellos es que hablamos de un misterio y, al tiempo, conviene, sin embargo, no aferrarse a la idea del misterio como excusa para permanecer callados. Por eso, más bien adoptamos la actitud de sabernos ante Dios desde el profundo silencio y la comprometida palabra. El segundo de los peligros que quisiera evitar es el de presentar las ideas que se han ido desarrollando a lo largo de la historia, las diversas controversias o dificultades para aceptar todo lo que este término entraña. Creo que el tema ha de tratarse aquí de otro modo. Sin embargo, hay

⁴ ST 96 (2008) 685-692.

que advertir también de la necesidad de conocer el desarrollo que se ha ido produciendo a lo largo de los siglos, pero intentando acercar la Trinidad a nuestra experiencia cotidiana, adorando al Dios que toma la iniciativa en el amor y la relación con la humanidad.

Lo que vamos a hacer es, pues, situar en el centro del relato a la propia humanidad rota y herida, la humanidad sufriente, de la misma forma que aparece en el icono de la Trinidad de la misericordia, como expresión del mismo Dios manifestado en Jesús, volcado en lo más pequeño y débil de la sociedad. Encontrarás que los relatos están escritos en primera persona y son un breve retazo, expresión de la tragedia que viven de un modo constante tantos hermanos y hermanas nuestros. Para este momento hemos tomado la palabra a tres niñas a las que muchos de vosotros podréis poner nombre, si en vuestro vivir cotidiano «no os resulta ajeno nada de lo humano».

El Padre sostiene con sus brazos

«Llevo tanto tiempo girando que ya casi me he convertido en remolino».

Un día, mi padre me llevó a recoger aceitunas a los olivos del tío Mahmoud. Se oyeron unos disparos, y mi padre me dijo "¡Corre!": "¿Como qué?", le pregunté. "Como un rayo", me repuso. Yo no sabía muy bien qué era un rayo y comencé a girar como un remolino. También sirvió.

Otro día fui con mi hermano a luchar a la guerra contra los soldados del ruido que, apostados detrás del muro, cercaban el pueblo. Nos acercamos con cuidado y les tiramos piedras. Comenzaron a disparar. Mi hermano me dijo "¡Corre!". "¿Cómo qué?", le pregunté. "Como el viento", me repuso. Tampoco supe bien qué era el viento, y de nuevo comencé a girar, esta vez como un torbellino. También sirvió.

Hace tiempo que mi hermano no está. Un día se quedó quieto, no supo ser viento... y le alcanzaron. También hace tiempo que no quedan olivos en el huerto del tío Mahmoud. Pero no importa, porque yo sigo girando, girando, girando, desenfocada, por ver si consigo convertirme en remolino o torbellino o no sé...»'.

¡Girando y girando! El comienzo del relato de esta hija de Dios y el del hijo que narra Lucas son bien diferentes, pero el lugar en el que se encuentran es el mismo: en el fondo..., anhelo de encuentro, de descanso en los brazos del Padre. Poder dejar, de una vez, de correr o de girar, buscando desaparecer. Que el correr más que el viento deje paso al descanso del amor. «Sólo en tu misericordia hallo el descanso».

Y giro y giro, por ver si algún día puedo alcanzar ese espacio. Un día, tal vez llegue ese día... Nos alcanza el miedo, y por eso corremos y giramos; pero algunos han sido alcanzados por quedarse quietos y no querer ser viento. Pero es tu abrazo el que nos ha alcanzando. Has salido en nuestro dolor, Padre de quien procede todo bien, madre de misericordia. En tus

entrañas acoges la debilidad y el dolor del ser humano roto. Nos ves desde lejos y sales al encuentro y nos abrazas, y tu abrazo es ya una fiesta.

Ven, pequeña, no tengas miedo, mi amor te sostiene. «Tú eres mi hija amada, en ti me complazco».

He caído desfallecida, el polvo ocultaba el remolino que creaba; ahora estoy aquí en tus brazos. Padre, madre de misericordia, a ti me acojo, en tus brazos me sostienes. Sólo espero volver a tu abrazo. Conoces mi sufrimiento, el dolor que sentía al ver cómo rompían las calles y se llevaban los colores y después se iban marchando los que me gritaban: «¡Corre, corre!», y yo no sabía hacia dónde. Por eso era remolino que giraba. Ahora lo sé: eras tú el que me has visto de lejos y has salido, profundamente conmovido, a abrazarme y me has cubierto de besos. Ya no tengo que correr, ni me gritan que lo haga. Me has cubierto con tu manto y has curado mis heridas, y tu beso es ya una fiesta.

El Hijo que sirve en el gesto inconfundible del lavatorio de los pies

«Solíamos comer todos alrededor de la mesa de la cocina de la abuela, que era redonda y daba mucho de sí, porque siempre cabía ese uno más que siempre llega tarde a todas las comidas.

Se la ha llevado el viento. La mesa y muchas cosas más. Un día salieron volando..., y hasta hoy. Y desde entonces todo el mundo anda preocupado, aunque creo que es por otras cosas. Y sospecho que, en el fondo, nadie se pregunta tanto como yo dónde vamos a comer ahora, sin la mesa de la abuela. Y de vez en cuando miro al cielo, a ver si la veo, porque a fin de cuentas todo lo que sale volando termina por aterrizar».

La mesa en la que solía sentarse esta pequeña daba mucho de sí, porque la abuela siempre tenía algo para el que nunca llegaba a tiempo. El testimonio de esta niña me ayuda a revivir los pasajes de Jesús en los que acoge a su mesa a todos esos que nunca llegan a tiempo. Los que no llegan porque no sienten que va con ellos la fiesta; o los que no llegan por la barrera de la enfermedad, el cansancio, la guerra; o los que, recibiendo directamente la invitación y contando con la posibilidad, prefieren sentarse a otras mesas, degustar otros banquetes.

Sin embargo, Jesús no sólo prepara la mesa del encuentro: él mismo sale a buscar a sus invitados y se alegra enormemente cuando, en su jornada diaria, su preocupación y ocupación es buscar lo perdido para alojarse en su casa y sentarse a su mesa, como le ocurrió a Zaqueo. Porque, además de la invitación a sentarnos a la mesa, se nos llama a preparar nuestra propia mesa, el banquete que pueda acoger a los próximos y a los que están más lejos. Jesús se deja

lavar los pies por una pecadora, en un derroche de amor. Sabiendo que había recibido todo, también él se arrodilla ante sus invitados. En el icono de la Trinidad que acompaña nuestra reflexión, Jesús aparece a la izquierda besando las heridas del ser humano roto situado en el centro, en un gesto inconfundible del lavatorio de los pies.

Tal vez nos ocurra como a la familia de esta niña: que andamos preocupados por otras cosas sin preguntarnos dónde está la mesa, adónde se la han llevado, porque tal vez no nos acompañe la pregunta acerca de dónde vamos a comer ahora. Ojalá volviéramos a sentir ese hambre de fiesta y acogamos la invitación a esa fiesta del Hijo que nos hace hijos y hermanos de toda la humanidad. Su fiesta es posible cuando aquello que estaba perdido ha sido encontrado, y es un exagerado de la alegría, como la mujer que encuentra la moneda o el pastor del que nos habla el evangelio. Es un exagerado de la fiesta. Un exagerado de la entrega y el banquete, llevando su amor hasta el fin:

«Entonces Jesús, sabiendo que el Padre le había entregado todo, y que de Dios había venido y a Dios volvía, se levantó de la mesa, se quitó el manto, tomó una toalla y se la ciñó a la cintura. Después echó agua en una palangana y comenzó a lavar los pies de los discípulos y a secárselos con la toalla que llevaba a la cintura»(Jn 13,3-5).

«Si yo, que soy el Maestro y el Señor, os he lavado los pies, vosotros debéis hacer lo mismo unos con otros» (Jn 13,14).

El Espíritu alienta y fortalece el actuar conjunto

«El abuelo dice que ha sido el viento, que se los ha llevado a todos, poco a poco. Yo antes, cuando lo oía soplar, me escondía, asustada, para que no me llevara a mí también. Pero el abuelo me dijo que no debía tener miedo, porque cuando el viento viene a buscar a alguien, silba antes fuerte en los cañaverales, durante un buen rato, para dejarse oír.

Por eso, ahora ya no tengo miedo y juego sin esconderme. Aunque a veces creo que el abuelo no sabe bien lo que dice, porque aquí ya no queda casi nadie, y el viento sigue silbando. Quizá es que el viento aún no sabe que desde hace tiempo juego sola»³.

El relato podría continuar siguiendo los anuncios de esperanza de ese «otro viento» del que nos habla Jesús al hacer la promesa del Espíritu que estará con nosotros, como nos narra el evangelio de Juan.

¿Cuál es el miedo que nos acompaña? ¿Ya no tenemos miedo porque no hay nada que perder? Estamos necesitados del Espíritu que nos devuelva el coraje para poder seguir avanzando, aun cuando en el

trayecto parece que no hay más que soledad y que el viento que nos llega es de destrucción y de muerte. El Espíritu está presente, no digas que no. Tal vez sientas que estás en esta historia solo o sola, y puedes tener bastantes motivos para decirlo; pero no olvides su promesa: «Me voy, pero vendrá el Espíritu, que es el mismo que "vivirá en vosotros y está en vosotros"». No tengas miedo y juega sin esconderte.

Es el mismo Espíritu que «te ayudará a recordar y te explicará todo»; te ayudará a recordar cuando fuiste invitada a la mesa y acogida, aunque siempre llegabas tarde. Será aliento de vida y esperanza, impulso en el vivir y el compartir. ¿De qué recibo aliento? ¿Cuál es la fuerza que sostiene mi vivir cotidiano? ¿De qué manera me llega la luz para abrirme al encuentro y participar, yo también, de la fiesta de este Dios con la humanidad entera? No digas que no es posible por el tiempo en el que vivimos y las esperanzas rotas. Quien lo promete lo ha sellado con su vida entregada hasta el final. No os dejo nunca solos: «os he dicho esto para que podáis encontrar la paz en vuestra unión conmigo».

Ese mismo Espíritu pondrá de manifiesto el error del mundo en relación con el pecado, la justicia y la condena, porque aún no puede celebrarse plenamente la fiesta de Dios con toda la humanidad. Porque en este mundo aún hay muchos que juegan con miedo desde el papel impuesto de la exclusión y el empobrecimiento. Porque muchos tienen que esconderse de otro viento de destrucción, desarraigo y patera, o injusticia y olvido, manipulación e intolerancia. Son otros espíritus que conviven en nuestro mundo y son manejados para encontrar el poder suficiente para gobernar sin derecho, desapropiar e injuriar. Bien sabemos que no estamos hablando de pocos, porque estos espíritus tienen muchos seguidores ciegos con ansias de soplar para que haya escondidos y asustados.

Pero el Espíritu, viento de libertad, vínculo de unión, está protegiendo también al ser humano roto, colocado en el centro de la Trinidad, recibiendo su amor misericordioso. Espíritu que trabaja sin descanso; «todo para poder encontrar la paz en unión conmigo», dice Jesús.

Dios –comunidad de misericordia– genera motivos para vivir, para luchar y para creer en el sentido de la vida

El compromiso con la vida y con las personas que más padecen lleva a afrontar los problemas humanos desde la clave del sufrimiento y, ante el sufrimiento, la total entrega de amor. Sólo así es posible que el dolor y la cruz no tengan la última palabra. Quien cree esto, ante experiencias dolorosas que no permiten ninguna explicación racional, confía en Dios y en esperanza impide que el dolor le cierre sobre sí mismo, le bloquee y deshumanice. Ofrece sentido desde el convencimiento de que es posible asumir el sufrimiento, muchas veces incomprensible, y

mantener la solidaridad con las víctimas, mantener la respuesta afirmativa ante la pregunta: ¿Es posible vivir de otra manera?; ¿es posible acoger el escándalo del Hijo arrodillado, besando las heridas de quien ha caído?

La Biblia nos ofrece historias apasionantes de hombres y mujeres a quienes se concede pasar por la experiencia de que la adversidad se torna bendición. Para algunos, lo que en un principio era amenaza de vida se convierte en medio de sanación para liberar a su pueblo. Jacob lucha toda la noche, saliendo herido en una gran pelea; después de tantos engaños en los que parecía haber salido victorioso, es perdiendo cuando gana. Job, al fin, pudo expresar en fe que todo lo vivido era necesario, que la encrucijada que vive entre el deseo y el temor del encuentro es lo que le permite hablar de maravillas que le superaban e ignoraba –todo bañado en misterio–, «porque antes conocía sólo de oídas, pero ahora te han visto mis ojos» (Job 42,5). Así se manifiesta el poder y la debilidad de Dios-comunión. Como lo experimentó Sara, a quien «el Señor cambió su tristeza en alegría».

No pierdas la alegría, porque el mismo Espíritu, «el que abre y nadie puede cerrar», nos ha hecho objeto de su amor y continúa llamando a la puerta. «Si alguno oye su voz y abre la puerta, entrará en su casa y cenarán juntos» (Ap 3,20). En torno a su mesa reunirá a todos los dispersados.

El misterio sale a nuestro encuentro, y siempre hay lugar para esa pregunta que nos lleva más allá de nosotros mismos: Comunidad de misericordia: ¿A quién sostienes? ¿Cómo sirves? ¿Para qué alientas?

«Los ancianos soñarán...y los jóvenes tendrán visiones»

Ángel Aparicio Rodríguez

Por qué andáis diciendo: muchos de nosotros somos mayores, qué hacemos? ¿Nos resignamos a bien morir? Y vosotros, jóvenes o los menos mayores, ¿por qué andáis pensando: somos pocos, cómo cargar con el legado de las generaciones anteriores? Unos y otros, ¿por qué os quejáis: Nadie nos hace caso, para qué hablar y qué decir? Os invito a todos a no acallar el gran deseo expresado por un hombre de Dios. Un ambicioso deseo (Nm 11,29)

Sucedió hace muchos siglos. Moisés ya no era un muchacho, sino un hombre maduro, e incluso un viejo. Un día sí y otro también, el anciano caudillo tenía que soportar las quejas y las maledicciones del pueblo liberado de la esclavitud egipcia. Dios había dado a su pueblo un pan con sabor a «torta de aceite» (Nm 11,8), pero este pan no tenía la solidez del pescado que se comía en Egipto (Nm 11,15). «¿Quién nos diera carne para comer?», clamaba el pueblo entre hambriento y quejumbroso. Moisés no podía alimentar a unas seis mil personas (Nm 11,21); Dios, sí. Pero éste, en vez de carne, vertió sobre el pueblo el ardor de su cólera. «Le pareció mal a Moisés» (Nm 11,10) la airada respuesta divina.

A partir de ese momento, Moisés tiene la terrible impresión de hallarse solo entre dos frentes: por una parte el pueblo, cuyo clamor se ha tornado llanto, y por otra el Señor, que ya no es el Dios de la liberación sino de la muerte. Fue el Señor el que engendró a este pueblo; que lo lleve él en su regazo y lo alimente, sin buscar nodriza alguna (Nm 11,11-12). La reacción de Moisés llega a la desesperación, como él mismo confiesa: «Si has de tratarme así, mátame, por favor, [...] para que no vea más desventuras» (Nm 11,15). Henos aquí ante un hombre acabado: cansado, anciano y desesperado.

Cuando el Señor llamó a Moisés, le aseguró: «yo estaré contigo» (Ex 3,12). ¿Le habrá abandonado ahora? Está lleno del espíritu de Dios, y de tal manera que puede dar y repartir. Así lo hará el Señor con los setenta ancianos que fueron elegidos y acudieron a la Tienda del Encuentro: el Señor les dio parte del espíritu de Moisés, «y se pusieron a profetizar» (Nm 11,15.27). Hubo otros dos ancianos, también elegidos, que, sin acudir a la Tienda, recibieron el mismo espíritu y profetizaron en el campamento (v. 26). ¿Qué pretenden: desplazar o reemplazar al adalid del éxodo?

El fogoso Josué, puesto al tanto de lo que sucedía en el campamento, acudió presuroso con la siguiente demanda: «Mi señor Moisés, prohibeselo» (v 28).

Pero, ¿quién es Moisés para desdecir al Señor? Aunque el Señor hable «cara a cara» sólo con Moisés (Dt 34,10; Sir 45,5), éste no puede deshacer lo que Dios hace, y mucho menos si se trata de introducir al pueblo en la tierra del descanso. El gran jefe de Israel, lejos de estar celoso porque otros profetizan, acaricia un ambicioso deseo: «¡Ojalá que profetice todo el pueblo, porque el Señor le ha dado su espíritu! (Nm 11,29), respondió Moisés a Josué.

El deseo es ambicioso, pero no irrealizable. Desde este momento, y en el futuro, nunca faltará un profeta en el seno del pueblo (Dt 18,18). Herederos del espíritu de Moisés (Jl 3,1-5)

Transcurrieron unos años más. Moisés ha cumplido ciento veinte años. Antes de morir, tomó la previsión de que otro introdujera al pueblo en la tierra prometida. El elegido fue el fiel servidor Josué. El Señor estará con Josué como lo estuvo con Moisés (Dt 3,18; Js 1,5). Asistido por el Señor, Josué llegará a la tierra y la repartirá entre los hijos del pueblo. Cuando se vaya «por el camino de todo el mundo» (Js 23,14), y mueran también «los testigos de las grandes hazañas que el Señor había hecho en favor de Israel» (Jdc 2,7), la historia de Israel será una incesante oscilación entre la apostasía y la conversión. Esta historia tan suya –y tan nuestra!– no desembocó en la catástrofe de la destrucción, porque entre el pueblo y Dios se interpusieron hombre arrebatados llenos del espíritu. ¿Quién no recuerda a los Jueces?; ¿quién se ha olvidado de Samuel?; ¿quién no ha oído hablar de Elías? El nombre de este profeta significa «Mi único Dios es el Señor». Pero ¿dónde está el Dios de Elías? No, en el fuego devorador del Carmelo (1R 18,28), ni en un huracán como el del Sinaí, ni en el terremoto, sino en la suave brisa (1R 19,14), tan tenue como el espíritu, que es viento. Superados el desengaño de la vida y la desesperación (1R 19,4), con la lección recién aprendida, Elías entenderá que no está solo; otros siete mil israelitas no han doblado sus rodillas ante otros dioses. Eliseo, como los setenta ancianos, hereda dos tercios del espíritu de Elías (2R 2,15; cf. Sir 48,13). Las palabras y milagros de este profeta proclaman lo que su nombre significa: «Mi Dios es salvador». El desmesurado deseo de Moisés no se ha perdido en el olvido.

Siglo tras siglo, el Señor continuó infundiendo su espíritu en gentes de toda índole. Recuerdo a un ganadero y campesino (Amós); a un esposo engañado por su esposa (Oseas); a un hombre culto, acaso noble, y pecador como todo el pueblo (Isaías); a un jornalero (Miqueas); a un muchacho que no sabía hablar (Jeremías); a un sacerdote buen conocedor de su oficio (Ezequiel), etc. Todos ellos fueron profetas.

Uno de estos profetas, Jeremías, asistió a la demolición de Jerusalén. Vio cómo el templo, gloria de Israel, fue reducido a cenizas. Lloró amargamente el profeta la muerte de los suyos. Sus lágrimas se unieron a las de Raquel, la madre del pueblo, y a las del mismo Dios. ¿Ha terminado toda una historia de amor y de desamor al borde de la tumba? ¡Nada de eso! El hombre de dolor y de hondo sentimiento que fue Jeremías no se resigna ante la muerte. Presagia que llegarán días en los que el Señor pactará una «nueva alianza» con la casa de Israel (Jr 31,31-34). Cuando lleguen esos días, todos, chicos y grandes, conocerán al Señor (Jr 31,34).

Otro (Ezequiel), a más de mil kilómetros de distancia, ha de reprimir el llanto cuando muera su mujer, el «encanto de sus ojos», como han de hacer los

desterrados de primera hora cuando el templo sea calcinado y derruida la ciudad santa de Jerusalén (Ez 24,15-27). El dolor es intenso, y las lágrimas se congelan. «¡Qué solitaria se encuentra la Ciudad populosa!» (Lm 1,1). ¡Ni siquiera sus hijos la lloran! Aunque reine un silencio de cementerio, Ezequiel prevé la llegada de nuevos días, en los que el Señor «infundirá su espíritu» (Ez 36,27) en los huesos descarnados y dispersos, y retornarán a la vida (Ez 37,14). El antiguo deseo de Moisés no se extinguió en tiempos tan inclementes. Van pasando los años. El pueblo ya ha regresado del destierro y continúa subyugado, sin recibir el espíritu prometido. En ese momento crucial surge Joel, un profeta de profunda fe y de honda esperanza. Este hombre mantiene enhiesto el deseo de Moisés. Joel mira esperanzado hacia adelante y dice a su auditorio, que hoy somos nosotros:

*«Después de esto derramaré mi espíritu sobre todos:
vuestros hijos e hijas profetizarán,
vuestros ancianos soñarán sueños,
vuestros jóvenes verán visiones.
También sobre siervos y siervas derramaré mi espíritu aquel día.
Haré prodigios en cielo y tierra: sangre, fuego, humareda;
el sol aparecerá oscuro y la luna ensangrentada,
antes de llegar el día del Señor, grande y terrible.
Todos los que invoquen el nombre del Señor se librarán... » (Jl 3,1-5).*

Cuando llegue «el día del Señor, grande y terrible» (v 4), el espíritu de Dios será derramado sobre todos, como lluvia copiosa y mansa que empapa la tierra o como aliento divino insuflado nuevamente en todos, y todo el pueblo revivirá a la vez que profetizará.

El deseo se torna realidad (Hch 2,1ss)

El día de Pentecostés era fiesta de guardar en Israel. Ese día se celebraba la manifestación del Señor en el Sinaí (2Cr 15,10-13) y se le ofrecían las primicias de la cosecha (Nm 28,16). Hacia el año 30 d.C., la celebración de Pentecostés fue insólita. «Todos estaban reunidos en el mismo lugar» (Hch 2,1; cf. Hch 1,14.15)). Todos permanecían en oración, en comunicación con Dios, como Moisés en el Sinaí. Entre todos había una admirable armonía (1,14), y no los descontentos ni enfrentamientos que tanto abrumaron a Moisés durante la travesía del desierto.

Estaban en éstas, dispuestos a secundar las exigencias de la alianza (Ex 19,8), cuando inesperadamente irrumpió un ruido impresionante procedente del ámbito divino (Hch 2,2.6), semejante al «fuerte sonido» que retumbó en el Sinaí (Ex 19,16) o al ventarrón capaz de derribar cuanto encuentra en pie, de derrumbar toda resistencia. El espectáculo auditivo se torna inmediatamente visivo: así como el Sinaí ardía en medio del fuego (Ex 19,18), en la casa de Jerusalén aparecieron algo así como lenguas de fuego (Hch 2,3). Es decir, Dios se hace presente en la asamblea de Jerusalén, como en otros tiempos descendió ante el pueblo reunido en asamblea. Dios bajó a la casa de Jerusalén para dar cumplimientos al antiguo deseo de Moisés, mantenido a lo largo de los siglos por tantos profetas. Ha llegado el momento de que Dios escriba su ley en el corazón (Jr 31,33), de que done a su pueblo un «espíritu nuevo» (Ez 36,26),

de que se cumpla cuanto dijo Joel (3,1). Todos «se llenaron de Espíritu Santo» (Hch 2,4), que es viento, fuego, brisa, agua que empapa la tierra. Es el bautismo esperado (Lc 3,16). Llenos de Dios, todos están capacitados para profetizar (Hch 2,4b).

Una multitud heterogénea, procedente de los cuatro puntos cardinales, había subido a la Ciudad Santa con motivo de Pentecostés. El gentío es atraído por el extraño fragor y queda estupefacto porque el Espíritu actúa de traductor simultáneo. Así la confusión creada en Babel por culpa de la arrogancia humana se convierte en una lengua inteligible para toda la humanidad (Hch 2,8a.11b). Jerusalén, al fin, ha llegado a ser la madre de todos los humanos: «Todos han nacido en ella» (Sal 87,5s). «¿Qué significa esto?», se preguntan algunos (v 12b). Otros responden: «¡Están llenos de mosto!» (v. 13); son unos oradores ebrios. Pedro, nuevo Moisés y en nombre de los Once, explica el significado de lo acaecido. Ya no es el discípulo lleno de miedo que negó al Señor. Pedro comparece ante la multitud como un orador intrépido. Puesto en pie, al estilo de los griegos, dijo a la muchedumbre: «Prestad atención a mis palabras» (Hch 2,14).

Es impensable que a horas tan mañaneras (hacia las nueve de la mañana) ande por ahí un grupo de borrachos. Sencillamente ha llegado el «día grande y patente» del Señor, de un modo que Joel nunca llegó a sospechar. Comienza a ser realidad el deseo de Moisés, nunca olvidado. El Espíritu de Dios se derrama, como agua mansa y como fuego abrasador, sobre todos los que están reunidos en la misma sala, sin hacer acepción de género, de edad o de condición social. Lo acaecido en la sala pronto se extenderá al orbe entero. Todos, sean de donde sean y de la condición que sean, recibirán el Espíritu divino. «Todo el que invoque el nombre del Señor se salvará» (Hch 2,21). Así fue. Mientras Pedro hablaba en la casa del pagano Cornelio, «el Espíritu Santo cayó sobre todos los que escuchaban la palabra» (Hch 10,44) y comenzaron a profetizar. De ahora en adelante «todos los que se dejen guiar por el Espíritu son hijos de Dios» (Rm 8,14) serán profetas. Su oración, secundando el grito del Espíritu, consistirá en decir: «¡Abba, Padre!» (Gak 4,6): «Sí, querido Padre», o, si os suena con mayor afecto: «Sí, querido Papá». Todos hemos nacido en Jerusalén, la ciudad madre, y hablamos una misma lengua.

Y ahora... ¿qué?

Hoy como ayer, nuestro mundo necesita profetas. «¡Ojalá que todo el pueblo profetizara!», os diría si yo fuera Moisés. Hoy, más y mejor que ayer, es posible que todos sean profetas: el Espíritu continúa soplando, inflamando y derramándose como el agua. Hoy, en la época de la globalización, todos podemos ser ciudadanos de Jerusalén, la ciudad madre. ¡Qué belleza, qué delicia, si viviéramos todos unidos!

Nuestra sociedad nos pide que seamos testigos «de la primacía de Dios y de los bienes futuros»; que «la misma vida fraterna sea un testimonio profético» (VC 85). Nuestro testimonio tendrá una especial fuerza persuasiva si lo que anunciamos está en coherencia con lo que vivimos. Así será en la medida en que seamos capaces de examinar nuestra conducta «a la luz de la Palabra».

Han llegado los días de los que hablaba Joel. Todos –sin distinción de sexo, de edad o de condición social– hemos sido alcanzados por el Espíritu: nuestros ancianos profetizan y nuestros jóvenes tienen visiones, para anunciar al mundo entero que «Jesucristo es Señor para gloria de Dios Padre». Inducidos por nuestro testimonio, otros muchos confesarán el nombre del Señor y se salvarán. ¿No acertamos a ver el nuevo rostro que el Espíritu va diseñando en nuestra Iglesia, institutos y comunidades? ¡Miremos a María, la mujer llena del Espíritu Santo! (Lc 1,35). ¿No aceptamos que la misión es nuestro gran desafío? ¡Contemplemos a María! Corrió presurosa a la casa de Isabel, y también ésta se llenó de Espíritu Santo (Lc 1,41).

Aunque no sepamos hablar, como Jeremías; aunque seamos tan pecadores como Isaías, que nuestro empeño sea afirmar con la vida y con la palabra «Mi único Dios es el Señor», y también: «Mi Dios es salvador o liberador». Así otros muchos serán convocados en el mismo lugar, recibirán el Espíritu y se convertirán en profetas. «¡Ojalá que profetice todo el pueblo!

Europa: agonía del sesentayochismo, ¿retorno del cristianismo?

Francisco J. Contreras Peláez

The current situation of European society is still deeply marked by the aftermath of the “cultural revolution” of the 60s. This article 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.

La situación actual de la sociedad europea está aún marcada por las consecuencias de la “revolución cultural” de los 60. Este artículo examina, en primer lugar, una serie de rasgos sociales en los que dicha influencia es discernible: secularización, descenso de la natalidad, crisis de la familia, relativismo, etc. La segunda sección presenta la crisis cultural contemporánea como la fase postrera de una evolución que se inició en el siglo XVII, cuando Grocio y otros pensadores intentaron fundar una ética laica-racional (*etsi Deus non daretur*) destinada a superar a la ética cristiana tradicional. La tercera sección analiza la esencial contribución que el cristianismo podría hacer a un (todavía hipotético) renacer cultural-moral de Europa (por la vía de una ética “*veluti si Deus daretur*”), concediendo especial atención a los coloquios mantenidos por Joseph Ratzinger con Jürgen Habermas y Marcello Pera.

SINOPSIS: I) La situación cultural europea - II) Déficits de fundamentación: a) El fundamento de la moral; b) El cristianismo frente al déficit de legitimidad en el Estado de Derecho – III) Perspectivas de colaboración: a) Marcello Pera: hacia una ética *veluti si Deus daretur*; b) Jürgen Habermas: la sociedad postsecular; c) Reflexiones finales.

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

1) 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 intelectuales⁵. La Europa actual podría muy bien ser “la primera sociedad atea de la historia”

⁵ 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

(André Glucksmann)⁶; 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”⁷. Se trata de un fenómeno exclusivamente europeo, no predicable de Occidente en su totalidad: en EEUU, la religión no sólo resiste, sino que parece atravesar una fase de relanzamiento⁸; es en Europa donde 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. Daniélou⁹– 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)¹⁰.

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 religiones parecen protegidas por el imperativo de multiculturalidad y el prestigio de lo exótico: el budismo, de manera especial,

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).

⁶ 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”.

⁷ NEGRO, D., *Lo que Europa debe al cristianismo*, Unión Editorial, Madrid, 2004, p. 2.

⁸ 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 (cf. MARCO, J.M^a, *La nueva revolución americana*, Ciudadela, Madrid, 2007, p. 270).

⁹ Cf. DANIELOU, J., *El futuro de la religión*, Salamanca-C.E.U., Madrid, 1969, p. 18.

¹⁰ 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., op. cit., pp. 36-38).

parece gozar de una imagen excelente)¹¹; los desgraciados ejemplos están en la mente de todos: exposiciones fotográficas blasfemas, prohibición de belenes y villancicos en centros escolares, caso Buttiglione, etc.¹². 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”¹³. 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 continente¹⁴.

2) 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”¹⁵ (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”¹⁶ (H. Küng); “Europa, precisamente en su momento de mayor éxito, parece haberse quedado vacía por dentro”¹⁷ (J. Ratzinger [Benedicto XVI]); “estamos presenciando la quiebra de la esperanza en el marco de la cultura increíble: esta [...] sociedad se presenta hoy, no sólo como des-creída, sino también como des-esperanzada”¹⁸ (J.L. Ruiz de la Peña). La atmósfera de decadencia, de desfundamiento 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-

¹¹ Comenta Joseph RATZINGER (Benedicto XVI): “En nuestra sociedad actual, gracias a Dios, se multa a quien deshonra 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).

¹² 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., op. cit., p. 163). Sobre el “caso Buttiglione”, cf. RÉMOND, R., *Le nouvel anti-christianisme: Entretiens avec Marc Leboucher*, Desclée de Brouwer, París, 2005, p. 100.

¹³ RÉMOND, R., *Le nouvel anti-christianisme*, cit., p. 46.

¹⁴ “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” (MATTEI, R. de, “¿Una Europa gramsciana?”, *Debate Actual*, nº5 (Noviembre 2007), p. 24).

¹⁵ NEGRO, D., *Lo que Europa debe al Cristianismo*, cit., p. 2.

¹⁶ KÜNG, H., *Proyecto de una ética mundial*, Trotta, Madrid, 1992, p. 25.

¹⁷ RATZINGER, J., “Europa: sus fundamentos espirituales ...”, cit., p. 65.

¹⁸ RUIZ DE LA PEÑA, J.L., *Crisis y apología de la fe: Evangelio y nuevo milenio*, Sal Terrae, Santander, 1995.

como la mayor igualdad entre los sexos, la mayor vigilancia frente al racismo, la creciente concienciación sobre los problemas ecológicos, etc.).

3) 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 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 futuro¹⁹. Se trata, según parece, de un fenómeno característico de la fase terminal de las civilizaciones (apreciable también, por ejemplo, en el Bajo Imperio romano).

4) 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 regresión²⁰. 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 todo el período de nuestra crianza) esté pasando a convertirse en una rareza estadística en muchos países europeos²¹.

5) 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

¹⁹ “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*, nº1 (Noviembre 1996), p. 31).

²⁰ “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).

²¹ Buena exposición en FUKUYAMA, F., *La Gran Ruptura: Naturaleza humana y reconstrucción del orden social*, Ediciones B, Barcelona, 2000, pp. 52-63.

sobre el asunto²². 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 político²³, condicionador del voto de muchos ciudadanos. El poderoso movimiento pro-vida norteamericano ha conseguido triunfos²⁴ 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 doctor Bernard Nathanson²⁵, 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 EEUU: un 60% considera que la regulación actual es demasiado permisiva²⁶. 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 Europa²⁷.

6) 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)²⁸: “El hombre está ahora en 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

²² 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).

²³ Cada vez con mayor nitidez, el Partido Republicano ha ido afirmándose como el partido pro-vida, y el Demócrata como el partido pro-abortista. Cf. MARCO, J.M^a, *La nueva revolución americana*, cit., p. 288 ss.

²⁴ Vid. GEORGE, R.P., “Our National Sin”, en www.touchstonemag.com/docs/issues/14.5docs/14-5pg10.html.

²⁵ Cf. NATHANSON, B., *La mano de Dios: Autobiografía y conversión del llamado “rey del aborto”*, Palabra, Madrid, 2004.

²⁶ Encuesta CBS-New York Times, enero de 2003 (citado por MARCO, J.M^a, op. cit., p. 290).

²⁷ “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).

²⁸ “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).

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”²⁹.

7) 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 *inconmensurabilidad* 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 *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 laya³⁰.

El relativismo se ha convertido así en la nueva *Weltanschauung*, casi la nueva “religión” europea³¹. 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 dogma³².

²⁹ 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).

³⁰ Me ocupé del tema en CONTRERAS PELÁEZ, F.J., “Tres versiones del relativismo ético-cultural”, *Persona y Derecho*, vol. 38-1998, pp. 69-118.

³¹ “[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).

³² 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

Una ortodoxia tutelada por los tabúes del “lenguaje políticamente correcto”, que prohíben enfáticamente cualquier alusión a valores universales o cualquier crítica a otras culturas³³. 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.³⁴. Las mejoras 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)³⁵.

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, progreso³⁶, razón, libertad ... El pensamiento débil de la postmodernidad descrea de todas ellas: las deconstruye, las desmiente, las relativiza de mil formas. Incluso la neutralidad y la objetividad de las ciencias “duras”³⁷ –último refugio de la “verdad objetiva”- se vieron

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).

³³ “[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 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*, nº5 (Noviembre 2007), pp. 16-17).

³⁴ “[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).

³⁵ “[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).

³⁶ “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).

³⁷ “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

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 observación³⁸.

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 significante, 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)³⁹.

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 irracionalidad⁴⁰: 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)⁴¹ ... Parece así vindicada la famosa observación 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.

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).

³⁸ “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).

³⁹ “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., op. 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).

⁴⁰ “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*, nº5 (Noviembre 2007), p. 29).

⁴¹ “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).

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”⁴².

8) 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 masoquista⁴³. La visión del mundo y 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)⁴⁴. 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”⁴⁵, etc.). Pascal Bruckner ha dedicado

⁴² SLOTERDIJK, P., *Eurotaoísmo*, Seix Barral, Barcelona, 2001, p. 237 [citado por NEGRO, D., op. cit., p. 123].

⁴³ “¿[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 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).

⁴⁴ “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).

⁴⁵ 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.

recientemente una interesante obra a la cuestión: “El mundo entero nos odia y lo merecemos sobradamente: tal es la convicción de una mayoría de europeos”⁴⁶; “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”⁴⁷.

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 cultura⁴⁸. En una ciudad española apareció la 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)⁴⁹; el 11-S consistió en una “legítima” venganza contra EEUU, que “ha matado de pobreza a decenas de millones de personas” (Dario Fò)⁵⁰; el derribo del World Trade Center fue “la mayor obra de arte imaginable en todo el cosmos” (Karlheinz Stockhausen)⁵¹ ...

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 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., op. 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).

⁴⁶ 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 ...” (op. cit., p. 50).

⁴⁷ BRUCKNER, P., op. cit., pp. 14-15. BRUCKNER rechaza, desde luego, esta autonegación patológica y desmesurada.

⁴⁸ “[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).

⁴⁹ Declaraciones a *Le Monde*, 3-11-2001 (citado por ALONSO, M., op. cit., p. 52).

⁵⁰ Citado en BAWER, B., *Mientras Europa duerme*, cit., p. 135.

⁵¹ 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., op. cit., p. 136).

9) Pacifismo buenista: Gran parte de los factores anteriores (hedonismo, rechazo del “principio de realidad”, relativismo, autodenigración 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.)⁵².

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 preocupante⁵³. Muchos europeos han adoptado la estrategia del avestruz⁵⁴ 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, 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)⁵⁵. Europa no toma nota: según encuestas realizadas en 2002, una mayoría de europeos

⁵² 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 EEUU: “a los europeos 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., *op. cit.*, p. 84). Se deja que sea EEUU 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 EEUU, 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. (Cf. 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).

⁵³ “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).

⁵⁴ “[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).

⁵⁵ 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

consideraba que la mayor amenaza para la paz mundial procedía de ... ¡Israel y Estados Unidos!⁵⁶.

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?⁵⁷ ¿Por la Política Agraria Común? Desde luego, nadie está dispuesto a “morir por [el acuerdo de] Niza”⁵⁸, señala lúcidamente Habermas.

10) Artes a la deriva: El frente *estético*, finalmente, podría proporcionar también señales de desfundamiento civilizacional. Desde comienzos del siglo XX, la música “seria” (atonal de Schönberg en adelante, sin armonía ni melodía), la arquitectura racionalista (*Bauhaus*, Le

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 beneficiosa” (PERA, M., op. cit., pp. 46-47). Sobre el tema, cf. DE LA RIVIÈRE, L., “El antioccidentalismo, opio del mundo islámico”, *Revista Internacional de Pensamiento Político*, nº3 (2007); LEWIS, B., *La crisis del Islam: Guerra santa y terrorismo*, Ediciones B, Barcelona, 2003; KEPEL, G., *Fitna: Guerra en el corazón del Islam*, Paidós, Barcelona, 2004.

⁵⁶ “Los europeos parecían habitar otro universo mental [que los norteamericanos], un universo en el que EEUU 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, cf. LAKS ADLER, D., “La judeofobia en los medios de comunicación europeos”, en VVAA, *En defensa de Israel*, Certeza, Zaragoza, 2004, p. 146 ss.).

⁵⁷ “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]).

⁵⁸ 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 predisposto, 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., op. 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., op. 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.

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 convulsa”⁵⁹ 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”, confundiéndolas 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 contemporáneo⁶⁰. 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 Défense⁶¹ o los HLM de las *banlieues*⁶², 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?”⁶³.

II) Déficits de fundamentación

a) El fundamento de la moral

En esta segunda parte exploraremos posibles vías de salida para la situación diagnosticada en la primera, tomando como hilo de conductor los interesantes debates sostenidos entre 2001 y 2004 por Joseph Ratzinger con Jürgen Habermas y Marcello Pera; comprobaremos cómo podría estar

⁵⁹ “[Au XXe siècle] La beauté sera convulsive ou ne sera pas” (André Breton).

⁶⁰ “Duchamp’s Urinal Tops Art Survey”, BBC News World Edition, 1-12-2004 (<http://news.bbc.co.uk/2/hi/entertainment/4059997.stm>).

⁶¹ 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*).

⁶² “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 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., op. cit., pp. 117-118).

⁶³ WOODS, TH.E., *Cómo la Iglesia construyó la civilización occidental*, Ciudadela, Madrid, 2007, p. 266.

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- que Dios no existe o que no se ocupa de los asuntos humanos”. Desangrada 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 *etsi Deus non daretur* [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”⁶⁴. 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 capacidades⁶⁵; sólo eliminando definitivamente a Dios podrá el hombre alcanzar su estatura plena⁶⁶. Ludwig 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”⁶⁷.

⁶⁴ Vid. RUIZ DE LA PEÑA, J.L., *Crisis y apología de la fe*, cit., p. 212 ss.

⁶⁵ 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*).

⁶⁶ 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*, Anthropos, Barcelona, 1990, pp. 18 y 100).

⁶⁷ FEUERBACH, L., *La esencia del cristianismo*, Sígueme, Salamanca, 1975, pp. 41 y 300.

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 [...]”⁶⁸. 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?”⁶⁹. 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*”⁷⁰.

Que la muerte de Dios fuese a acarrear –Nietzsche *dixit*– “el hundimiento de toda la moral europea”, era por supuesto algo que no habían previsto los campeones de la secularización⁷¹. 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 tradicional⁷². 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.]”⁷³. Así, la “moral victoriana” –arquetipo de puritanismo, sobre todo en cuestiones sexuales– floreció en un país ya muy

⁶⁸ “... 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).

⁶⁹ NIETZSCHE, F., *La gaya ciencia*, III, 125, cit., p. 138.

⁷⁰ Vid. nota 1.

⁷¹ “En aquella época se pensó que eso [la ética *etsi Deus non daretur*] 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).

⁷² “[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).

⁷³ RÉMOND, R., *Le nouvel anti-christianisme*, cit., p. 19.

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 prometeica): 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)⁷⁴. 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”⁷⁵; “actualmente sólo se puede pensar en el vacío dejado por el hombre desaparecido”⁷⁶.

De algún modo, es la consecuencia lógica de los sucesivos “destronamientos”⁷⁷ 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 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)⁷⁸. La psicología conductista, la antropología fisicalista, la sociobiología, las teorías sobre la inteligencia artificial ... todos parecen confluir en la capitidisminución de la humanidad, la *cuantitativización* (y la consiguiente explicabilidad en términos estrictamente físicos y materiales) de cualesquiera atributos *cualitativos* que parecieran distinguirnos: “la

⁷⁴ Cf. LEWIS, C.S., *The Abolition of Man* [1943], HarperOne, Londres, 2001.

⁷⁵ FOUCAULT, M., *Las palabras y las cosas*, Siglo XXI, México, 1971, p. 333.

⁷⁶ “[...] 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).

⁷⁷ 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).

⁷⁸ “[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). Cf. 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.

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”⁷⁹. El materialista moderno – ese tipo de “sabio aquejado de estupidez afectiva” (Unamuno)⁸⁰, del que Blaise Pascal dijo que “es el peor tipo de hombre que conozco”⁸¹- 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)⁸²; “nuestra capacidad para elegir qué somos y qué hacemos [...] puede que sea sólo una ilusión” (Stephen Hawking)⁸³; “niego rotundamente que exista la libertad” (B.F. Skinner)⁸⁴; “nuestra libertad es solamente un autoengaño” (E.O. Wilson)⁸⁵ ... “Quien crea en una antropología fiscalista –sintetiza Ruiz de la Peña- debe tener el coraje de descreer de la libertad y afiliarse al fatalismo determinista”⁸⁶.

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 espejismo⁸⁷. Eticamente, las 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

⁷⁹ 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” (op. cit., pp. 156-157).

⁸⁰ “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).

⁸¹ “¿Pretenden regocijarnos al decir que tienen nuestra alma por un poco de viento y de humo, y decírnoslo 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 apesumbradamente, 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).

⁸² PLANCK, M., *Kausalgesetz und Willensfreiheit*, Julius Springer, Berlín, 1923, p. 6.

⁸³ HAWKING, S., *Historia del tiempo: Del Big Bang a los agujeros negros*, Crítica, Barcelona, 1988, cap. XII.

⁸⁴ SKINNER, B.F., *Walden Dos*, Barcelona, 1968, p. 286.

⁸⁵ WILSON, E.O., *Sobre la naturaleza humana*, México, 1980, p. 108.

⁸⁶ RUIZ DE LA PEÑA, J.L., *Crisis y apología de la fe*, cit., p. 208 (he tomado de este libro las cuatro citas anteriores).

⁸⁷ “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 liberar. 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).

alguna?⁸⁸ (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 cansinas⁸⁹ – “velo de ignorancia”, “regla *maximin*”, “situación 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”⁹⁰. 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 fiscalista y/o “emergentista”, evolución de las especies, psicología conductista, etc.) va a ir dibujando

⁸⁸ “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).

⁸⁹ *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 apologetica que ya aburre, agobia, con tanto y tan reiterado civilismo, dialogismo y consensualismo prático: 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 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) ...

⁹⁰ KANT, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* [1785], trad. de M. García Morente, Espasa-Calpe, Madrid, 1981, p. 85.

cada vez con mayor precisión –como vimos antes- una imagen del hombre que reduce a éste a “cosa”, a autómeta, a mecanismo especialmente complejo⁹¹.

Ante la pregunta “¿por qué ser bueno cuando ello no redonda 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 acarrea perjuicios y contradicciones, [...] no tengo una respuesta”)⁹². 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 cristiana⁹³. El hombre merece respeto incondicional porque ha sido creado por Dios⁹⁴: “Sólo un Absoluto puede contagiarse 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)⁹⁵; “sólo lo incondicionado puede obligar incondicionalmente”⁹⁶ (Hans Küng); “la insistencia en el hecho de que cada persona es única, pues posee un alma inmortal”⁹⁷ confiere –

⁹¹ “[D]esde el momento en que las imágenes religiosas del hombre [...] han sido prácticamente destruidas, el hombre se ha convertido en cosa y materia. [...] 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).

⁹² FREUD, S., “Carta a J.J. Putnam, 8-07-1915” (citado por KÜNG, H., *Proyecto de una ética mundial*, cit. p. 64).

⁹³ “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).

⁹⁴ “[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).

⁹⁵ RUIZ DE LA PEÑA, J.L., *Crisis y apología ...*, cit., pp. 228 y 295.

⁹⁶ “[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).

⁹⁷ WOODS, TH.E., *Cómo la Iglesia construyó ...*, cit., p. 249.

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 (cf. Gn 4, 10) porque el hombre ha sido creado a su imagen”⁹⁸.

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 Libertad⁹⁹. La libertad humana no aparece ya como una anomalía inexplicable en la periferia de un cosmos aherrojado por el determinismo: Dios, racional y libre, puede crear espíritus racionales y libres¹⁰⁰. 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 divino¹⁰¹: Dios es la “libertad fontal, creativa y productora de libertades creadas”¹⁰²; Dios ha deseado interlocutores y colaboradores conscientes, capaces de cooperar libremente en la Creación (y también capaces de denegar dicha colaboración)¹⁰³. 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 antropología¹⁰⁴.

La ética cristiana garantiza, pues, un “qué” y un “por qué” a la obligación moral. Ambos son importantes, pues, en contra de lo que pretende cierto pragmatismo antifundacionalista¹⁰⁵ – 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

⁹⁸ RATZINGER, J., “El derecho a la vida y Europa”, en *El cristiano y la crisis ...*, cit., p. 55.

⁹⁹ “[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).

¹⁰⁰ “[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.).

¹⁰¹ Bernard Groethuysen mostró convincentemente cómo la personalidad (la condición de “persona” predicable del hombre) depende decisivamente de la idea de un Dios personal: cf. GROETHUYSEN, B., *Antropología filosófica*, Losada, Buenos Aires, 1951.

¹⁰² RUIZ DE LA PEÑA, J.L., *Crisis y apología ...*, cit., p. 152.

¹⁰³ “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” (op. cit., p. 299).

¹⁰⁴ Vid. RUIZ DE LA PEÑA, J.L., *Imagen de Dios*, cit., p. 154 ss.

¹⁰⁵ 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).

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"¹⁰⁶.

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"¹⁰⁷: 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 Romanos: "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 librá 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"¹⁰⁸. 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 de El el suplemento de energía moral que le permitirá triunfar allí donde no llegarían sus pobres fuerzas naturales.

b) 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

¹⁰⁶106 "[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., op. cit., pp. 222-223).

¹⁰⁷ RUIZ DE LA PEÑA, J.L., *Crisis y apología ...*, cit., p. 224.

¹⁰⁸ SCHILLEBEECKX, E., *Jesús en nuestra cultura*, Sígueme, Salamanca, 1987, p. 67 ss. [citado por RUIZ DE LA PEÑA, J.L., op. cit., p. 226].

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 necesariamente una reconversión fulminante de todos los europeos al cristianismo¹⁰⁹- 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?”¹¹⁰; ¿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]”¹¹¹. 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”¹¹².

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 ...)¹¹³. En principio, “el Derecho puede tener cualquier contenido” (Kelsen)¹¹⁴.

¹⁰⁹ Aunque éste es un objetivo al que, lógicamente, la Iglesia no debe dejar de aspirar.

¹¹⁰ 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.

¹¹¹ 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).

¹¹² 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 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).

¹¹³ “[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

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)¹¹⁵. La trágica experiencia 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”¹¹⁶; 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)¹¹⁷ 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 fundamentales tienen que ser redactadas por alguien, las constituciones son reformables, los Tribunales Constitucionales son falibles e influenciables (¡si lo sabremos en España!) ...

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).

¹¹⁴ “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).

¹¹⁵ Gustav Radbruch acusó al positivismo jurídico de haber favorecido la generalización de una actitud de acatamiento automático de la *Gesetz als Gesetz*: “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).

¹¹⁶ ZAGREBELSKY, G., *El Derecho dúctil: ley, derechos, justicia*, Trotta, Madrid, 1995, p. 65.

¹¹⁷ “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).

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”¹¹⁸. 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 democrático¹¹⁹. 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 son capaces, por su propia lógica, de “dar razón” de por qué los europeos deberían ser tolerantes y civilizados”¹²⁰. No es ningún descubrimiento: desde el principio hubo autores que estimaron que el Estado liberal¹²¹ y la economía libre¹²² 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”¹²³; y John Adams (segundo presidente de los EEUU) afirmó que la Constitución norteamericana “está hecha sólo para un pueblo moral y religioso”¹²⁴.

¹¹⁸ HABERMAS, J., “Posicionamiento en la discusión sobre las bases morales ...”, cit.

¹¹⁹ 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.).

¹²⁰ WEIGEL, G., *Política sin Dios: Europa y América, el cubo y la catedral*, Cristiandad, Madrid, 2005, p. 117.

¹²¹ “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., op. cit., p. 127).

¹²² 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).

¹²³ “[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

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)¹²⁵. 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 equivocadas¹²⁶. Pero ese malentendido fue por fin afortunadamente superado en el Concilio Vaticano II: la Iglesia asume ya desde hace 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 perdido 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.)¹²⁷.

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*, nº5 (Noviembre 2007), p. 32).

¹²⁴ 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 [...]” (op. cit., p. 106).

¹²⁵ 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.

¹²⁶ 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 repugnaré ver 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).

¹²⁷ “[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 Thuận, 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).

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”)¹²⁸- sustentadas por los diversos ciudadanos¹²⁹. 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)¹³⁰ 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”¹³¹. 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 omnicomprensivas, 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 omnicomprensivas. La situación ideal, según Rawls, sería un “consenso entrecruzado [*overlapping consensus*]” entre las diversas doctrinas omnicomprensivas (cosa distinta de un mero *modus 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 omnicomprensiva* (de su propia religión) razones para cumplir las reglas políticas “laicas”: “en el consenso entrecruzado

¹²⁸ “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).

¹²⁹ “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).

¹³⁰ “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., op. cit., pp. 68-69).

¹³¹ RAWLS, J., op. cit., p. 15.

[...] la aceptación de la concepción política [...] descansa en el conjunto de razones determinadas por la doctrina comprensiva afirmada por cada ciudadano”¹³².

En definitiva, en Rawls y Habermas encontramos conclusiones parecidas: el Estado liberal *necesita* a las religiones¹³³; las creencias religiosas ayudan a los ciudadanos a asumir sus responsabilidades cívicas (y, por tanto, deben ser contempladas con ojos favorables por el Estado)¹³⁴; en una sociedad totalmente agnóstica (como empieza a serlo la europea), la misma sostenibilidad de la democracia puede verse amenazada¹³⁵. 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”¹³⁶.

III) 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.

¹³² RAWLS, J., op. 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).

¹³³ 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.

¹³⁴ 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 que hacen a los motivos y actitudes deseadas, es decir, a motivos y actitudes que vienen bien a todos” (HABERMAS, J., “Posicionamiento ...”, cit.).

¹³⁵ “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).

¹³⁶ HABERMAS, J., “Posicionamiento en la discusión ...”, cit.

a) 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 culturales 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 religiosas¹³⁷ (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 continente¹³⁸. 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”)¹³⁹: “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”¹⁴⁰; “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”¹⁴¹.

¹³⁷ “[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).

¹³⁸ Vid. explicación en RATZINGER, J., “Europa: sus fundamentos espirituales”, cit., pp. 66-67.

¹³⁹ Vid. RATZINGER, J., *La sal de la tierra: Cristianismo e Iglesia Católica ante el nuevo milenio*, Palabra, Madrid, 1998 (especialmente pp. 252 ss.).

¹⁴⁰ RATZINGER, J., “Europa: sus fundamentos espirituales”, cit., p. 77.

¹⁴¹ RATZINGER, J., “La crisis de las culturas”, en *El cristiano en la crisis de Europa*, cit., p. 47.

Es sorprendente con qué rotundidad llega Marcello Pera por sus propios pasos –partiendo de una posición agnóstica- a una conclusión muy similar¹⁴². Todos los valores europeos –libertad, dignidad, igualdad de los sexos, separación Iglesia-Estado, etc.- proceden en último extremo de semillas cristianas¹⁴³. 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)¹⁴⁴. Pero la experiencia ha 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. Pera está proponiendo de algún modo volver al punto de partida de la secularización: si Grocio defendió hace casi cuatro siglos una ética *etsi Deus non daretur* (“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 “merezamos que Dios exista” (“y si la nada nos está reservada –observaba el Sénancour citado por Unamuno- hagamos que resulte una injusticia” ...) ¹⁴⁵. 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

¹⁴² “¿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).

¹⁴³ “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).

¹⁴⁴ 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).

¹⁴⁵ “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 [cf. p. 59]).

práctica”)¹⁴⁶, de Albert Camus, además 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”]¹⁴⁷.

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”¹⁴⁸.

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 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)”¹⁴⁹. “Es, por tanto, una “religión cristiana no confesional” lo que yo estoy sugiriendo”¹⁵⁰.

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 [*etsi Deus non daretur*] 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”¹⁵¹. Ratzinger vislumbra un “cinturón” de

¹⁴⁶ 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.

¹⁴⁷ PERA, M., “Introducción”, cit., pp. 17-18.

¹⁴⁸ 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., op. cit., p. 20).

¹⁴⁹ PERA, M., “Carta a Joseph Ratzinger”, cit., p. 93.

¹⁵⁰ PERA, M., “Carta a Joseph Ratzinger”, cit., p. 94.

¹⁵¹ RATZINGER, J., “La crisis de las culturas”, cit., p. 47.

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 naufragos 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 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”¹⁵².

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”¹⁵³. 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”¹⁵⁴.

b) 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

¹⁵² RATZINGER, J., “Carta a Marcello Pera”, cit., pp. 117-118.

¹⁵³ RATZINGER, J., “Carta a Marcello Pera”, cit., pp. 116-117.

¹⁵⁴ RATZINGER, J., “Carta a Marcello Pera”, cit., p. 119.

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-filosófico*¹⁵⁵. 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”¹⁵⁶. 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 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 [...]”¹⁵⁷. 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 omnicomprensiva)¹⁵⁸.

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

¹⁵⁵ “[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.).

¹⁵⁶ 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).

¹⁵⁷ 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

¹⁵⁸ 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.).

visión del mundo muy concreta (materialista, atea), al tiempo que margina como públicamente insostenible cualquier opinión o argumento de inspiración religiosa¹⁵⁹: “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”¹⁶⁰. 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”¹⁶¹.

Tomemos la *vexata quaestio* por antonomasia: el aborto (la misma que utiliza Habermas como ejemplo, por lo demás)¹⁶². 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

¹⁵⁹ 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).

¹⁶⁰ HABERMAS, J., “Fe y saber”, cit.

¹⁶¹ 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.).

¹⁶² “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 ...”). Cf. sus consideraciones sobre “la controversia acerca de cómo habérselas con los embriones humanos” (HABERMAS, J., “Fe y saber”, cit.).

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 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”¹⁶³ (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]”¹⁶⁴. 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 cosmovisiones 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 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”¹⁶⁵.

¹⁶³ HABERMAS, J., “Fe y saber”, cit.

¹⁶⁴ 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” (*ibidem*).

¹⁶⁵ 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” (*ibidem*). 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.

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”¹⁶⁶; “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 experimentado 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”¹⁶⁷.

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”¹⁶⁸. 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”¹⁶⁹. Dios tiene que existir, pues las víctimas inocentes merecen Alguien que las consuele.

¹⁶⁶ 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” (*ibidem*).

¹⁶⁷ HABERMAS, J., “Posicionamiento en la discusión ...”, cit.

¹⁶⁸ HABERMAS, J., “Fe y saber”, cit.

¹⁶⁹ 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

c) 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 fundamental¹⁷⁰. 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 histórica¹⁷¹, recordando siempre que “el cristianismo es la religión del Logos”¹⁷² 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

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 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*, nº123, 5-07-2001, p. 6).

¹⁷⁰ “¿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).

¹⁷¹ “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).

¹⁷² “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., op. cit., p. 45).

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 rebelión adopta a veces la forma de una reaproximación al cristianismo¹⁷³. 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 penaliza¹⁷⁴. Weigel habla de un próximo y deseable relevo 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 encuentros¹⁷⁵.

¹⁷³ “[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).

¹⁷⁴ Resulta del máximo interés el fenómeno creciente de los “nuevos fieles [*new faithful*]” en EEUU: jóvenes de entre 18 y 35 años –hijos de “sesentayochistas”- que han retornado al cristianismo católico o protestante (y no en sus versiones más descafeínadas 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 U.C.L.A., 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 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).

¹⁷⁵ “[H]abrà 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

- **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, Monnet, 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 1939-45¹⁷⁶. 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)¹⁷⁷ 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)¹⁷⁸; las “manifestaciones de los lunes” en Leipzig (antesala de la “caída del Muro”) partieron de iglesias luteranas; el arresto y tortura del pastor protestante Laszlo Tókes fue el detonante de la rebelión contra Ceausescu; el disidente más emblemático e influyente (Solzhenitsyn) es un devoto cristiano ortodoxo, etc. Si Juan Pablo II es tan odiado aún por cierta

las fuentes más profundas de su civilización” (WEIGEL, G., op. 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”.

¹⁷⁶ “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).

¹⁷⁷ “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”, cf. GARTON ASH, T., *We, the people*, Penguin, Londres, 1999.

¹⁷⁸ 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.

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?”)¹⁷⁹. 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 todo¹⁸⁰.

- **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, *pseudoreligiosa*). 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 postcristiano*. Sayyid Qutb (el padre del fundamentalismo islámico moderno) publica sus primeros escritos tras una estancia en EEUU, de la que sale escandalizado por (lo que él entendió como) la irreligiosidad, el materialismo y el libertinaje sexual de aquella sociedad¹⁸¹. Desde entonces, el desprecio (mezcla de temor y odio)

¹⁷⁹ ““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 praevalerunt”: <http://personal5.iddeo.es/magolmo/>

¹⁸⁰ “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 (Antiguo Régimen, alianza Trono-Altar, etc.); 1989 significaría: el cristianismo, reconciliado con su esencia, como fuerza liberadora ... ¡y victoriosa!

¹⁸¹ Qutb permaneció en EEUU 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

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 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 intercivilizacional¹⁸². 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 religiosas¹⁸³. 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: “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”¹⁸⁴.

sentimiento religioso” (LEWIS, B., *La crisis del Islam: Guerra santa y terrorismo*, Ediciones B, Barcelona, 2003, P. 95).

¹⁸² “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).

¹⁸³ “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 interactuarán, 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., op. cit., p. 112).

¹⁸⁴ 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.