

## El Rapto de Europa Europa y la Cuaresma



El Preámbulo de la Constitución sometida a la ratificación popular dice lo siguiente: “Conscientes de que Europa es un continente portador de civilización, de que sus habitantes, llegados en sucesivas oleadas desde los tiempos más remotos, han venido desarrollando los valores que sustentan el humanismo: la igualdad de las personas, la libertad y el respeto a la razón. Con la inspiración de las herencias culturales, religiosas y humanistas de Europa, cuyos valores, aún presentes en su patrimonio, han hecho arraigar en la vida de la sociedad el lugar primordial de la persona y de sus derechos inviolables e inalienables, así como el respeto del Derecho...”

Esta formulación elude intencionadamente toda referencia expresa al cristianismo. De modo implícito puede verse incluido en la alusión a las tradiciones religiosas. Este silencio resulta más llamativo si tenemos en cuenta tres datos: a) se han rechazado propuestas concretas y directas que solicitaban una mención expresa; b) no se puede negar la sensación de marginación ya que sí se hace mención laudatoria de la democracia griega (que no se puede identificar sin más con la praxis democrática actual) y a la ideología ilustrada (que no está libre de denuncias y acusaciones por parte de la filosofía actual); c) en otros textos constitucionales europeos se encuentran referencias expresas al cristianismo, lo cual significa que se dan precedentes y analogías en que podía haberse apoyado un reconocimiento expreso del cristianismo. En el articulado de la Constitución se acepta el papel social de las Iglesias. Pero se ha procurado silenciar el hecho cristiano entre los factores y elementos que identifican a Europa. ¿Qué hacer?

# ÍNDICE

1. Retiro .....3-14
2. Formación.....5-24
3. Comunicación.....25-29
4. El anaquel.....30-68

**Revista fundada en el 2000**

**Edita y dirige:**

**Inspectoría Salesiana "Santiago el Mayor"**

**Avda. de Antibióticos, 126**

**Apdo. 425**

**24080 LEÓN**

**Tfno.: 987 203712 Fax: 987 259254**

**e-mail: [formacion@salesianos-leon.com](mailto:formacion@salesianos-leon.com)**

**Maqueta y coordina: José Luis Guzón.**

**Redacción: Segundo Cousido y Mateo González**

**Depósito Legal: LE 1436-2002**

**ISSN 1695-3681**

# RETIRO

Roberto Cortés

## Escuchar nuestra historia . . . para escuchar a Dios

*«Noli foras ire, in te redi, in interiore homine habitat veritas»*

*"No salgas fuera de ti; vuelve sobre ti, en el interior del hombre reside la verdad"<sup>1</sup>*

Imbuidos por el espíritu de la época los cristianos de hoy día nos podemos preguntar: ¿Dónde está Dios? ¿Qué *pistas* puedo tener para saber qué me pide Dios? La respuesta no es nueva: lee la Escritura y tu conciencia: «¿No sabéis que sois templo de Dios, y que el Espíritu de Dios mora en vosotros?» (1Cor 3, 16).

Las líneas que se presentan a continuación quieren ser un breve recuerdo de algo bien sabido por todos y recogido en un nuestras constituciones: «La Palabra escuchada con fe es, para nosotros, fuente de vida espiritual, alimento para la oración, luz para conocer la voluntad de Dios en los acontecimientos y fuerza para vivir con fidelidad nuestra vocación»<sup>2</sup>. Pero, para poder escuchar la Palabra, para “preparar el terreno”, tenemos que leer también nuestra vida, nuestra historia, nuestra conciencia.

Según la tradición de la Iglesia un modo concreto de preparar el camino al Señor, de disponer nuestro entendimiento, nuestra voluntad y nuestro corazón para acoger la Palabra es el examen de conciencia.

La propuesta de examen de conciencia que se presenta quiere ser una propuesta “en salesiano” e inspirada en la experiencia de Emaús: Ellos, yendo de camino, se dejan interpelar por el Señor sobre lo que están viviendo y, en ese dejarse interpelar sobre *lo que ha pasado*, descubren cómo el Señor les pide que rehagan su camino para volver a la comunidad.

La tesis de fondo –si es que hay tal tesis– es bien sencilla: para poder escuchar y acoger la Palabra de Dios tenemos que escuchar y acoger nuestra propia palabra, nuestra vida, nuestra historia... El modo concreto de reconocer y acoger esta *historia de Dios en nuestra vida* es el examen de conciencia.

*«No tenemos en nuestras manos  
las soluciones para los problemas del mundo,  
pero, frente a los problemas del mundo,  
tenemos nuestras manos.  
Cuando el Dios de la historia venga,  
nos mirará las manos».*  
(Mamerto Menapace)

<sup>1</sup> Aurelius Augustinus: *De Vera Religione*, 39, 72.

<sup>2</sup> *Constituciones SDB*. 87

## Un modo concreto de leer el Evangelio . . . y nuestra vida

«Entre nosotros, salesianos, es convicción firme que, aunque “el Evangelio es único e idéntico para todos”, existe “una lectura salesiana del Evangelio, y de ella nace una forma salesiana de vivirlo”<sup>3</sup>. Desde esta convicción de estar llamados, dentro de la Iglesia, a encarnar un estilo concreto de vida como proyecto de Dios –el carisma salesiano– nuestras constituciones afirman que vivimos “un camino que conduce al Amor”, que «nuestra regla viviente es Jesucristo, el Salvador anunciado en el Evangelio, que hoy vive en la Iglesia y en el mundo, y a quien nosotros descubrimos presente en Don Bosco, que entregó su vida a los jóvenes»<sup>4</sup>.

Si hay un modo concreto de leer el Evangelio cabe esperar que también los indicadores que hablen de la adecuación de nuestra vida con la Verdad que descubrimos en el Evangelio sean específicos de esta lectura creyente de la Palabra y de la realidad.

Estamos llamados a responder al Amor de Jesús, el Hijo del Padre, que nos ha llamado a seguirlo más de cerca y que nos conduce –si nosotros nos dejamos conducir–, al Amor por medio del Espíritu Santo, que es luz y fuerza<sup>5</sup>. Éste es el problema de fondo de nuestro crecimiento espiritual: Fiarse de Dios. Dios, que siempre es fiel, nunca falla. Su Espíritu nos asiste... si nos dejamos conducir por Él.

Ninguno de nosotros, libre y voluntariamente, pone resistencias a la acción de Dios en su vida. Vivimos en una sociedad y en una cultura que, sin ser ni mejor ni peor que la que vivieron nuestros antepasados, deja sus huellas en nosotros. «Inmersos en el mundo –nos recuerda el Rector Mayor–, nos vemos frecuentemente tentados por ídolos y sabemos que necesitamos oír constantemente la palabra de Dios, de convertirnos a sus exigencias”<sup>6</sup>. ¿Cómo saber si, con nuestras obras, estamos escuchando esa Palabra que Dios nos dirige a cada uno al oído para que, dóciles a Su Espíritu, seamos signos y portadores de su Amor a los hombres y mujeres que viven a nuestro lado, y especialmente a los que más nos necesitan?<sup>7</sup>

En la tradición cristiana tenemos elementos que siempre han sido válidos a la hora de consolidar este crecimiento espiritual: la oración personal como encuentro interpersonal con el Señor en el que, sin necesidad de disimulos, nos ponemos ante Él con lo que somos y tenemos; la oración comunitaria como lugar de encuentro con una comunidad que se convierte para nosotros en referente de la Palabra de Dios y de su modo concreto de encarnarse aquí y ahora; la oración mental como un tiempo privilegiado para «tratar de amistad estando muchas veces tratando a solas con quien sabemos nos ama»<sup>8</sup>... y el examen de conciencia

---

<sup>3</sup> Don Pascual Chávez en “La Palabra de Dios y la Vida salesiana hoy”... en alusión a El Proyecto de vida de los Salesianos de Don Bosco, p. 186

<sup>4</sup> Constituciones SDB. 196.

<sup>5</sup> Constituciones SDB. 24.

<sup>6</sup> CG 21, 15. Pero esto no quiere decir que nos tengamos que plegar a las exigencias del mundo: «Así que hermanos, os ruego por las misericordias de Dios, que presentéis vuestros cuerpos en sacrificio vivo, santo, agradable a Dios, que es vuestro culto racional. No os conforméis a este siglo, sino transformaos por medio de la renovación de vuestro entendimiento para que comprobéis cuál sea la buena voluntad de Dios, agradable y perfecta”. (Rm 12 1-2)

<sup>7</sup> Cfr. Constituciones SDB. 2

<sup>8</sup> Vida de Santa Teresa 8,5

como camino necesario para en crecimiento interior. «Encontrar las huellas de Dios en lo cotidiano, darse cuenta de su presencia y de su acción en lo que sucede durante el día, es la meta del examen y su mejor fruto. “Un examen de conciencia así nos lleva a descubrir los significados y el sentido de lo vivido. Por este motivo [*el examen de conciencia bien hecho*], procede de la escucha de Dios que nos habla a través de las personas, los encuentros, los acontecimientos, la historia”<sup>9</sup>.

### **El examen de conciencia**

Ahora bien, cuando uno habla del examen de conciencia, ¿de qué está hablando? Se trata de examinar lo que la conciencia conoce... para descubrir en ella la presencia de Dios.

El examen de conciencia ni es, ni puede ser, un ejercicio derrotista encaminado a descubrir cuán malos somos y cuán faltos estamos de conversión. Un Dios tal que al ponernos en su presencia nos hiciera sentirnos malos, impuros, condenados... no sería un Dios digno de ser amado. El Dios de Abraham es un Dios de promesas, el Dios de Moisés es un Dios de liberación, el Dios de Jesús de Nazaret es un Dios de Amor incondicional... y por eso, al ponernos en la presencia del Señor para examinar nuestra conciencia lo primero que tenemos que gustar y gozar es su Amor por cada uno de nosotros, su amor por mi.

### **El contenido de nuestro examen: nuestras manos abiertas.**

Si estamos hastiados de *examinarnos* quizá no sea por culpa de quien nos examina, sino por culpa de quienes, ante un examen de amor<sup>10</sup>, vamos con las manos cargadas de obras de rencor, de dejadez, de desconfianza... en lugar de presentarnos ante el Señor con la misma ilusión que lo hicimos la primera vez que dimos de comer a un hambriento, acogimos en nuestro casa y/o en nuestro corazón a un “*sin techo*”, vestimos de amor a quien vagaba por la vida con sus ropas rasgadas por la indiferencia, o dijimos con amor y ternura una palabra amable a quien se sentía solo, explotado, deprimido...

Mirar nuestras manos... descubrir en ellas las obras de amor que hemos sembrado a lo largo de la jornada... Esa es la clave del examen de conciencia. Y si somos realistas, al mirar el contenido de nuestras manos nos daremos cuenta que hay huecos en ellas, que a lo largo de la jornada hay hermanos –en el sentido más amplio de la palabra– a los que no hemos hecho llegar aquello que profesamos: ser signos –testigos– que hablen del Amor que Dios tiene a los hombres.

Y entonces, con nuestras manos “a medio llenar” miraremos al Padre y Él, con una sonrisa paternal –es decir, llena de amor, de cariño y de comprensión– nos dirá: ¿y los que faltan?

Dios no nos echará en cara lo que dejamos por hacer. Él sencillamente se entristecerá y nosotros notaremos en su rostro amoroso cómo nuestras traiciones

---

<sup>9</sup> Don Pascual Chávez en “La Palabra de Dios y la Vida salesiana hoy”... [*La cursiva es un añadido*].

<sup>10</sup> Y quien tenga dudas de ello que repase cuáles son los contenidos de juicio final.

al amor a los hermanos nos indican que aún nos queda mucho por avanzar en ese camino que nos conduce al Amor. Y entonces, sólo entonces, surgirá en nosotros una respuesta amorosa que diga: «*Ya sé que Tú no me lo exiges pero mañana intentaré no fallarte*».

### **La respuesta de Dios**

Y también, con nuestras manos “a medio llenar” Él nos dirá: «*Gracias, hijo, porque veo que sigues cuidando de tus hermanos*». No. No es mera teoría. Cada día, cada hora, cada minuto... Dios está esperando a decirnos «*Gracias, hijo, porque veo que sigues cuidando de tus hermanos*».

Y entonces, y sólo entonces; cuando sintamos en nuestro corazón ese *gracias de parte de Dios*, esa Gracia, nos daremos cuenta que Él ya ha depositado en nosotros un buen número de gracias –dones lo llaman otros– para que su Gracia llegue a todos los hombres y mujeres que pueblan la tierra.

### **Nuestra respuesta ante Dios**

Y mirando ahora no sólo nuestras manos, sino también nuestro corazón, nuestros conocimientos, nuestros bienes –materiales o no–, nuestro modo de ser y de estar en el mundo... sentiremos de nuevo que Dios, sin mérito por nuestra parte, nos ha bendecido con una serie de dones para que, haciendo uso de ellos, nosotros nos convirtamos en don y regalo para los que están a nuestro lado<sup>11</sup>.

Reconocer, acoger y aceptar los dones con los que el Señor nos ha agraciado, nos ayudará a reconocer el Don del Espíritu Santo en nuestra vida y nos impulsará a vivir en actitud constante de conversión y de renovación para desarrollar las aptitudes y los dones de gracia que hay en cada uno de nosotros, a para vivir y trabajar por la misión común<sup>12</sup> y hacer visible el rostro de Dios en nuestra vida y en la vida de los que están a nuestro lado. «Gracias a la familiaridad con el Señor favorecida por el ejercicio del examen, se logra adquirir la conciencia de cómo el Señor se manifiesta en nosotros y de cómo nosotros vivimos con Él, que hace verdaderamente madurar la fe. El examen favorece una conciencia de la mirada de Dios sobre nosotros y de cómo nos movemos en esta relación. Esta conciencia de la mirada de Dios sobre nosotros es la madurez de la fe»<sup>13</sup>.

### **Deudores de amor**

También ahora es posible que nos sintamos deudores con el Señor: tanta Gracia, tanto derroche de Amor para con nosotros... y, por nuestra parte, quizá

---

<sup>11</sup> «A cada uno de nosotros –decimos en el artículo 22 de nuestras constituciones– Dios lo llama a formar parte de la Sociedad salesiana. Para esto recibe de Él dones personales y, si corresponde fielmente, encuentra el camino de su plena realización en Cristo».

Y en el artículo 69 nuestras constituciones añaden: «Cada uno pone sus cualidades y dones al servicio de la misión común [...] Si las necesidades concretas de la caridad y del apostolado exigen el sacrificio de deseos y planes de por sí legítimos, el hermano acepta con fe cuanto le pide la obediencia, aunque siempre puede recurrir a la autoridad superior»

<sup>12</sup> Cfr. *Constituciones SDB*. 99.

<sup>13</sup> Rupnik. Citado por Don Pascual Chávez en “*La Palabra de Dios y la Vida salesiana hoy*”...

desilusión, falta de optimismo a la hora de ver, juzgar y tratar con los hombres y mujeres con los que vivimos, *simplicidad* y deseo de no complicarnos la vida, etc. Es verdad: por mucho que nos esforcemos jamás pagaremos la deuda de amor que hemos contraído con el Señor –y que Él jamás nos va a reclamar–.

Lo que sí podemos hacer es dejarnos llenar de ese sentimiento de ser “*deudores*” de amor para que, reconociendo nuestras deudas, hagamos a los demás partícipes de nuestro haber, del Amor desmesurado que Él ha depositado en nuestros corazones y que se renueva cada día al abrir los ojos a la vida y el corazón a la Eucaristía.

Así, abiertos al Espíritu y reconociendo los dones de amor que Dios pone cada día en nuestra vida, el examen de conciencia es un tiempo privilegiado que Dios nos ofrece cada día para recordar que somos amados por Él y para dejarnos conducir por su Espíritu.

### **Hablar con uno mismo . . .**

Hasta ahora nada nuevo. Al hablar del Amor que Dios nos tiene no hay que decir muchas cosas. Lo mismo que la mirada de una madre dice más que todos los versos y poemas de amor que se han escrito, una mirada de Dios nos dice más que todos los retiros y buenas palabras que podemos leer, oír... Pero para que esa mirada esté cargada de significado el niño tiene que sentirse amado. Por eso, para renovar cada día esa actitud interior de dejarnos llenar por la mirada amorosa de Dios, os propongo un ejercicio. No es un ejercicio especial para un día de retiro, sino un ejercicio para cada día.

### **Ea, hombrecillo**

*«Ea, hombrecillo, deja un momento tus ocupaciones habituales;  
entra un instante en ti mismo, lejos del tumulto de tus pensamientos.  
Arroja fuera de ti las preocupaciones agobiantes;  
aparta de ti tus inquietudes trabajosas.  
Dedícate algún rato a Dios y descansa siquiera un momento en su presencia.  
Entra en el aposento de tu alma; excluye todo,  
excepto Dios y lo que pueda ayudarte para buscarle;  
y así, cerradas todas las puertas, ve en pos de él.  
Di, pues, alma mía, di a Dios:  
'Busco tu rostro; Señor, anhelo ver tu rostro.  
Y ahora, Señor, mi Dios,  
enseña a mi corazón dónde y cómo buscarte,  
dónde y cómo encontrarte»<sup>14</sup>.*

Hoy, y si es posible todos los días, busca un lugar tranquilo en el que, lejos de tus ocupaciones, alejes de tu mente y de tu corazón todo, *excepto lo que pueda ayudarte para buscarle, y ve en pos de Él*.

El examen de conciencia no es un periodo de tiempo largo en el que, cargado de ocupaciones, justificaciones y argumentos, nos ponemos delante de Dios para

---

<sup>14</sup> Anselmo, obispo de Canterbury, *Proslogion*, 1

convencerle... Se trata sencillamente de un tiempo de gracia que el Señor nos concede cada día para buscarle y encontrarle. Por eso, la invitación que hago es a que destinemos en nuestro horario 10 o, a lo sumo, 15 minutos en los que podamos dejarlo todo para poder decirle Dios: *«Y ahora, Señor, mi Dios, enseña a mi corazón dónde y cómo buscarte, dónde y cómo encontrarte»*.

Ponte en la presencia de Dios y, con la misma ingenuidad con la que un hijo mira a su madre, clava los ojos en Él... y disfruta de esa mirada amorosa que Dios te ha dirigido a lo largo del día, en la celebración de la Eucaristía... y en ese encuentro que ahora, a solas, tienes con Él.

Lo importante, en un primer momento, no es lo que tú le quieras decir a Dios –Él ya lo sabe, incluso antes de que tu palabra salga de tu boca–. Lo primero y más importante es **ponerse en la presencia de Dios**. Y a solas, con quien sabes que te ama, haz, como dice San Ignacio, tu oración preparatoria: *«Pedir a Dios luz para comprender el mensaje que se te dirige y fuerza para cambiar en tu corazón y en tu vida aquello que te aleja de Jesús»*.

### **Mira tus manos**

Y en la presencia del Señor, sabiéndote mirado –y amado– por Él, mira tus manos con el mismo amor que Él te mira y fijate en las obras de amor que hay en ellas. Sé humilde, es decir: atrévete a ver las cosas con los ojos de la verdad, con los ojos de Dios.

A lo largo de la jornada en la lista de tu *haber* – quizá sin darte cuenta– se han ido acumulando en tus manos *las buenas obras* de tu día. Es verdad que tal vez no parezcan muchas. No importa la cantidad: esas son las flores<sup>15</sup> que, al final de la jornada ofreces a Dios: lo que importa es su aroma, su frescura... lo que tú has puesto de ti en ellas. En esos pequeños detalles actualizamos los dones que Dios ha puesto en nuestra vida y con ellos damos gloria a Dios.

Y con tus flores en las manos, deja que el Señor disfrute de tu ofrenda y entona con él un canto de Alabanza. Ese es el sentido de la famosa oración “*acciones nostras*”, tan concisa y tan bella:

*«Señor, que tu gracia  
inspire, sostenga y acompañe nuestras obras,  
para que nuestro trabajo comience en tí, como en su fuente,  
y tienda siempre a ti, como a su fin»<sup>16</sup>.*

### **Vacíos que hay en ellas**

---

<sup>15</sup> Una vieja tradición, que estamos perdiendo –o que dejamos a los niños por ser “cosas de niños”– y que tendríamos que recuperar es la espiritualidad de las flores de Mayo.

Don Bosco, y quizá también nosotros lo hayamos hecho más de una vez, iba con sus muchachos delante del altar de María Auxiliadora para presentar, con la sencillez que lo hacen los hijos, sus flores a María. No se trata de hacer grandes sacrificios sino de mirar, con ojos de niño, lo que cada día, en la oración y en la Eucaristía, podemos presentar a Dios como aval de nuestra entrega, de nuestra consagración al Señor.

<sup>16</sup> Cfr. *Lunes I y Viernes IV de la oración de la Iglesia*.

Y con la misma humildad de antes, mira los huecos y los vacíos que hay en ellas. Pero mira con realismo: es verdad que podríamos haber estado 24 horas al día haciendo el bien, y de esas 24 horas, podríamos haber ocupado 60 minutos en cada una de ellas haciendo el bien... pero lo cierto es que no es así. Eso, a la hora de la verdad, tampoco importa mucho. Lo único que importa es que, viendo las posibilidades que el Señor ha puesto ese día a tu alcance y que tú has dejado pasar desapercibidas, tomes conciencia de que, si quieres, puedes hacer algo más.

Verás que no se trata de grandes cosas: saludar amablemente a esa madre, a ese alumno que incordia en clase o, por qué no, a ese hermano de comunidad con el que compartes cada día el Pan de la Eucaristía. Esas *pequeñas cosas* son las que agradan a Dios. Entregarse a Dios en el *sacrificio cotidiano de la caridad* es la prolongación de su entrega a nosotros en el Sacrificio Voluntario de Cristo «y el amarle con todo el corazón, con todo el entendimiento, con toda el alma, y con todas las fuerzas, y amar al prójimo como a uno mismo, es más que todos los holocaustos y sacrificios» (Mr 12, 33). No nos olvidemos que da exhortación del Señor: «Misericordia quiero, y no sacrificios» (Mt 9, 13; 12, 7).

### **Escuchar a tus manos, a tu cuerpo . . .**

Y con los ojos puestos en lo que hay y en lo que no hay en tus manos, abre tu corazón para escuchar lo que tus manos tienen que decirte.

Quizá tus manos medio llenas te hablen de cansancio, de desilusión, de falta de energía... o de optimismo, de confianza, de esperanza... A lo mejor te están hablando de enfado, de orgullo, de pereza, o a lo mejor el mensaje que te quieren comunicar es de alegría, de humildad, de entrega...

Escucha lo que tus manos –y tu corazón– tienen que decirte. Y acepta<sup>17</sup> el mensaje.

No busques en tu examen de conciencia ni consolación ni desolación. Simplemente escucha a tus manos y a tu cuerpo y acoge con serenidad lo que te quieren decir.

Es posible que tus manos te hablen de paz y tranquilidad: acoge amorosamente esa paz y esa tranquilidad. No hagas juicios –ni buenos ni malos–. Simplemente acoge ese mensaje de paz y tranquilidad. A lo mejor tu cuerpo te transmite un mensaje de inquietud y malestar : acoge amorosamente ese mensaje de inquietud y malestar. Insisto: No hagas juicios –ni buenos ni malos–. Simplemente acoge esa inquietud y ese malestar.

---

<sup>17</sup> Utilizo como sinónimos “aceptar” y “acoger” sabiendo que, como dice Ana García-Mina, «“Aceptar” es un concepto que suele generar equívocos. Muchos, erróneamente, lo consideran sinónimo de aprobar, resignarse, conformarse, tirar la toalla o gustar. ¡Ojalá que todo lo que aceptásemos nos gustara! Aceptar significa respetar la verdad de los hechos, la realidad de los acontecimientos sin enjuiciar. Supone asumir la existencia de lo que nos pasa, vivimos, sentimos, pensamos, hacemos... sin establecer juicios de valor. Implica ser fieles a la realidad y acogerla sin distorsionarla, camuflarla, disfrazarla... El amor hecho aceptación nos capacita para contactar con nuestra verdad y asumirla. Es una actitud que, lejos de potenciar el “pasotismo”, nos moviliza para el cambio». Ana García-Mina en ¡Corazón mío, qué abandonado te tengo! *Sal Terrae* 92 (2004) 477.

Y cuando hayas aceptado que esos mensajes que tu cuerpo te dicta son tuyos –ni buenos ni malos, simplemente son... y son tuyos– habla con ellos con tranquilidad.

Trae a tu presencia la paz o la inquietud, la tranquilidad o el malestar y habla sosegadamente con ellos:

*¿De qué están hechos esos sentimientos? ¿De qué está hecha esa paz, o esa inquietud que yo siento?*

*¿Qué me dicen a mí esos sentimientos? ¿A qué me invita esa paz o esa inquietud que yo siento? ¿A seguir igual? ¿A cambiar algo en mi vida?*

Ten en cuenta que tus sensaciones y tus sentimientos son tuyos y que sólo tú puedes *manejarlos*. Habla con ellos y mira a ver qué es lo que hay en tus manos para *conservarlo* o para *cambiarlo*.

No pierdas el tiempo pensando en qué pueden hacer los demás para que tú seas más feliz: Eso depende de ellos.

Habla con tus sentimientos y deja que sean ellos los que te digan qué puedes hacer tú para ser más feliz... y para que los que están a tu lado sean partícipes de esa felicidad.

**. . . para poder escuchar a Dios**

Y una vez que has escuchado tu cuerpo... que te has escuchado –que no-juzgado– ... disponte para escuchar a Dios.

Recuerda y repite la oración de Carlos de Foucauld:

*Padre mío, me abandono a Ti, haz de mí lo que quieras.  
Lo que hagas de mí te lo agradezco.  
Estoy dispuesto a todo, lo acepto todo.  
Con tal de que tu voluntad se haga en mí.  
y en todas tus criaturas, no deseo nada más, Dios mío.  
Pongo mi vida en tus manos, te la doy, Dios mío,  
con todo el amor de mi corazón, porque te amo,  
y porque para mí, amarte es darme,  
entregarme en tus manos sin medida,  
con infinita confianza.  
Porque tu eres mi Padre<sup>18</sup>*

Y con la confianza de saberte en las manos de Dios, deja que sea Él quien te hable, quien te diga, quien te pida... y goza de su Palabra.

Sitúa en tu imaginación lo que tu cuerpo te ha dicho y deja que entre en ella Jesús, el Cristo, para escuchar lo que Él te quiera decir.

---

<sup>18</sup> Carlos de Foucauld: "Oración del abandono".

Recréate en ese diálogo interior con el Señor y escucha lo que Él te dice. Y una vez que has hablado con Él, déjale que se despidas y escucha con atención su despedida:

*«Ánimo. Confío en ti. Cuento contigo para seguir construyendo mi Reino, nuestro Reino».*

### **Y escribe tu evangelio**

Y con todo eso que en ese momento hay en tu corazón escribe tu historia de Salvación.

Si: escribe.

Toma nota –dos, tres... diez líneas– de lo que te han dicho tus manos, de lo que te ha dicho Dios, de lo que tú quieres decirle –con obras más que con palabras– a Dios y al mundo.

### **Para releer tu historia de vez en cuando**

Y para que tu historia no se convierta en “letra muerta”, retoma de vez en cuando –cada semana, cada mes...– lo que has escrito para ver qué te dice Dios en tu historia y en tu vida.

En esas líneas que has escrito de tu puño y letra –y con tu corazón– puedes encontrar las líneas maestras de lo que Dios quiere decir en tu vida y en tu historia. En tus palabras puedes ver reflejado cómo ese don de Dios que es tu vocación se va desarrollando y cómo las cualidades que Dios ha puesto en tu vida se hacen vida en los que están a tu lado... y cómo Dios te pide que cada día salgas de ti mismo y de *tus egoísmos* para ser *todo para todos*.

Relee tu historia... y pídele a Dios la gracia de la conversión –eso es precisamente lo que celebramos en el sacramento de la reconciliación–. Vuelve tu mirada sobre lo que has escrito y escucha en ellas lo que Dios quiere de ti...

«Nuestra voluntad de conversión se renueva en el retiro mensual y en los ejercicios espirituales de cada año. Son tiempos de recuperación espiritual, que Don Bosco consideraba como la parte fundamental y la síntesis de todas las prácticas de piedad»<sup>19</sup>. Dios nos invita cada día, cada semana, cada mes a la conversión. En el retiro trimestral destinamos un tiempo especial para mirar nuestra historia con los ojos de Dios y nos acercamos a Él con fe en el sacramento de la reconciliación para pedirle su Gracia.

Toma lo que has escrito durante ese mes, relee lo que has escrito y acércate a Dios para pedirle la Gracia de la Conversión.

---

<sup>19</sup> Constituciones SDB 91

*«Conscientes de nuestra fragilidad, respondemos con la vigilancia y el arrepentimiento sincero, la corrección fraterna, el perdón recíproco y la aceptación serena de la cruz de cada día.*

*El sacramento de la reconciliación lleva a su plenitud el esfuerzo penitencial de cada uno y de toda la comunidad.*

*Preparado con el examen de conciencia diario y recibido frecuentemente, según las indicaciones de la Iglesia, nos proporciona el gozo del perdón del Padre, reconstruye la comunión fraterna y purifica las intenciones apostólicas»<sup>20</sup>.*

## **A modo de resumen**

*«No tenemos en nuestras manos  
las soluciones para los problemas del mundo,  
pero, frente a los problemas del mundo,  
tenemos nuestras manos.  
Cuando el Dios de la historia venga,  
nos mirará las manos».*  
(Mamerto Menapace)

□ *Poder escuchar y acoger la Palabra de Dios tenemos que escuchar y acoger nuestra propia palabra, nuestra vida, nuestra historia... El modo concreto de reconocer y acoger esta historia de Dios en nuestra vida es el examen de conciencia.*

□ *Encontrar las huellas de Dios en lo cotidiano, darse cuenta de su presencia y de su acción en lo que sucede durante el día, es la meta del examen de conciencia y su mejor fruto» un examen de conciencia así nos lleva a descubrir los significados y el sentido de lo vivido. Por este motivo, procede de la escucha de Dios que nos habla a través de las personas, los encuentros, los acontecimientos, la historia...*

□ *El examen de conciencia es un camino necesario para «encontrar las huellas de Dios en lo cotidiano, darse cuenta de su presencia y de su acción en lo que sucede durante el día. “Un examen de conciencia así nos lleva a descubrir los significados y el sentido de lo vivido. Por este motivo, procede de la escucha de Dios que nos habla a través de las personas, los encuentros, los acontecimientos, la historia”».*

## **El cómo de nuestro examen**

✦ *Entra en el aposento de tu alma; excluye todo, excepto Dios y lo que pueda ayudarte para buscarle; y así, cerradas todas las puertas, ve en pos de Él.*

Ponte en la presencia de Dios y, con la misma ingenuidad con la que un hijo mira a su madre, clava los ojos en Él... y disfruta de esa mirada amorosa que Dios te ha dirigido a lo largo del día, en la celebración de la Eucaristía... y en ese encuentro que ahora, a solos, tienes con Él.

---

<sup>20</sup> Constituciones SDB 90

☛ *Y en la presencia del Señor, sabiéndote mirado –y amado– por Él, mira con el mismo amor que Él te mira las obras de amor que tienes en ellas»*☛ *Sé humilde, es decir: atrévete a ver las cosas con los ojos de la verdad, con los ojos de Dios.*

Es verdad que quizá no parezcan muchas. No importa la cantidad: esas son las flores que, al final de la jornada ofreces a Dios: lo que importa es su aroma, su frescura... lo que tú has puesto de ti en ellas. En esos pequeños detalles actualizamos los dones que Dios ha puesto en nuestra vida y con ellos damos gloria a Dios.

☛ *Mira los huecos y los vacíos que hay en ellas. No te juzgues por lo que veas. Ahora lo único que importa es que, viendo las posibilidades que el Señor ha puesto a lo largo del día a tu alcance y que tú has dejado pasar desapercibidas, tomes conciencia de que, si quieres, puedes hacer algo más.*

Entregarse a Dios en el *sacrificio cotidiano de la caridad* es la prolongación de su entrega a nosotros en el Sacrificio Voluntario de Cristo «y el amarle con todo el corazón, con todo el entendimiento, con toda el alma, y con todas las fuerzas, y amar al prójimo como a uno mismo, es más que todos los holocaustos y sacrificios» (Mr 12, 33).

☛ *Abre tu corazón para escuchar lo que tus manos tienen que decirte.*

No busques en tu examen de conciencia ni consolación ni desolación. Simplemente escucha a tus manos y a tu cuerpo y acoge con serenidad lo que te quieren decir. No hagas juicios –ni buenos ni malos–. Simplemente acoge.

Y cuando hayas aceptado que esos mensajes que tu cuerpo te dicta son tuyos –ni buenos ni malos, simplemente son... y son tuyos– habla con ellos con tranquilidad.

*¿De qué están hechos esos sentimientos? ¿De qué están hechos?*

*¿Qué me dicen a mí esos sentimientos? ¿A qué me invitan? ¿A seguir igual? ¿A cambiar algo en mi vida?*

Habla con tus sentimientos y deja que sean ellos los que te digan qué puedes hacer tú para ser más feliz... y para que los que están a tu lado sean partícipes de esa felicidad.

☛ *Y una vez que has escuchado tu cuerpo... que te has escuchado –que no juzgado–... disponte para escuchar a Dios.*

Y con la confianza de saberte en las manos de Dios, deja que sea Él quien te hable, quien te diga, quien te pida... y goza de su palabra.

Y una vez que has hablado con Él déjale que se despida y escucha con atención su despedida:

*«Ánimo. Confío en ti. Cuento contigo para seguir construyendo mi Reino, nuestro Reino».*

✎ *Y con todo eso que en ese momento hay en tu corazón escribe tu historia de Salvación. Toma nota de lo que te han dicho tus manos, de lo que te ha dicho Dios, de lo que tú quieres decirle –con obras más que con palabras– a Dios y al mundo.*

En tus palabras puedes ver reflejado cómo ese don de Dios que es tu vocación se va desarrollando y cómo las cualidades que Dios a puesto en tu vida se hacen vida en los que están a tu lado... y cómo Dios te pide que cada día salgas de ti mismo y de *tus egoísmos* para ser *todo para todos*.

✎ *Relee tu historia... y pídele a Dios la gracia de la conversión. Vuelve tu mirada sobre lo que has escrito y escucha en ellas lo que Dios quiere de ti..*

Dios nos invita cada día, cada semana, cada mes a la conversión. En el retiro destinamos un tiempo especial para mirar nuestra historia con los ojos de Dios y nos acercamos a Él con fe en el sacramento de la reconciliación para pedirle su Gracia. Toma lo que has escrito durante ese mes, relee lo que has escrito y acércate a Dios para pedirle la Gracia de la Conversión.

## ***¿Es posible vivir juntos los distintos sin diluir su identidad?***<sup>21</sup>

Me duelen las palabras. Ponerme a escribir este artículo sobre las posibilidades de convivencia en un mundo crecientemente plural y complejo se me antoja una tarea especialmente dura cuando España, tras los atentados del 11-M, llora a casi 200 muertos y se enfrenta a un drama de barbarie y desolación sin parangón en su historia democrática. ¿Cómo volveremos a nuestra cotidianeidad? ¿Cómo y cuándo cicatrizarán las heridas no solo físicas, sino psicológicas y sociales, provocadas por este mortífero trauma? Quienes nos dedicamos a reflexionar sobre lo que acontece en el mundo nos sentimos paralizados por los acontecimientos. A pesar de todo, debemos seguir ahondando en los entresijos de lo real, descubrir sus claves y dinámicas de funcionamiento para ayudar a vislumbrar alternativas de futuro que posibiliten personas, grupos y sociedades democráticos, laicos, cohesionados y, simultáneamente, abiertos a la diferencia.

### **¿Quién soy yo? He ahí el dilema**

¿De qué se nutre mi identidad?; ¿es algo dado?; ¿es un accidente?; ¿es una cuestión de elección? Ante esta batería de preguntas, sólo se me ocurre como respuesta plausible decir: «las tres cosas y ninguna de ellas por separado». La identidad personal es múltiple, plural, está nutrida de muy diversas pertenencias, susceptibles de las más variadas relaciones, y es irreplicable. No preexiste a las relaciones sociales, surge en el transcurso de las mismas. En consecuencia, no viene dada de una vez y para siempre, sino que se construye y transforma a lo largo de nuestra existencia, cristaliza sociohistóricamente en un itinerario jalonado por las sucesivas dimensiones características de la naturaleza hermenéutica del ser humano, la lingüística, la narrativa, la ética y la política. Las identidades tienen que ver con el lenguaje, las reglas y las normas sociales, y también, por tanto, con el control social y las relaciones de poder. Determinadas identidades tienen más poder y representatividad social que otras: las

---

<sup>21</sup> Izaskun SÁEZ DE LA FUENTE ALDAMA Doctora en Ciencia Política y de la Administración; responsable del Departamento de Investigación y Docencia del Instituto Diocesano de Teología y Pastoral de Bilbao. En *Sal Terrae* 92 (2004) 389-400.

posibilidades de elección y de auto-realización personal resultan muy distintas en función de los grupos de pertenencia, de modo que las ventajas de las personas que pertenecen a comunidades fuertes y dominantes son muy importantes (p.ej.: hombre frente a mujer, autóctono frente a inmigrante, etc.)<sup>22</sup>.

En su afán de defensa de las identidades complejas como herramienta de contención de los fundamentalismos y de la singularidad de cada identidad individual, Amin Maalouf insiste en que la identidad no está hecha de compartimentos, no se divide en mitades, ni en tercios o en zonas estancas:

«Y no es que tenga varias identidades: tengo solamente una, producto de todos los elementos que la han configurado mediante una "dosificación" singular que nunca es la misma en dos personas. En ocasiones, cuando he terminado de explicar con todo detalle las razones por las que reivindico plenamente todas mis pertenencias, alguien se me acerca para decirme en voz baja, poniéndome la mano en el hombro: "Es verdad lo que dices, pero en el fondo ¿qué es lo que sientes?". Y cuando a nuestros contemporáneos se les incita a que "afirmen su identidad", como se hace hoy tan a menudo, lo que se les está diciendo es que rescaten del fondo de sí mismos esa supuesta pertenencia fundamental, que suele ser la pertenencia a una religión, una nación, una raza o una etnia, y que la enarbolan con orgullo frente a los demás. Los que reivindican una identidad más compleja se ven marginados»<sup>23</sup>.

Todo individuo nace dentro de una formación sociocultural concreta donde se encuentra con otros significantes. Las definiciones que esos otros significantes - normalmente sus padres- hacen de la realidad se le presentan al individuo como realidad natural. Es decir, el niño o la niña internaliza el mundo de sus otros significantes como «el mundo», el único que existe y que puede concebir, y no como uno de tantos mundos posibles.

«El proceso de socialización nos impone una lengua (...), hábitos r alimentarios, una concepción y una estructuración del tiempo, modos de habitación y vestido y, en suma, una multitud de determinaciones que nos especifican. Lo hacen hasta el punto de que imaginar cómo seríamos de haber nacido en tiempos o en lugares distantes representa para cada uno de nosotros un auténtico enigma (en realidad carente de sentido), precisamente porque las determinaciones sociales concretas forman parte del material a partir del cual se ha construido nuestra identidad»<sup>24</sup>.

Afortunadamente, la socialización nunca es completa. Hay experiencias que ayudan a que aflore el interrogante sobre el porqué de las cosas, destacando entre ellas el contacto con otras realidades sociales que permiten, al detectar y ser conscientes del pluralismo, tomar distancia y relativizar. Para que la individualización llegue a buen puerto se necesita: a) una apropiación reflexiva de las tradiciones estabiliza-doras de la identidad, que evite que la herencia sea

---

<sup>22</sup> A. CALSAMIGLIA, *Cuestiones de lealtad. Límites del liberalismo: corrupción, nacionalismo y multiculturalismo*, Paidós, Barcelona 2000, pp. 116-119.

<sup>23</sup> A. MAALOUF, *Identidades asesinas*, Alianza, Madrid 1999, pp. 12-13.

<sup>24</sup> J.R. CAPELLA, «Las raíces culturales comunitarias», en (H.C. Silveira Gorski), *Identidades comunitarias y democracia*, Trotta, Madrid 2000, pp. 69-70.

impuesta mediante el adoctrinamiento, sin posibilidades de una asunción crítica de la misma; b) la autonomía en el trato con los demás y en relación con las normas de la vida social común; y c) configurar personalmente la propia vida individual<sup>25</sup>.

Discurso y memoria son aspectos que influyen decisivamente en la negociación identitaria y en la transmisión de las tradiciones ideológicas, políticas y religiosas que encuadran los universos simbólicos, de modo que las propias tradiciones se pueden erigir en agentes transmisores de identidad. Todas las personas que integran un orden social engendran discurso y suministran memoria (p.ej.: diálogos, historias, narraciones...), pero su visibilidad o invisibilidad social hace que no disfruten de los mismos recursos ni resortes de poder. La memoria y las tradiciones pueden sacralizarse, absolutizarse y utilizarse como defensa de un pasado inmemorial, pero también depurarse y actualizarse intra e intergeneracionalmente para permitir su apertura al presente y al futuro, sin desembocar en el puro relativismo<sup>26</sup>.

En la era de la modernidad tardía, la construcción de las identidades remite a un nuevo paradigma de conocimiento que asume como principio básico la complejidad de la realidad y su carácter fluctuante, inestable e incluso caótico<sup>27</sup>. Las identidades son dialógicas, fragmentarias, reflexivas, múltiples y cambiantes, blandas, inclusivas, permeables y porosas. Se modifican a lo largo de la existencia en función de procesos de negociación y de ajuste de roles y de status con el Otro -individuo o grupo-, procesos muchas veces conflictivos.

«Estos intercambios constitutivos de nuestra identidad no siempre la reafirman en su condición presente. La relación con el otro -con los otros- puede, de hecho, suponer un gran reto para mi identidad actual y puede cuestionarla de forma radical. Así, no serían solamente las relaciones "de reconocimiento" (es decir, las relaciones que de mil maneras me dan apoyo reafirmando lo que yo soy aquí y ahora), sino también las relaciones "de confrontación" (es decir, las relaciones que suponen un reto a mi identidad actual) las que me ayudan y me resultan necesarias para construir mi identidad (...) [Por tanto] lo que resulta esencial para el desarrollo de la propia identidad no es el reconocimiento, sino el diálogo. (...) Negándote a reconocer como bien moral algún aspecto de mi identidad que yo considero esencial, y aceptándome a la vez como igual en el diálogo, cabe la posibilidad de que consigas que yo cambie de forma significativa la visión que yo tengo de mí misma. Este tipo de diálogo -libre, crítico y respetuoso a la vez- no es fácil y, sin embargo, es el único que está a la altura del carácter eminente y fundamentalmente dialógico de nuestra identidad»<sup>28</sup>.

---

<sup>25</sup> H.C. SILVEIRA GORSKI, *op. cit.*, p. 39.

<sup>26</sup> A. MELUCCI, «Hacerse personas; nuevas fronteras para la identidad y la ciudadanía en una sociedad planetaria», en *Vivencia y convivencia. Teoría social para una era de la información*, Trotta, Madrid 2001, p. 51. Paul Ricoeur estudia en profundidad el dilema sobre la naturaleza de la memoria: si es personal (mirada interior/subjetivización) o colectiva (mirada exterior/objetivación). Concluye su reflexión aludiendo a la existencia de un plano donde se producen los intercambios entre ambas, precisamente aquel en el que se desarrollan las relaciones con los allegados (Ver P. RICOEUR, *La memoria, la historia, el olvido*, Trotta, Madrid 2003, p. 172).

<sup>27</sup> I. PRIGOGINE, *El fin de las certidumbres*, Taurus, Madrid 1997, pp. 10 y 13.

<sup>28</sup> T. FORCADES, «El reto de la diversidad cultural y religiosa de la Europa de hoy», en *II Sínodo Europeo de Mujeres: Compartir culturas*, Bellaterra, 5-10 de Agosto de 2003, pp. 9-11.

El contrapunto de esa libertad y capacidad de negociación de que disfrutaban los actores sociales radica en las dificultades para garantizar a las identidades un núcleo estable que permita responder al interrogante que daba inicio a nuestra reflexión: *¿quién soy yo?* «Si todo cambia, si la afirmación del sí como individuo conlleva una redefinición constante del sí, entonces la verdadera dificultad no radica en cómo cambiar el curso de la vida propio, sino en cómo asegurar su unidad y su continuidad»<sup>29</sup>. Por otro lado, no olvidemos que, si bien en las sociedades actuales las identidades son cada vez más procesos de autoconstrucción, éstos no dejan de estar condicionados por las propias circunstancias biográficas, sociales, culturales y religiosas, condicionamientos que ejercen su indudable capacidad de presión y control sobre los grupos discriminados.

En el primer mundo, ¿dónde encuentran las identidades sus espacios y referentes privilegiados de construcción? En una cultura de consumo que convierte al mercado en instancia simbólica y funcional privilegiada para el establecimiento de fronteras y puentes identitarios, instancia que reemplaza a otras tradicionalmente significativas, como la religión, el trabajo o la ideología política, y en la que los medios de comunicación y las nuevas tecnologías audiovisuales tienen una significativa influencia. «Si cualquier cosa puede llegar a ser sagrada, (...) también podrían serlo las mercancías. Aunque haya quienes las vean como objetos simplemente utilitarios, tienen una carga simbólica que confiere significado más allá de su uso o su precio. Lo mismo puede ocurrir con acontecimientos muy especiales que irrumpen en las rutinas normales de apropiación simbólica»<sup>30</sup>. Ser capaces de percibir la multiplicidad de estilos de vida que pueden surgir a partir del acto simbólico y fáctico del consumo no obsta para poner de relieve su potencial legitimador del orden social en torno a la clase media occidental, potencial que reduce a la mínima las expresiones de disidencia o disconformidad que buscan hacerse eco de la voz de las víctimas del neoliberalismo triunfante, excluidas de las oportunidades vitales, sin las cuales las palabras «libertad» y «ciudadanía» carecen de sentido.

### **Disociación entre cultura y política: puro fuego de artificio**

Los problemas multiculturales no acontecen únicamente en sociedades poliétnicas. Ello supondría pensar que sólo en su seno conviven diferentes universos simbólicos y que, pongamos por caso, los conflictos nacionalistas en el interior de los Estados son meras cuestiones políticas que habrán de solucionarse mediante un replanteamiento de la distribución del poder. La segregación subyacente entre identidad, cultura y política da por supuesto la discriminación de partida entre conflictos prepolíticos y éticos y conflictos políticos. Sin embargo, casos como el de Euskadi muestran, a través del análisis del imaginario y las prácticas del Movimiento de Liberación Nacional Vasco (MLNV), hasta qué punto podemos encontrarnos frente a cuestiones de definición de la realidad, antropológicas y culturales, que rebasan y condicionan la praxis política, ante confrontaciones ideológicas entre cosmovisiones y paradigmas éticos contrapuestos.

---

<sup>29</sup> A. MELUCCI, *op. cit.*, p. 44.

<sup>30</sup> D. LYON, *Jesús en Disneylandia. La religión en la posmodernidad*, Cátedra, Madrid 2002, pp. 123-124 y 129.

Teorías que hacen uso, en el sentido habermasiano, del concepto «patriotismo constitucional» como escenario de convivencia para los distintos sistemas filosóficos y religiosos, buscan diferenciar el plano de la comunidad política de cualquier determinación prepolítica, sea étnica (raza, religión, lengua, cultura) o ética (diferentes concepciones de lo que es vida buena por parte de diversos grupos). ¿Es esto posible? A mi juicio, no existen casos históricos que lo avalen, ni siquiera el más que ficticio *melting pot* estadounidense. Los problemas de la praxis cotidiana son muy concretos y remiten a cuestiones doctrinales, simbólicas y rituales netamente identitarias: el día de la fiesta nacional, el idioma oficial, la presencia de signos de una determinada tradición cultural y religiosa en las escuelas públicas, etc. Por otro lado, uno de los principales errores de este modelo es que confunde lógicas identitarias muy distintas, colocando en un mismo plano<sup>31</sup>:

a) *grupos nacionales*, ya se trate de naciones con estado, o bien de naciones periféricas con ciertas dosis de autogobierno o sin él;

b) *grupos/minorías étnicas de inmigrantes* que han abandonado su comunidad nacional para incorporarse a otra sociedad;

c) los denominados «*nuevos movimientos sociales*» de feministas, homosexuales, discapacitados, etc., que se erigen en defensores de quienes han sido marginados por la propia sociedad y reclaman desde políticas de integración y/o de discriminación positiva hasta una total inversión en la escala de valores de la propia sociedad.

Además, y también frente a la argumentación habermasiana, uno de los elementos que une las diversas lógicas identitarias es que su lucha contra la discriminación tiene que ver en numerosas ocasiones con una distribución desigual de las oportunidades vitales, aunque la discriminación pueda y, de hecho, incluya formas más sutiles. En el caso concreto del feminismo (filosofía, teoría política y movimiento social con casi tres siglos de militancia a sus espaldas), plantea un enfrenta-miento directo con una sociedad patriarcal donde la lógica androcéntrica ha identificado lo universal/político con los contenidos culturales masculinos, sumiendo a las mujeres en situaciones de inferioridad y de identidad negativa.

El debate universalismo/particularismo atraviesa los fundamentos y posibilidades de desarrollo de la interculturalidad. Quienes insisten en la inviabilidad de un proyecto cosmopolita subrayan que tales pretensiones son una muestra más del afán neocolonial de las potencias occidentales. Se preguntan: en el fondo, ¿qué es universal?; ¿de dónde procedería la crítica a los principios universales? No se trata de abandonar identidades efectivas y afectivas particulares que nos constituyen y cotidianamente nos donan de sentido, sino de trabajar para hacer que todos los seres humanos sean de nuestra incumbencia, es decir, que formen ética y políticamente parte de lo que Martha C. Nussbaum denomina «*comunidad de diálogo*»<sup>32</sup>. El universalismo apuesta por la democratización de instituciones supranacionales -solidarias y penales-que se

---

<sup>31</sup> M. HERRERO de MIÑÓN, *El valor de la Constitución*, Crítica, Barcelona 2003, p.405.

<sup>32</sup> M.C. NUSSBAUM, *Los límites del patriotismo*, Paidós, Barcelona 1999, p. 16.

erijan en un sistema garantista de derechos y libertades de los individuos por encima de su adscripción estatal.

### **La interculturalidad y sus rivales: los gritos de las víctimas**

El encuentro intercultural es un proceso histórico donde la tolerancia activa, o sea, el respeto y el reconocimiento del Otro, de su identidad y de sus tradiciones culturales y religiosas, implica -en palabras de Diana de Vallescar- la promoción de relaciones dialógicas e igualitarias entre personas y grupos en un determinado contexto y, por tanto, una renegociación de roles y espacios y un discernimiento de los valores que entretejen los procesos de síntesis. En consecuencia, exige superar los déficits sustantivos y procedimentales de dos tipos de miradas igualmente unilaterales y peligrosas para una convivencia democrática, la etnocéntrica y la relativista, que, además, se alimentan entre sí.

Desde la *mirada etnocéntrica* corremos el riesgo de dar por supuesto que las opciones que conocemos son las únicas existentes y que, en cierto modo, son normales y naturales para todos los seres humanos, en lugar de construcciones humanas culturales y contingentes en sí mismas. En esta lógica, cuando los grupos mayoritarios imponen sus propias normas a los minoritarios (minorías étnicas, grupos de inmigrantes...)» se tiende a desembocar en situaciones de *apartheid*, de auténtica segregación racial o étnica, o de asimilacionismo. En ocasiones, los grupos minoritarios pueden no reconocer los derechos legítimos de los mayoritarios, aprovechándose de la estructura pluralista de la sociedad moderna y valiéndose de distintos tipos de medios, incluido los violentos.

La *mirada relativista* entraña una auténtica perversión moral en función de la cual todo vale por igual, eludiendo cualquier juicio ético; es decir, se consagra la variedad en sí misma como ideal moral, sin posibilidad de introducir la cuña crítica respecto de la bondad/maldad de su imaginario y los componentes de poder y de opresión presentes en sus prácticas sociales.

Cotidianamente, ejercitamos un cierto etnocentrismo del que apenas somos conscientes. La tendencia general del ser humano es vincularse a aquellas personas con las que comparte afinidades, conducta especialmente significativa como mecanismo de defensa frente a una intemperie crecientemente plural. Teresa Forcades nos lo ilustra con una experiencia personal. Narra su estancia en la Facultad de Teología de Harvard, un lugar «no denominacional», abierto a distintas confesiones, y la frustración de sus expectativas iniciales con respecto a la posibilidad de ejercitar el pluralismo:

«Casi enseguida, tras haber llegado a la facultad con la gran ilusión de relacionarnos con gente muy diversa, la mayoría de los estudiantes nos encontrábamos, sin saber cómo, buscando refugio en los llamados "grupos identitarios", es decir, grupos de gente lo más parecida posible. En estos grupos "naturales" buscábamos el soporte de colegas que eran "como nosotros" y discutíamos con ellos/as la utopía de "compartir culturas"»<sup>33</sup>.

---

<sup>33</sup> T. FORCADES, *op.cit.p.3*.

Cuanto más cerrado es un grupo o una sociedad, tanto más fuerte es la identificación de sus miembros con ella y tanto más probable es que se produzcan operaciones de «cierre de sentido» y de búsqueda de «exterior constitutivo» (extraño, extranjero) respecto del cual distinguirse. El ansia de certezas origina procesos que pueden derivar en comportamientos beligerantes de desprecio hacia quienes no comparten las mismas creencias o no forman parte del grupo. Entonces, la propia delimitación o frontera se convierte en factor generador y/o alimentador de la identidad.

Los fundamentalismos caen en los dos tipos de cegueras, la etnocéntrica y la relativista. El común denominador de las versiones tradicionalistas o fundamentalistas reside en interpretaciones que erigen a Dios y/o a la patria y las apelaciones a su voluntad en criterios identitarios básicos y que en numerosas ocasiones, a pesar de lo que en apariencia pudiera parecer, implican profundas innovaciones doctrinales. Janet Afary insiste en que se trata de una respuesta a la pérdida de identidad en un mundo laico donde las relaciones de género no son un aspecto marginal de estos movimientos. Por el contrario, una de las fuentes de vigor del fundamentalismo reside en crear la ilusión de que la respuesta a los problemas sociales y económicos que afrontan tanto las sociedades occidentales como las no occidentales en la era del capitalismo tardío pasa por una vuelta a las relaciones patriarcales tradicionales<sup>34</sup>. Para ello se apela a un orden moral supuestamente objetivo y providencialistamente revelado que mantiene un esquema antropológico y teológico garantizador de la subordinación del género masculino al femenino.

Si recuperamos nuestra tesis de que las luchas por la inclusión en la «comunidad de diálogo» afectan tanto a la distribución de recursos como a la esfera simbólico-cultural, el encuentro intercultural debe tener en cuenta, en primer lugar, las relaciones de fuerza, de discriminación y de opresión, juzgando su idoneidad desde las víctimas del sistema.

Mi opción ético-política por las mujeres como sujetos que aglutinan los diversos rostros de la exclusión tiene detrás datos y experiencias concretas que demuestran sus identidades negativas, su carácter de *no-personas*. Las palabras de Amnistía Internacional son sumamente ilustrativas: «ser mujer supone jugar en desventaja. La discriminación en razón del género es una "enfermedad mortal". Las mujeres y niñas que mueren cada día como consecuencia de diversas formas de discriminación y violencia en razón de su sexo son más que las personas que mueren por cualquier otro abuso contra los derechos humanos»<sup>35</sup>; el colmo de la mala suerte es ser mujer, parada, inmigrante, perteneciente a una minoría étnica o viuda y/o de la tercera edad. Para autorreproducirse, el modelo ideológico, político y cultural existente necesita del sacrificio diario de miles y millones de mujeres prostituidas, asesinadas, violadas, maltratadas, analfabetas, pobres y/o enfermas, pero, al mismo tiempo, Naciones Unidas nos advierte que el subdesarrollo y la esclavitud femenina frenan el desarrollo mundial.

---

<sup>34</sup> Janet AFARY, «La guerra contra el feminismo en nombre del todopoderoso: reflexiones sobre género y fundamentalismo musulmán», en el monográfico *Oriente Próximo, genocidio, autodeterminación, literatura, feminismo*, de la *New Left Review*, Akal, Madrid 2000, p. 46.

<sup>35</sup> V. RENES, en (J. Cela), «Tan cerca, tan lejos: la cultura de la pobreza»: *Manos Unidas*, febrero de 1999, p. 40.

## Apuesta por una democracia intercultural

Narrar una experiencia personal puede ayudar a valorar las posibilidades que tenemos de contribuir a fortalecer al sujeto identitariamente dialógico que ha de liderar el cambio de paradigma para conducir hacia sociedades que sólo pueden estar cohesionadas y abiertas a la diferencia si son justas, y que sólo pueden ser justas desde un capital axiológico promotor de la autonomía y la autodeterminación de sus miembros. El verano pasado tuve la ocasión de participar en el II Sínodo Europeo de Mujeres, al que acudieron unas 700 personas de las más diversas tradiciones culturales y religiosas, atraídas por el lema *«Atrevemos con la diversidad (Compartir culturas)»*. Como fruto del intercambio de experiencias y del diálogo, se llegó a unas resoluciones que insisten en el compromiso individual y colectivo de influir en la construcción europea desde una perspectiva justa, solidaria, multicultural y transconfesional y desde una espiritualidad ético-política que favorezca una transformación radical de sus instituciones y estructuras, en pro de la eliminación de cualquier tipo de discriminación por razón de género. Movimientos y acontecimientos de este tipo, fruto de alianzas locales, nacionales e internacionales, son imprescindibles para pasar del análisis a la influencia en la práctica política.

Personas y grupos pertenecientes a tales corrientes teorizan y están dando lugar a un sujeto emergente plural, caracterizado por lo que Ulrich Beck denomina *«individualismo altruista o cooperativo»*, que apunta a la calidad de vida en cotidianidad como base para los encuentros interculturales. Beck utiliza esta expresión como contraposición al viejo sistema de valores, donde el yo siempre tenía que subordinarse a las pautas de lo colectivo. «Pensar en uno mismo y a la vez vivir para los demás, en otro tiempo considerado una contradicción en los términos, se ha revelado como una relación interna, sustantiva; (...) es en los experimentos cotidianos con la vida donde descubriremos cosas sobre una nueva ética que combinen la libertad personal con el compromiso con los demás»<sup>36</sup>.

Asocio «interculturalidad» con conceptos como el de respeto de los derechos fundamentales y la igualdad de oportunidades para que cada persona pueda ser sujeto en estructuras laicas, al margen de su género, etnia, religión u orientación sexual; y lo contrapongo a monoculturalismo, asimilación, fundamentalismo identitario, negación del otro/a y relativismo cultural. Los principios fundantes de la interculturalidad son el diálogo y el politeísmo normativo y cultural desde aquellos capitales axiológicos y procedimentales que garanticen los derechos individuales y ciudadanos. Culturas y religiones son procesos ambivalentes y contradictorios, no verdades ontológicas, y deben, por tanto, ser objeto de una continúa crítica hermenéutica para discutir la calidad ética y los componentes de poder de los distintos imaginarios y prácticas sociales. La legitimación de los derechos humanos dentro de las distintas tradiciones culturales y religiosas y el asegurar el cumplimiento de las normas exige aplicar los criterios de inclusividad procedimental, cooperación transnacional -con sus correspondientes instituciones políticas y penales- y explotar las potencialidades del diálogo en la construcción de la dignidad humana. Lo que exige negociar significados y valores

---

<sup>36</sup> U. BECK, *La individualización. El individualismo institucionalizado y sus consecuencias sociales y políticas*, Paidós, Barcelona 2003, pp. 353-354.

con el fin de llegar a una construcción de lo humano comunicable por encima de barreras lingüísticas y culturales<sup>37</sup>.

Termino mi reflexión aportando una lectura personal sobre la infancia y juventud de Moisés para demostrar las potencialidades prácticas de un encuentro intercultural. En el texto aparecen imágenes que muestran cómo la tradición judeocristiana puede ser emancipadora: así lo hacen visible varias mujeres, quienes, separadas por las barreras de la raza, la clase y la religión, tejen redes que, al fijar decisivamente la identidad y el destino de Moisés, facilitan la liberación del Pueblo de Israel. Recordemos algunos de los actos que alteran el sino mortífero de nuestro personaje: a) primero, su madre lo deposita en una cesta en la orilla del Nilo; b) después, su hermana observa y vigila a distancia lo que ocurre; c) más tarde, la hija del faraón, «conmovida», lo recupera, le da un nombre que significa «sacado del agua» y, ante las palabras de la hermana, decide contratar como nodriza -aunque sin saberlo- a la madre biológica de Moisés; d) finalmente, la esposa de Moisés, Séfora, le da un hijo, al que llaman Guersón, que quiere decir forastero en tierra extranjera, a modo de conmemoración de su identidad hebrea.

El protagonismo de Moisés será pilar fundamental de la historia de salvación y, en consecuencia, lo será también el de las mujeres, de diversas procedencias, que permitieron que viviera y que marcaron la forja de su personalidad y de su identidad social y cultural. En cuanto memoria actualizadora, releo la experiencia fundante del Pueblo de Israel y el inicio del Éxodo en términos de camino, de salida al encuentro del otro, desde la empatía y la razón dialógica, sabiendo que hacer camino conlleva conflictos. Significa renunciar a la lectura terriblemente perniciosa de Pueblos Elegidos que se reservan derechos en exclusiva sobre determinadas tierras e incluso funciones mesiánicas en relación al resto del mundo. Pero implica también defender la integridad y las libertades de las personas, mujeres y hombres, por encima de símbolos, narraciones y tradiciones que coartan su dignidad humana y sus posibilidades de autorrealización. Sólo así es posible romper con un círculo vicioso que absolutiza deificando las identidades de género, étnicas, culturales y religiosas, y verlas en términos de proceso, de construcción, de mestizaje y de mutua fecundidad.

---

<sup>37</sup> Linda HOGAN - John D'ARCY, «El debate sobre la dignidad humana»: *Concilium* 300 (2003), p. 278.

## ***El periodismo católico***<sup>38</sup>

*Quien posee los medios posee las masas. Comunismo, nazismo y fascismo son un ejemplo claro del poder de los medios de comunicación al servicio de una ideología. Es notable la gran sensibilidad histórica de León XIII ante el fenómeno de la opinión pública con relación a la información. Posteriormente el magisterio moviliza a los católicos para que se impliquen en una «nueva forma de predicación». Los periodistas católicos son los «portavoces» de la Iglesia y sus enseñanzas y, al mismo tiempo, los intérpretes de la voz de los fieles.*

Entre los fenómenos de la comunicación de los últimos decenios del siglo XIX y de los primeros años del XX hay que recordar el nacimiento y la consolidación de la opinión pública gracias, entre otras cosas, al desarrollo del periodismo.

La invención de los modernos medios de locomoción (automóvil, aeroplano, barco de vapor, tren, etc.), y especialmente el proceso de industrialización, crean en la sociedad una mayor posibilidad de intercambio. Los gobiernos, la economía, la escuela, la religión, la política y la cultura se ven en una situación de interacción con un cuerpo social que no es sólo un conjunto de individuos, sino una masa cada vez más vasta y compacta. La sociedad toma conciencia de estar formada por una masa radicalmente distinta de la sociedad feudal.

A mediados del siglo XIX nace la sociología, con el objetivo de estudiar de cerca los nuevos fenómenos de la sociedad. Influenciados por los estudios contemporáneos centrados en la persona como organismo vivo y en evolución, los primeros sociólogos ven en la sociedad una prolongación del individuo. Sin embargo bien pronto, impulsados por la industrialización, los estudiosos toman nota de los mecanismos originales de la sociedad.

Ya con Claude Henri de Saint-Simon (1760-1825) la sociedad se entiende como un organismo vivo. Al mejorar las redes artificiales de los transportes y de los flujos financieros, la sociedad industrial refleja la vitalidad del organismo vivo. Los medios de locomoción y los instrumentos de información desempeñan las tareas fundamentales de distribución y regulación en la sociedad.

Augusto Comte (1789-1857) sostiene que la sociedad, en cuanto organismo vivo, obedece a una ley fisiológica de desarrollo progresivo. La sociedad industrial, por tanto, es una etapa de un proceso de evolución cada vez más caracterizado por el progreso. Ferdinand Tönnies (1855-1936) hace un análisis de la sociedad industrial distinguiendo una sociedad-comunidad de una sociedad-contrato. La

---

<sup>38</sup> Silvio Sassi en **Cooperador Paulino**.

sociedad industrial se dirige a grandes pasos hacia relaciones sociales basadas en contratos: es una sociedad anónima y fría.

Emile Durkheim (1858-1917) destaca que cuando en una sociedad se modifica la división del trabajo, se modifica también el tipo de solidaridad social. La sociedad industrial, basada en una rigurosa división de las fases del trabajo y en la especialización, crea una solidaridad entre grupos sociales que de hecho actúan como compartimentos estancos. En el estudio general de la sociedad, los sociólogos descubren un fenómeno nuevo: la multitud y sus movimientos. Scipio Sighele (1868-1913) en *La masa criminal* (1891) extiende a la sociedad los mismos mecanismos agresivos que se encuentran en la persona. La prensa es presentada como «una nueva forma de sugestión» que deja la marca en el individuo y con mayor razón, en la multitud. Así, el periodista es un líder que arrastra consigo la masa de lectores. La responsabilidad del periodista está vinculada a la gran influencia que él tiene de orientar a la masa.

Gustave Le Bon (1841-1931) en *Psicología de las masas* (1895) da una descripción tétrica de la masa: una multitud delirante, contagiada mentalmente, autómatas, que la voluntad lúcida no es capaz de controlar. La multitud que en sus movimientos y en su expresión numérica quiere influir en la sociedad para instaurar la igualdad de clases, es considerada como un peligro amenazador.

Gabriel Tarde (1843-1904) propone una interpretación menos pesimista de la muchedumbre, destacando que ya no conviene hablar de multitud, sino que es preferible hablar de público. Característica del público es la tendencia a la imitación como factor que acomuna a todos. Hay que pasar del manipulador que hipnotiza a la masa al modelo que permite una identificación del público.

Sigmund Freud (1856-1939), en el ensayo *Psicología colectiva y análisis del yo* (1921), recurriendo a la categoría de la libido relativiza la visión negativa de la masa entendida generalmente como presa de la emotividad incontrolada y la inhibición de la razón. La masa, en cambio, se polariza en torno a las fuerzas del amor y de la destrucción.

En este contexto de estudios sobre la sociedad y sobre la multitud surge, en el ámbito de la comunicación, la investigación sobre la sociedad de masa. Por una parte, el planteamiento de los estudios sociológicos tiende a identificar la sociedad como un organismo vivo en desarrollo. Un aspecto particular de tal organismo vivo es la masa, entendida como un conjunto de personas fácilmente manipulable. Por otra parte, el poder de la prensa (libros, periódicos y revistas), del cine y de la radio parece no tener límites: se habla de la omnipotencia de los modernos medios de comunicación. Todo lleva a pensar que los verdaderos dueños de la época son quienes poseen los medios de comunicación. Quien posee los medios, posee las masas. La comunicación se organiza como una batalla frontal entre los diversos dueños de los medios de comunicación, y las masas se dividen siguiendo a sus dueños. Comunismo, nazismo y fascismo, en pleno desarrollo, son un ejemplo indiscutible del poder de los medios de comunicación puestos al servicio de una ideología. Serge Tchakotine, publica *Le Viol des foules par la propagande politique* (1939) para denunciar los métodos de la propaganda nazi.

## *Textos del magisterio*

También los textos del magisterio tratan de responder al problema central de la industrialización: las masas que caracterizan los fenómenos de la sociedad. Las masas, entre otras cosas, desertan de la religión católica buscando en otras partes los principios para la vida social. La gran sensibilidad histórica de León XIII destaca el fenómeno de la opinión pública que se consolida con la información periodística. En la carta *Constanti Hungarorum* (2.9.1893) el Papa hace referencia a los peligros de «quienes tienen influencia en la opinión pública». En la carta *Paternae providaeque* (18.9.1899) León XIII afirma: «En nuestros días, el pueblo forma sus opiniones y conforma sus costumbres casi exclusivamente a partir de estas lecturas cotidianas. Por eso se constata con pena que entre los buenos yace inerte un arma que, manejada por los impíos con astutos engaños, proporciona gran ruina a la fe y a las costumbres».

Las pautas del magisterio sobre la comunicación, aunque siguen denunciando el mal causado por los libros y por los malos periódicos, incita con fuerza a los católicos para que con el periodismo militante se comprometan en una «nueva forma de predicación». Se trata de un periodismo que debe estar en total dependencia y sintonía con la jerarquía, con fines apologeticos, en defensa de la religión y del Papa.

El destino de la fe católica, en este período, parece identificarse con los avatares históricos del estado pontificio y con la persona del Papa. El periodismo católico, llevado a cabo por el clero y los laicos, se considera como una prolongación de la obra de la jerarquía. Por tanto no se toleran desobediencias. Con llamadas de atención y entredichos algunos periódicos del mundo católico son amonestados o suspendidos.

La carta (23.3.1910) enviada por el card. Rafael Merry del Val al padre Giuseppe Chiaudano, provincial de los jesuitas de Turín, en respuesta a su regalo a Pío X de un opúsculo titulado *El periodismo católico: criterios y normas*, ayuda a descubrir el perfil del periodista católico: «Este opúsculo es muy útil para el periodista católico, a quien podría servir de manual o código, como también a los obispos que tienen en sus diócesis periódicos católicos que vigilar. La prensa católica, convencida de una vez de la dignidad de su ministerio, siempre lejos de deplorables servilismos, lo ejerza con la debida dignidad y grandeza, y guíe a los lectores, con la expansión de las inteligencias en la doctrina católica y de los corazones en la práctica de la moral cristiana, a pensar todos con una sola mente, a amar con un solo corazón, la mente y el corazón del Vicario de Cristo y a militar valerosamente a su lado».

En la encíclica *Ad beatissimi* (1.11.1914) de Benedicto XV encontramos una descripción de la opinión pública dentro de la Iglesia: «Ninguna persona particular se comporte como maestro en la Iglesia, haciendo discursos públicos o publicando libros o periódicos. Todos saben a quién ha encomendado Dios el magisterio de la Iglesia; a él debe dejarse libre el campo, para que hable cuando y como crea oportuno. Es deber de los demás prestarle la debida atención cuando habla y obedecer su palabra. Y con respecto a temas sobre los que la santa Sede

no se ha pronunciado, dejando a salvo la fe y la disciplina, se puede discutir en favor o en contra; es lícito que cada cual exprese su propia opinión y la mantenga”.

Atento a la evolución de la sociedad, para caracterizar su misión pastoral, Pío XI cita a menudo la frase evangélica «miserere super turbam» (Mt 9, 36). El Papa percibe que las masas se alejan de la religión, y su magisterio en comunicación refleja su voluntad de llegar a las multitudes que están lejos de la Iglesia. Varias veces el Papa estimuló también al periodismo católico a ponerse al servicio de la evangelización con acentos originales. «Algunos han dicho –afirma Pío XI en el discurso del 6.6. 1933– que los periodistas son “los portavoces” de la opinión pública, otros dicen que son, en cambio, sus “fabricantes”. Una y otra definición parecen verdaderas y expresan claramente todo el poder de los periodistas, pero también su formidable responsabilidad... Los periodistas católicos saben y sienten –y al sentirlo tienen toda la razón para enorgullecerse– que el trabajo que realizan es tan amplio como la misma Iglesia Católica; lo que equivale a decir que es tan amplio como el mundo entero.

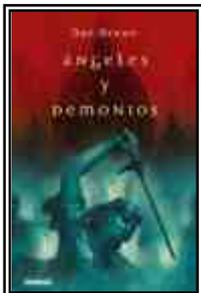
«Y esta actividad se lleva a cabo en un orden de ideas tanto más sublime en cuanto que ellos no son sólo los portavoces o los coeficientes de la opinión pública, sino los portadores –y esta es su fundamental razón de existir y actuar– en toda su laboriosidad, de los mismos tesoros de la vida cristiana, en todas sus relaciones con la vida individual, doméstica, social, pública, aplicando la sublime dignidad de periodistas católicos en cada una de las partes del periódico, no sólo en las oficiales, de la redacción, es decir, en las más importantes, sino en todas las demás páginas, incluso en la llamada cuarta página, llevando el sello de Cristo por todas partes... De este modo, los periodistas católicos son los preciosos portavoces de la misma Iglesia, de la jerarquía y de sus enseñanzas; aún más: los más sublimes y nobles portavoces de todo cuanto dice y hace la Santa Madre Iglesia.

«Es cierto que para esta tarea la prensa católica no pertenece a la Iglesia docente, sino que permanece en la Iglesia discente: pero es portadora de cuanto enseña la Iglesia docente, maestra de las gentes, que actualiza siempre el mandato de su fundador: Euntes docete omnes gentes... Pero ellos, además de portavoces de la Iglesia, son los intérpretes de la voz de los fieles y recogen el eco que tienen en los creyentes la palabra, el pensamiento de Dios y las enseñanzas de la Iglesia, la divina Maestra, la divina Madre... Para utilizar un lenguaje moderno, los periodistas católicos podrían llamarse no sólo portavoces, sino altavoces de la Iglesia, de la verdad, de la fe, de la vida cristiana; altavoces sea cuando difunden la fe de la Iglesia que enseña y dirige, sea cuando recogen los pensamientos y los afectos de todos los fieles para llevarlos a su corazón materno».

En la enseñanza de Pío XI sobre el periodismo católico se percibe una evolución con respecto a las pautas precedentes. Pensado dentro de una eclesiología que acentúa el componente jerárquico, el periodista católico pertenece a la Iglesia discente, es un portavoz, un altavoz, pero está llamado al mismo tiempo a ser altavoz de los fieles en relación con la jerarquía y sobre todo, a no hablar sólo de religión, sino hablar de todo cristianamente. Al tener que llevar «el sello de Cristo» a todos los lugares del periódico y a todos los aspectos de la vida humana, el periodista católico está invitado a trazarse un perfil de autonomía. Quien quisiera

caracterizar al periodismo católico sólo como «altavoz de la jerarquía», sabe bien que está espigando por interés en un magisterio abundante y múltiple.

# EI ANAQUEL



**Dan BROWN**  
**Ángeles y demonios**  
**Umbriel**  
**Barcelona, 2004**

Thriller escrito por Dan Brown el año 2000, el mismo autor que más tarde se haría famoso con otra obra similar: *El código da Vinci*.

En *Ángeles y demonios* se dan todos los ingredientes de la actual novela de intriga (*El último Catón*, Matilde ASENSI, Plaza & Janés, Barcelona 2001; *La hermandad de la Sábana Santa*, Julia NAVARRO, Plaza & Janés, Barcelona 2004; etc.): historia, sociedades secretas, tecnología punta, iglesia católica...

En un laboratorio de máxima seguridad, aparece asesinado un científico con un extraño símbolo grabado a fuego en su pecho. Esta marca dirige las sospechas del profesor Robert Langdon hacia los Illuminati, secta de científicos enfrentados a la Iglesia desde los tiempos de Galileo, que han reaparecido.

En esta ocasión, durante la celebración de un cónclave en el Vaticano, los Illuminati planean emplear contra su gran enemigo la mayor arma que la humanidad ha conocido. Acompañado de una joven científica y un audaz capitán de la Guardia Suiza, Langdon comienza una carrera contra reloj, en una búsqueda desesperada por los rincones más insospechados de Roma. Necesitará todo su conocimiento para descifrar las claves ocultas que los Illuminati han dejado a través de los siglos en manuscritos y templos, y todo su coraje para vencer al despiadado asesino que siempre parece llevarle la delantera.

¿Por qué resulta interesante leer este libro? Con esta novela nos adentramos en el mundo de la **narrativa más actual**, a la que pertenecen los grandes best-sellers de hoy día: no hay que desdeñar lo que es *vox populi*.

Por otra parte, en esta obra encontramos de telón de fondo el interesante tema de las **relaciones ciencia-fe**, iglesia-progreso. La visión que nos presenta Dan Brown de este problema secular tiene el atractivo de ser externa a la del mundo católico pero con una actitud tal vez no tan beligerante como otras obras de parecido corte.

Un libro muy recomendable.

Manuel Carrasco García-Moreno

**WELBORN, Amy**

*Descodificando a Da Vinci.*

*Los hechos reales ocultos en El Código Da Vinci*

Madrid, Ediciones Palabra, S.A., Septiembre de 2004 - 141 pp.

Título original: *De-coding Da Vinci. The facts behind the fiction The Da Vinci Code*

Traducción: *Mercedes Villar*

Cualquier cristiano preocupado por su fe después de haber leído *El Código da Vinci* ha debido quedar perplejo, cuando no anonadado, ante las sorprendentes y categóricas afirmaciones sobre la figura de Jesús, el Cristianismo de los primeros siglos y la conducta de la Iglesia Católica en el transcurso de su historia. Estoy convencido que muchos de sus lectores han tomado sus asertos como incontestables, es decir, que su lectura, dado su éxito editorial, ha influenciado negativamente a muchos cristianos. Este hecho ha dado lugar a que hayan aparecido varias publicaciones con el objetivo de poner los argumentos de **Dan Brown** en el sitio que le corresponden. *Descodificando a Da Vinci* es una de ellas.

El método seguido es sencillo y eficaz: **Amy Welborn** analiza cuidadosamente cada afirmación claramente errónea o simplemente tendenciosa o dudosa de *El Código Da Vinci* aduciendo en su contra argumentos basados en la Sagrada Escritura –que Dan Brown olvida por completo-, en fuentes fehacientes y más antiguas y en historiadores más serios y reconocidos.

A modo de resumen incompleto que nos nos dé idea del contenido de este libro, transcribiré cuatro preguntas que la autora se hace ya en el *Prólogo*:

- *¿Empleó realmente Leonardo Da Vinci su arte para comunicar sus conocimientos secretos sobre el Santo Grial?*

- *¿Es cierto que los Evangelios no relatan la verdadera historia de Jesús?*

- *¿Estuvieron casados Jesús y María Magdalena?*

- *¿Designó realmente Jesús a María Magdalena como líder de su movimiento, y no a Pedro?*

**Amy Welborn** responde a éstas y a cuantas preguntas pueda hacerse el lector, como probar la inexistencia del *Priorato de Sión* o la falsedad de las leyendas surgidas en torno a *Los Templarios*, los errores históricos sobre los primeros *Concilios Ecuménicos* o sobre figuras históricas como la de *Constantino el grande...* El estudio y análisis que la autora hace de las fuentes que **Dan Brown** emplea para sus argumentos apodícticos me parecen determinantes.

En la contraportada se puede leer: *Amy Welborn es columnista y crítico de arte en Our Sunday Visitor. Es autora de numerosos trabajos, como libros de oración y guías para el estudio de la Sagrada Escritura. Tiene un master sobre Historia de la Iglesia por la Vanderbilt Univeristy (USA).*

Checas de Madrid

*Las cárceles republicanas al descubierto*

César Vidal

Belacqua / Carroggio. 2003. 2ª edición – 365 págs.

El currículum del autor avala sobradamente sus obras de carácter histórico; la presente es un ejemplo. Desde un tiempo a esta parte se viene hablando de la “recuperación histórica”, después de que en la reciente transición se pactara olvidar el pasado y dedicar nuestras fuerzas a contruir el futuro. Esta línea se ha roto. De hecho, Izquierda Unida y los partidos nacionalistas catalanes estiman que “la verdadera reconciliación se producirá cuando se repare a las víctimas y se recupere la memoria histórica”. Esta línea se ha venido traduciendo no tanto con el estudio histórico de los que promueven tal movimiento, sino más bien desenterrando, en sentido literal, a los muertos de uno de los dos bandos en que España se dividió a partir de 1934 hasta, oficialmente, el 1939. Planteadas así las cosas, este prestigioso historiador, nos presenta una de las facetas más oscuras de aquella guerra fratricida: el exterminio llevado a cabo en Madrid por el Frente Popular de todos aquellos que no pensaran igual que ellos.

Es un estudio bien documentado. De las 365 págs., 231 corresponden al texto (63%) y 134 (37%) a notas, fuentes documentales, bibliografía, apéndices e índice onomástico. El apéndice abarca cuatro apartados; en el I se enumeran, por orden alfabético, las 235 checas de la ciudad; en el II, la antología de 21 documentos, cuya lectura no puede omitirse; en el III, la relación numérica de mártires asesinados por provincias y diversos grupos; en el apéndice IV figura la relación nominal de los asesinados en Madrid y provincia bajo el gobierno del Frente Popular (julio 1936 – marzo 1939), en total, a la baja, 11.705, entre los que aparecen hermanos nuestros ya camino del los altares.

En la Introducción el autor presenta pedagógicamente el contenido de la obra. Lo que pasó en las checas de Madrid, no las únicas de España, fue semejante a lo que hicieron los soviéticos con los polacos en Katyn y los nazis con los judíos en Babi Yar; millares ametrallados y sepultados en gigantestas fosas. Pero esto sucedió después del exterminio de Madrid; el número fue muy superior a los millares desaparecidos en la dictadura de Pinochet; los ejecutores fueron las autodenominadas fuerzas progresistas con el respaldo del los aparatos del Estado y el apoyo o silencio de los que habían sido erigidos en referentes morales de la sociedad, como el tácticamente idealizado Rafael Alberti, miembro del comité de depuración. El libro es la historia de un proceso revolucionario cuyo triunfo incluía, por definición, la práctica del exterminio de segmentos enteros de la sociedad, por el mero hecho de no pensar igual.

Esta trayectoria histórica la divide el autor en cuatro partes. En la primera se describe el primer Estado totalitario de la historia, la URSS, que sustentó sobre el terror de las masas y cuya semilla llegó a España a finales del s. XIX. En la segunda parte se presenta el establecimiento del sistema de checas en Madrid

---

durante los primeros meses de la guerra civil. La tercera parte presenta la práctica del exterminio masivo y la providencial respuesta de las legaciones diplomáticas, el comportamiento de los intelectuales ante la terrible situación que padecía Madrid, y el final de los asesinatos en masa. La cuarta parte describe, a imitación de lo que pasó en la URSS, la represión dirigida por el Frente Popular, junto con los comunistas, contra algunas fuerzas de izquierda, a imitación de lo que hizo Lenin.

Bien estuvo el pacto de olvidar el pasado, pero si hay que desenterrar a los muertos, no conviene enterrar la memoria. Paracuellos de Jarama, Torrejón de Ardoz y otros lugares más, llevarían mucho tiempo, y éste es necesario para construir la paz y no para avivar el odio que rompe la convivencia y oscurece el futuro. Los nietos de los exterminados en las checas aún son depositarios de las lágrimas y el dolor de sus antepasados. Pero callan.

No sobra leer este libro; aún más, es muy conveniente.

*Nota: el término "checa" (ChK = Comisión Extraordinaria) proviene de: Vserossiskaya Chrezvytchajnaia Komissia po-borbes kontr-revoliutsii, spekuliatsei i sabotagem. (Comisión panrrusa extraordinaria de lucha contrarrevolucionaria, la especulación y el sabotaje).*

Félix Domínguez

---

NOTA DE PRENSA

### **Los jóvenes en una sociedad intercultural. Realidades y retos educativo-pastorales**

El ideal de convivencia no es la uniformidad cultural, sino la interculturalidad, esto es, la convivencia de culturas distintas, abiertas unas a las otras.

*Con la ponencia de José Sols, profesor de la Universidad Ramon Llull de Barcelona, se ha iniciado el segundo curso del Forum "Jóvenes, Religiosidad y Evangelio", un espacio de reflexión teológica y pastoral en el campo juvenil que ofrece el "ISCR Don Bosco" de Barcelona.*

Reproducimos a continuación el resumen de algunas aportaciones de la ponencia, dejando para otro momento la publicación de la conferencia entera.

"Cada vez más, vivimos en una sociedad pluricultural". Esta es una afirmación que repetimos sin cesar, aunque no siempre somos conscientes del grado de veracidad de la tesis, ni de las implicaciones y matices que tal afirmación conlleva. ¿Es multiculturalidad? ¿Es interculturalidad? ¿Es relativismo cultural?.

#### **Una sociedad que aparenta pluralidad cultural**

Hemos dejado atrás aquella sociedad en la que abundaba la homogeneidad cultural. Ahora bien, si estudiamos la historia, veremos que las sociedades no siempre eran tan uniformes como nos las imaginamos. Con el siglo XX, hemos pasado a vivir en sociedades pluriculturales con una palpable diversidad étnica, racial, religiosa, visible hasta en las calles.

Pero esta pluralidad cultural, en la que supuestamente vivimos, tiene mucho de apariencia, y sólo algo de realidad. El sistema mediático, económico y político tiende a manipular esta diversidad, y a convertirla de real en aparente.

### **Tendencia a la uniformidad**

Los jóvenes se cuentan entre los que más pluralidad anhelan, al menos aparentemente. En su lenguaje abundan muchas expresiones que parecen defender una variedad enorme de posiciones ideológicas. No obstante, resulta que, ejerciendo su supuesta libertad y autonomía, acaban vistiendo todos de la misma manera, hablando igual, pensando igual, escuchando a los mismos grupos de música, viendo el mundo de la misma manera. Hasta en el vestir parecen maniqués clónicos en unos grandes almacenes. Esta uniformidad no sólo es propia de los jóvenes. Lo mismo ocurre en reuniones donde abundan los ejecutivos de empresas: todos visten igual, todos se comportan igual, todos hablan igual. ¿Dónde está la famosa pluralidad cultural?

### **El refugio de las tribus y la disolución de la persona**

Los jóvenes son sinceros cuando reivindican libertad, autonomía, un estilo propio, pero al mismo tiempo se sienten perdidos en una sociedad cada vez más inabarcable para ellos. De ahí que necesiten refugiarse en grupos identitarios. Se sienten a gusto vistiendo y hablando igual que los demás de su “tribu”, y no les parece que eso vaya en contra de la tan anhelada autonomía. En la tribu, cada joven se siente protegido, se siente alguien. La tribu hace que el “ego” crezca, que el grupo supla las deficiencias personales y construya un supuesto sujeto colectivo lleno de cualidades.

Uno de los grandes peligros de la tribu será la disolución de la persona en el grupo. Ya no importa quién soy yo; sólo importa cuál es mi grupo. La persona queda diluida, reducida a un estereotipo colectivo. Y con la pérdida de la persona, caen muchas cosas.

Y una de las primeras en caer es la libertad. El individuo ya no actúa según su conciencia, según su juicio propio, sino según un dictado que le viene de fuera. Siente que apenas tiene que decidir nada. Casi todo le viene ya dado. Sólo hay que estar pasivo. No queda ni espacio ni tiempo para la pregunta interior, para la distancia crítica, para la disensión, para el interés cultural distinto. Al sujeto libre, que no se comporta como todos, se le llama “raro”, cuando no “anti-sistema”.

**Una adolescencia que se estira: empieza más pronto, termina más tarde**

Tradicionalmente, la adolescencia era una etapa de la vida de unos pocos años, no exactamente igual en todas las culturas y épocas, pero que aproximadamente iba de los 13 a los 18 años. Ahora bien, en el siglo XX, en las últimas décadas, algunas empresas descubrieron que en el comportamiento adolescente cabe el consumo compulsivo y habita una cierta irracionalidad de comportamiento. Vieron un filón para los negocios, y entraron a trapo.

El resultado cultural ha sido que la adolescencia no sólo se ha mitificado y se ha convertido en ideal de vida para niños y adultos sino que incluso se ha alargado. Ahora empieza mucho antes, y termina mucho después. Nos encontramos con niños y niñas de 9 años que se comportan ya como adolescentes, y con adultos de más de treinta años que se siguen comportando como adolescentes. Desgraciadamente, no es lo mejor de la adolescencia lo que se ha alargado, sino lo peor. Concretamente, el consumo compulsivo, la actuación irracional, la repetición de eslóganes prediseñados o el capricho existencial van desde los 8 años hasta los 38 años en muchos sujetos, cuando antes apenas duraban un quinquenio.

## **UNOS RETOS EDUCATIVO-PASTORALES**

### **El reto del viaje al interior: profundizar en la propia persona**

Teniendo en cuenta este rápido esbozo, surge un primer reto para la tarea educativa y para las actividades pastorales entre jóvenes: consiste en ahondar en la propia persona. Los jóvenes, más que recibir una doctrina que venga de fuera, lo que necesitan es espacio y tiempo de diálogo, en el que poco a poco hagan un cierto itinerario hacia su propio interior. Es éste un viaje que no se hace en solitario, aunque, sin duda, es personal e intransferible. Se trata de que descubran que cada uno de ellos es único, que ninguno de ellos puede ser reducido a un estereotipo preconfigurado por el marketing empresarial, sino que verdaderamente existe un pozo interior, del que hay mucho que extraer, y que nunca se agota. Hay que ofrecerles posibilidades de acción, donde cada uno de ellos pueda desplegar su fuerza, su creatividad, su inteligencia y sus habilidades personales. La acción debe ir acompañada de la reflexión en el diálogo con los amigos y con los maestros, ya sean éstos catequistas, profesores, instructores o monitores.

### **El reto del viaje al exterior: conocer el mundo**

El viaje al interior comporta otro reto complementario: el viaje al exterior, conocer el mundo. Por “mundo” no entendemos simplemente los cinco continentes, sino también la realidad que late ya en las calles de la propia ciudad. Tanto el mundo cercano de la propia ciudad como el vasto mundo de la humanidad global tiene que ser objeto de búsqueda por parte de cada joven. Hay que animar a los jóvenes a salir de ellos mismos, a conocer la diversidad que late en su propio barrio, y a dejarse sorprender por la infinita diversidad de la humanidad actual.

Puede resultar también positivo que el adolescente se estrene en el viajar, para que viva realmente en otro sitio, en otra cultura, hable otro idioma, conozca otras mentalidades, otras religiones u otros modos de vivir. Este viaje al exterior debe tener su pedagogía: se

trata de que cada joven sienta interés por conocer lo nuevo, lo distinto... que haga un itinerario interior, mucho más que un simple viaje exterior.

### **El reto de encontrar alternativas sin satanizar el mundo**

Se dice que los jóvenes antes eran agentes de cambio, sujetos inquietos de espíritu revolucionario y renovador, aunque eso pueda tener dosis de mito. Entre los jóvenes de hoy abunda el conservadurismo. Dejan las cosas tal como están, e intentan situarse en este mundo lo mejor posible, sin cambiarlo. No obstante, habita siempre en ellos una chispa de inquietud, de curiosidad, de creatividad. El trabajo de educadores y acompañantes de jóvenes consiste en crear esas condiciones exteriores para que esta chispa provoque una verdadera explosión interior. Cuando esto ocurre, los jóvenes toman conciencia de lo mal que funciona el mundo y pretenden cambiarlo. No se trata de satanizar el mundo, sino de tomar conciencia de la realidad, de sus posibilidades y lograr que la creatividad y energía de los jóvenes se encamine hacia la búsqueda de alternativas al desorden global actual.

### **El reto de descubrir que el otro forma parte de mi ser**

Más allá de la pertenencia a una tribu de clones, el reto del sujeto que se va formando en la adolescencia y en la juventud no es otro que el del descubrimiento de la alteridad como parte integrante de la propia identidad. El otro forma parte de mi ser. Yo no soy yo sin él, nunca habrá un yo sin un otro. Deben llegar a descubrir que somos radicalmente abiertos a lo otro, a lo distinto, una apertura que tiende al infinito, al Otro con mayúsculas, a la trascendencia, a lo no visible. El ideal de convivencia no es la uniformidad cultural, sino la interculturalidad, esto es, la convivencia de culturas distintas, abiertas unas a las otras. El ideal es que el otro siga siendo pakistaní y enriquezca nuestra sociedad con su cultura ancestral. El ideal no es ni la uniformidad ni la multiculturalidad. Hay que perseguir la interculturalidad, el diálogo sincero desde la diversidad, la convivencia en la heterogeneidad. Este es uno de los grandes descubrimientos a hacer por los jóvenes de hoy, que está en el polo opuesto a la incultura de las tribus uniformes.

### **El reto de descubrir el carácter esencialmente comunitario de la persona**

Todo esto nos lleva al descubrimiento del carácter esencialmente comunitario de la persona, que en la fe cristiana se expresa con el dogma del Dios trinitario, un Dios que es en sí mismo comunidad de amor, que es en sí mismo alteridad, que tiene como identidad la eterna salida de sí, la eterna acogida del otro, la eterna comunión en la diversidad. Cuando matamos la comunidad, matamos la identidad y hasta la existencia. La destrucción del otro es siempre un suicidio, porque, sin el otro, yo no soy.

### **En definitiva, “eres mucho más”**

De todo lo dicho, podemos concluir que el mensaje a transmitir a los jóvenes o, mejor aún, a descubrir por ellos, es el siguiente: “eres mucho más”. Escuchemos lo que la sociedad, los medios, la cultura ambiente les dice que son; sumémoslo todo, que no es mucho, y concluyamos: “eres mucho más”. Eres mucho más que un sujeto vestido con uniforme de tribu, eres mucho más que un consumidor de música, de espectáculos, ropa, cine, objetos de moda, eres mucho más que una encarnación de los eslóganes del marketing, eres mucho más que un objeto de intereses económicos. Eres todo tu mundo y eres tú.

## EUROPA Y CRISTIANISMO: HERENCIA Y PROYECCION

Eloy Bueno de la Fuente (Teólogo Facultad del Norte de España)

Las relaciones entre Europa y el cristianismo han adquirido nueva actualidad debido a los cambios históricos que se están produciendo en nuestro continente: por un lado Europa se encuentra en una encrucijada en la que se plantea con especial urgencia fijar su identidad, aquello que la hace ser Europa, y en consecuencia el papel que el cristianismo ha jugado en la configuración de la identidad europea; por otro lado la Iglesia Católica (y el conjunto de las confesiones cristianas) deben redefinir su modo de presencia y su aportación peculiar al futuro de Europa.

Dos documentos recientes afrontan de modo directo esta problemática. Juan Pablo II publicó el 28 de junio de 2003 una exhortación apostólica *Ecclesia in Europa*, como producto de la segunda asamblea especial para Europa del Sínodo de los obispos, en la que trata de señalar la aportación del cristianismo a Europa tanto en su pasado como en su presente. Las instituciones europeas por su parte, en el proyecto de construcción de una Europa cada vez más unida a nivel cultural y político, han dado origen a una Convención encargada de redactar un proyecto de Constitución para la Europa del futuro, en la cual se toma postura respecto a la presencia histórica del cristianismo. Este doble punto de referencia servirá como marco de nuestra exposición a fin de destacar las implicaciones de largo alcance que se encierran en el tema que nos ocupa.

El Preámbulo de la Constitución sometida a la ratificación popular dice lo siguiente: “Conscientes de que Europa es un continente portador de civilización, de que sus habitantes, llegados en sucesivas oleadas desde los tiempos más remotos, han venido desarrollando los valores que sustentan el humanismo: la igualdad de las personas, la libertad y el respeto a la razón. Con la inspiración de las herencias culturales, religiosas y humanistas de Europa, cuyos valores, aún presentes en su patrimonio, han hecho arraigar en la vida de la sociedad el lugar primordial de la persona y de sus derechos inviolables e inalienables, así como el respeto del Derecho...”

Esta formulación elude intencionadamente toda referencia expresa al cristianismo. De modo implícito puede verse incluido en la alusión a las tradiciones religiosas. Este silencio resulta más llamativo si tenemos en cuenta tres datos: a) se han rechazado propuestas concretas y directas que solicitaban una mención expresa; b) no se puede negar la sensación de marginación ya que

sí se hace mención laudatoria de la democracia griega (que no se puede identificar sin más con la praxis democrática actual) y a la ideología ilustrada (que no está libre de denuncias y acusaciones por parte de la filosofía actual); c) en otros textos constitucionales europeos se encuentran referencias expresas al cristianismo, lo cual significa que se dan precedentes y analogías en que podía haberse apoyado un reconocimiento expreso del cristianismo. En el articulado de la Constitución se acepta el papel social de las Iglesias. Pero se ha procurado silenciar el hecho cristiano entre los factores y elementos que identifican a Europa.

El Documento papal por su parte adopta una posición claramente distinta. Su objetivo no apunta a establecer tesis propias de una investigación histórica sino fundamentalmente discernir el papel de la Iglesia en una encrucijada histórica como la que está atravesando Europa. Su preocupación es ante todo pastoral: invitar a las iglesias locales europeas a aportar su tesoro más propio a la edificación de la Europa del futuro.

Ahora bien, para ello necesita valorar la aportación del cristianismo a Europa a fin de que ello pueda servir como punto de referencia y como estímulo a las iglesias europeas. La mirada al pasado no es una finalidad en sí misma sino un medio imprescindible para situarse en el presente. El Papa proclama que la presencia cristiana ha ido acompañando a la configuración de Europa (sin que ello signifique que el cristianismo pueda absorber la compleja realidad europea), y por ello sería erróneo negar que la semilla cristiana ha alimentado la realidad de Europa. La fe –es el mensaje del Papa- ha creado cultura, ha hecho historia. Y ese es el modelo (o el dinamismo) que intenta transmitir a los cristianos del presente: en medio de dificultades y hasta de incomprensiones injustificadas, las comunidades eclesiales del momento presente han de recuperar el mismo aliento y la misma convicción: desde lo más genuino de la fe, también hoy podrán las iglesias cristianas hacerse cultura con repercusiones históricas. En consecuencia las iglesias cristianas deben continuar sintiéndose sujetos y protagonistas del futuro.

A la luz de esta doble coordenada hemos de afrontar una mirada diacrónica y otra sincrónica al tema que nos ocupa. Primeramente señalaremos las opiniones y posturas más extendidas acerca de la identidad de Europa, y consiguientemente del papel que se reconoce al cristianismo. En el seno del debate actual deberán los cristianos recuperar y afirmar su propia identidad como sujeto histórico. Y desde ese presupuesto situarse –sin ningún tipo de complejos- en el seno de las corrientes de pensamiento que actualmente luchan por el alma de Europa. En esta dialéctica podrá identificarse con mayor claridad su compromiso con el pasado y con el futuro de Europa.

## **1.- El cristianismo en la identidad de Europa: un debate actual**

Resulta difícil construir un proyecto de futuro sin una clara identidad de sus protagonistas. No es por ello irrelevante, ante la ratificación de la Constitución europea, preguntarnos por las distintas concepciones acerca de la identidad de Europa y del momento en el que realmente podemos ya hablar con propiedad de Europa.

## a.- La identidad de la carencia de identidad

Contemplada desde las manifestaciones más llamativas (y dominantes en algunos sectores influyentes) de la cultura actual europea, como son la postmodernidad y la deconstrucción (con su común origen en Nietzsche), resulta comprensible que para algunos la identidad de Europa radica en la proclividad al nihilismo, en la incesante “nihilificación” que va destruyendo todo punto de referencia y todo fundamento que garantice la continuidad y la orientación vital. Todas las unidades culturales que se afianzan y se imponen acaban siendo sometidas a crítica para ir creando otras formas culturales y generando otros valores que arrinconan o destruyen los previamente vigentes. A Europa, dice M. Alvarez, le han sobrado cambios y le ha faltado ser ella misma en torno a un núcleo permanente. Por ello, observa R. Argullol, la pertenencia a Occidente genera un inmenso cansancio. El debate y el conflicto, la contradicción y la sospecha, la refutación y la denuncia a lo heredado provocan que no haya un suelo permanente en el que apoyarse para seguir avanzando ni un horizonte que enmarque el caminar de los europeos.

E. Morin puede ser considerado como exponente de esta actitud. Al título de su reflexión “Pensar Europa” le añade un significativo subtítulo: “Las metamorfosis de Europa”. Europa se disuelve cuando se quiere pensar en ella de modo claro y distinto, se divide en pedazos cuando se quiere reconocer una unidad estable y armoniosa. No se impone a la mirada más que una complejidad múltiple que se sustrae a una idea cierta y precisa, siempre desafiada por el barullo, las rupturas y las metamorfosis. Cuando se quiere buscar un origen fundador o una originalidad intransmisible, se descubre que nada hay que le sea propio en los orígenes o que le pertenezca a Europa en exclusividad.

Hay que renunciar a la idea de una esencia o sustancia europea primera que se haya mantenido a través de los siglos. Una unidad múltiple o una identidad compleja, configurada a base de estallidos y fragmentaciones, que es un caos genesiaco, una anarquía autoorganizadora, que no nos permite acercarnos a definir una identidad más que en las metamorfosis. El fundamento de Europa ha venido siendo la pérdida de fundamentos, no ha sido ella misma más que en esa anarquía o un torbellino alimentado por energías de desorden. De crisis en crisis, de refundamentación en refundamentación, Europa ha sido una problematización incesante, la búsqueda enloquecida de nuevos fundamentos que iban a ser inmediatamente cuestionados. De cara al futuro, y pensando en el proyecto de unificación europea, la posibilidad que señala Morin es un nuevo Renacimiento a partir de la pérdida de fundamentos y del nihilismo, despejando así los caminos para un nuevo comienzo del pensamiento (que vaya asimilando los pensamientos no europeos “con alma europea”, es decir, en la dinámica de la tradición crítica y autocrítica de la razón).

Desde esta perspectiva resulta lógico que el cristianismo no pueda ser considerado como elemento de una identidad que no existe. El cristianismo es más bien el peligro que amenaza la metamorfosis y complejidad de Europa. Fue la fragmentación de la cristiandad medieval la condición necesaria para que Europa pudiera manifestar la variedad insuperable de sus rostros. De la

oposición a la unidad medieval ha podido salir lo más típicamente europeo, la ciencia y el Estado moderno, una universalidad no religiosa (que puede hacer las veces de religión), pues está en condiciones de abrirse a una complejidad mayor que la europea. Curiosamente la negativa a una identidad efectiva encubre - de modo solapado- una identidad basada en la razón moderna (aunque sin las pretensiones ingenuas de la certeza inicial sino seducida por las tentaciones críticas y autocríticas). La relegación o exclusión del cristianismo adquiere por ello un nuevo argumento (que en buena medida se une a la corriente que mencionaremos a continuación).

## **b.- Europa nace con la razón moderna**

Una fuerte corriente ideológica e historiográfica sitúa el nacimiento de Europa en el albor de la época moderna. Más concretamente: con la aparición de un tipo de razón que, liberada y emancipada de todo control religioso positivo, se considera como único sujeto capaz de construir o destruir. Este último aspecto lo hemos percibido ya en la posición anterior. Ahora nos interesa poner de relieve el primer aspecto: la razón moderna, una vez dejada atrás la unidad de la cristiandad medieval, se atribuye la pretensión de configurar la realidad y la vida social de modo autónomo y libre.

En esta postura podríamos incluir también a aquellos que consideran que el origen de Europa se encuentra en la antigüedad clásica, fundamentalmente en la tradición griega y romana. Allí nació -se arguye- la democracia, el derecho, la filosofía, las matemáticas, el alfabeto... El humanismo renacentista no haría más que recuperar aquellos elementos que habían sido violentamente unificados y homogeneizados por el cristianismo. Grecia reaparecerá continuamente como un ideal y un modelo tanto en ilustrados como en románticos. Es el reino de una razón armoniosa y equilibrada que actúa de modo independiente respecto a todo tipo de revelación sobrenatural o de mediaciones sagradas.

Europa, la Europa moderna emparentada con la semilla greco-romana, es el lugar donde la razón humana ha alcanzado su grado más alto de desarrollo, más aún, donde ha alcanzado conciencia de su propia condición: la universalidad, la autoposición consciente. En esta línea Husserl llegará a decir que en Europa, gracias al despliegue de la razón, ha logrado su meta, su objetivo (su *telos*). Es el escenario del mayor acontecimiento de la historia universal: el nacimiento de la humanidad en cuanto tal. El genio de Europa -presente ya en Grecia, subraya Husserl- consiste precisamente en la filosofía, superando la actitud mítico-religiosa. Por eso no es una cultura más junto a las otras, y por eso atrae teleológicamente a todos los demás grupos humanos, que también están llamados a vivir una existencia plenamente humana, es decir, fundada en la razón.

A. Truyol afirma que Europa, en cuanto entidad histórico-cultural y política, pertenece a la modernidad. La constitución del Estado moderno, la proclamación de los derechos humanos, la libertad de conciencia y de pensamiento, la ciencia y el desarrollo de la técnica, la economía moderna y el proceso de industrialización... van creando un tejido que sostiene una nueva cultura, la

cultura específicamente europea. Algunos, como F. Chabod, matizan con más precisión: el sentir europeo lleva la marca de la Ilustración.

Esta orientación ha ejercido un notable influjo, como vimos, en la redacción de la Constitución europea. Desde este planteamiento es lógico que el cristianismo quede situado en niveles pre-modernos y pre-ilustrados. Olvida sin embargo que gran parte de esos valores –como indicaremos– proceden del suelo fértil de una Europa cristiana. Y desde otro punto de vista debería recordar los aspectos perversos que ha generado también la razón y los efectos destructores que ha llevado consigo la exportación (universalización) de los planteamientos europeos. Como observó J.B.Metz, Europa europeizó el mundo, pero exportando su “mitad mala”, la razón técnico-instrumental. Las críticas a la dialéctica de la Ilustración deberían advertir frente a una prepotencia de la razón que se considere totalmente pura. La inocencia de los orígenes ha quedado bajo acusación por las consecuencias negativas que deben ser purificadas. El hecho mismo de afirmar con tanta contundencia la primacía de la razón establece un punto de referencia para todos los pueblos que difícilmente puede sustraerse a la acusación de etnocentrismo.

### **c.- Europa nace en una encrucijada/síntesis propiciada por el cristianismo**

Según numerosos autores Europa comienza a existir como proyecto común consciente de sí mismo en el período final de la antigüedad tardía, en ese momento de transición entre la decadencia del Imperio romano y un futuro desconocido e impredecible, que es a la vez la ebullición de fermentos procedentes de orígenes muy variados y hasta enfrentados. Esa confluencia se hace convergencia creadora gracias a la acción del cristianismo. Este, afirmándose en el seno de un Imperio que había perdido la fuerza de sus convicciones, estaba en condiciones de mirar al futuro con un horizonte y unas convicciones de las que carecían el resto de los elementos en juego. Es un momento de encuentro y de confrontación que no se realizó sin violencia (causada también en ocasiones por los mismos cristianos). Pero en conjunto se puede afirmar que aquel difícil período (entre un mundo que acaba y la aventura de generar un mundo distinto) hubiera sido más cruel sin la iniciativa cristiana, e incluso que los tesoros de la antigüedad hubieran perecido sin la voluntad educativa de la Iglesia.

Ha sido una cuestión muy debatida entre los historiadores si el cristianismo fue la causa del declive del Imperio romano o si más bien fue ese hundimiento el que facilitó la emergencia triunfante del cristianismo. En situaciones tan complejas no se puede afirmar una relación causal unidireccional. Lo importante es percibir la gravedad del momento y la necesidad de un protagonismo que hiciera concurrir los restos del naufragio hacia un puerto seguro e integrador. Por eso resulta imprescindible señalar la herencia del pasado y destacar el papel jugado por las comunidades cristianas, llamadas (por responsabilidad histórica y no sólo por intereses particularistas) a asumir un protagonismo ineludible (cuya carencia hubiera provocado males mayores y el hundimiento del pasado, que tal vez sólo hubiera podido sobrevivir bajo su rostro más duro y áspero).

Por un lado estaba en juego el destino de la tradición greco-romana, es decir, de la herencia griega y de las aportaciones romanas. Por otro lado se hacían presentes nuevos pueblos (llamados “bárbaros”) que introducían una fuerza y una energía de la que ya carecían los pobladores de la actual Europa inclinada hacia el Mediterráneo. Con los “bárbaros” se hacían presentes de algún modo los pobladores pre-romanos (que no habían sido “helenizados” o “romanizados” en su totalidad). La irrupción e inserción de los nuevos pueblos no fue necesariamente bélica. Las invasiones designan un proceso complejo y estratificado en el que se logró frecuentemente una serie de acuerdos que iban facilitando la asimilación de los llegados de fuera.

En ese proceso (que es una auténtica encrucijada de la historia humana) es donde la Iglesia realizó una tarea fecunda en sus frutos históricos, como resultado del cual surgió una civilización nueva y distinta. Esta acción se produce de modos diversos y en niveles distintos. Interesa destacar el ejemplo paradigmático de las Galias. Fueron los obispos, y las comunidades que ellos presidían, quienes de un modo más directo señalaron el camino del futuro: facilitar la mezcla y la integración entre los extranjeros y los nativos. La base social galo-romana fue produciendo una síntesis con las aportaciones de los germánicos. Como consumación (o como símbolo) puede ser mencionado el bautismo de Clodoveo, el primero de los monarcas nuevos que se bautizó en la Iglesia católica. Nos encontramos a finales del siglo V. Por ello –con razón– Francia pasará a ser denominada “hija primogénita de la Iglesia”, pues marcará un camino que irán recorriendo poblaciones diversas, hasta concluir en la cristiandad medieval.

En esta dinámica histórica desempeñarán un papel fundamental los obispos de Roma, que deberán ocupar un espacio vacío en la península itálica y que, en otra dirección, estimularán la conversión de las diversas etnias y regiones de la actual Europa, hasta el punto de poder constatar que este continente será cristianizado de un modo prácticamente absoluto. De modo simultáneo (y confluyente) fue decisiva la acción de los francos. Estos irán ampliando sus posesiones, detendrán la invasión de los musulmanes, se aliarán con el papado. Como consecuencia lógica (y hasta inevitable) de este proceso se irán asumiendo la idea y la simbología del Imperio romano, que se hará de hecho romano-germánico, y que constituirá el elemento unificador de todo el continente (en su situación contemporánea y en la asimilación del pasado) cuando sea de hecho el “sacro Imperio romano-germánico”, clave de la articulación unitaria de Europa durante siglos.

En este proceso –y no es un dato menor– se toma conciencia de la pertenencia europea. Es significativo que en las crónicas de la época de Carlos Martel, en el contexto de la oposición a los musulmanes, se encuentra por primera vez la expresión “europeos” para designar a quienes se afirmaban frente a otra fuerza histórica importante, que quedará para siempre en la frontera de Europa. La figura única y gigantesca de Carlomagno podrá ser considerada (y autodesignarse) como padre de Europa. Su tumba en Aquisgrán se convertirá para siempre en punto de referencia para pensar y recuperar la unidad de Europa. Si bien estos protagonistas actuaron fundamentalmente en la parte occidental de nuestro continente, la parte oriental no queda marginada o excluida (tanto por el simbolismo que deposita sobre los reyes francos como por la

cristianización de los pueblos eslavos se mueven dentro de una lógica que no es concurrente o alternativa).

El período medieval, condenado como oscuro y estático por las posturas señaladas anteriormente) es testimonio de una unidad realmente experimentada por los personajes más significativos del momento. Una apertura (que hoy llamaríamos) internacional y un espíritu ecuménico es perceptible en multitud de ejemplos. El camino de Santiago no necesita ningún tipo de explicación o de justificación al ser considerado como la calle mayor de Europa. Una personalidad tan relevante como Anselmo nació en Aosta, fue abad de un monasterio del norte de Francia y llegó a ser arzobispo de Canterbury sin sentirse extranjero en ninguno de los lugares. Un recorrido semejante siguió su discípulo Lanfranco. Ello significa que en aquel momento hubo comunicación e intercambio a la vez que familiaridad y solidaridad, como expresión de un proyecto común y compartido. Sería falso pensar en un pensamiento cerrado o clausurado en sus estructuras inmóviles. Como veremos después, elementos considerados exclusivos de la modernidad se fueron generando como producto connatural del cristianismo que en aquel momento penetraba Europa entera.

#### **d.- La dualidad de Europa**

A la luz de lo dicho se puede concluir con verdad que Europa está edificada sobre tres montañas: la acrópolis, el Campidoglio, el Góñgota, es decir, Grecia, Roma y Jerusalén. No obstante esta afirmación es insuficiente para expresar la complejidad real de Europa. A ello habría que añadir un cuarto elemento que de algún modo hemos insinuado y que nunca podrá ser olvidado: la herencia pre-romana, es decir, pueblos aún más naturales y vitales en cuanto poseedores de una civilización que aún no ha incorporado los rasgos de lo que se irá denominando “cultura occidental”. Este aspecto es, a nuestro juicio, tan importante que debe ser considerado en paralelo con la herencia más explícita que hemos desarrollado. Tan importante es que constituye uno de los aspectos que nos permiten hablar de una dualidad en Europa.

Este hecho se ha impuesto con fuerza en el siglo XX debido a la crisis de la civilización occidental y a las catástrofes que han tenido lugar en nuestro suelo o que, aún sucedidas en tierras lejanas, han sido contempladas con indiferencia, desde la distancia. Como portavoces de esta valoración baste señalar la reflexión de María Zambrano y André Glucksmann (ambos van más allá de lo que ha significado las críticas a la modernidad y de los análisis acerca de la dialéctica de la Ilustración).

En los años cuarenta escribe María Zambrano una serie de artículos que recibirán como título global “La agonía de Europa”. Lo más grande de Europa ha sido que llegó a tener rostro, forma, figura (en clara oposición a la postura que defenderá E. Morin), en virtud de una unidad que hizo posible conjugar armoniosamente la diversidad. Lo grácil y lo pasajero quedó integrado en una rígida arquitectura en la que nada quedaba al azar. Todo era orden, número, medida que aportaba densidad a la multiplicidad y a la diversidad.

Pero repentinamente estalló la violencia, con tal fuerza que nos obliga a pensar que viene de lejos, de su raíz, pues no ha podido formarse de modo repentino. Es como si una piqueta hubiera provocado que las formas se hundieran en el aire. Un resentimiento irracional ha hecho que Europa se volviera contra los principios que la sostienen, como un ser profundamente resentido. Europa ha dejado de tener rostro, se ha falseado. Ello no puede explicarse más que porque gérmenes ocultos en la raíz misma de los principios que le daban vida han ido corroyéndolos lentamente. El naturalismo y el liberalismo progresista han dañado la raíz de los principios europeos debido a la fatuidad, a la excesiva confianza en el mundo, a la ciega servidumbre a la apariencia, al encadenamiento atroz a los hechos.

Europa ha cambiado de Dios. El verdadero Dios de Europa ha venido de los judíos, el Dios creador que es también el Dios de la misericordia. Pero frente a ese Dios el ser humano se ha afirmado a sí mismo y ha pasado de ser el esclavo de los dioses a poseer un dios esclavo. La afirmación y la glorificación de la miseria humana ha sido el intento de afirmarse el hombre de modo absoluto. La violencia de la ciencia y del conocimiento son la manifestación más palpable.

El hombre europeo es dos: aquel de quien huye, el yo en su sombra (del que nos avergonzamos) y el de nuestros sueños, aquel que deseáramos ser. El europeo es un conflicto en su interior porque ha convertido su esperanza en una caricatura, ha traicionado su utopismo idealista. Y busca el “éxito” aún a costa de la destrucción de las formas, porque no le interesa más que aquello que se encuentra al alcance de la mano. Cuando se rompe la forma, brotan los fondos abismales del corazón humano, dejando ver los estratos donde el hombre deja de serlo. La *physis*, lo sagrado, la fuerza oculta hermética y enigmática, muestra su fuerza penetrando la actividad toda del hombre europeo amenazando por ello sus raíces y los fundamentos de su unidad. Europa es lo único que no puede morir, es lo que en realidad puede resucitar, pero se encuentra en una agonía radical en virtud de una ambigüedad para cuya superación necesita recuperar el Dios cristiano.

La misma reivindicación del Dios cristiano es defendida por el pensador francés A. Glucksmann, desde una visión no confesional. No obstante reconoce, desde el punto de vista de la defensa de lo humano, la gravedad que representa para Europa el hecho que da fórmula al título de su obra: “La tercera muerte de Dios”. Dios ha muerto en Europa (a diferencia de lo que sucede en Estados Unidos, por lo que no puede deberse a la ciencia o a la técnica o al pluralismo democrático). ¿Qué significa ello para el futuro de Europa?, ¿cuáles son las razones o raíces que nos permitan una cura o una solución?

Para acercarnos a una posible respuesta conviene que precisemos por qué se habla de una *tercera* muerte de Dios? La primera muerte de Dios tuvo lugar el viernes santo, en la cruz. La segunda aconteció “en las obras de Nietzsche”, es decir, en las filosofías de la sospecha y de la crítica de la religión. ¿Y la tercera? Con gran sorpresa, un sondeo ofreció como argumento principal contra Dios los sucesos de Ruanda. La sorpresa radica en que no se trataba de un hecho que fuera actualidad palpitante. El genocidio tuvo lugar en primavera de 1994 y el sondeo sociológico en diciembre de 1997. Este hecho, a juicio del autor, resume la experiencia profunda e íntima del siglo que acaba: Ruanda condensa todas las crueldades del siglo para

convertirlas en argumento contra Dios. Pero ¿por qué Europa? ¿Por qué solamente Europa? ¿Sólo ella, en el espacio planetario y en la historia de la humanidad, osaría configurar una civilización sin Dios?

La razón última es que en nombre de Dios se ha matado, se siguen cometiendo catástrofes y genocidios y no se consigue en nombre de Dios oponerse a esa crueldad, a tanto horror. La raíz se encuentra en los orígenes del pensamiento europeo, marcado por Homero y por Platón, representantes respectivamente del orden erótico y del orden teológico. El *orden erótico* designa el fondo nocturno, la noche insuperable, el principio de toda anarquía, de la que ni hombres ni dioses pueden liberarse. El *orden teológico*, condensado en la filosofía platónica, pretende encuadrar, pensar y, en la medida de lo posible, controlar esa fuerza incontenible que se expresa violentamente. Durante mucho tiempo se pensó que se había conseguido: se creó idealmente un mundo donde el mal no tenía derecho a existir, porque carecía de entidad metafísica y porque Dios no era el responsable del mal. El despliegue de la razón, en el siglo de las luces, creyó incluso poder excluir lo irracional, lo mágico, lo supersticioso. Pero fue un sueño vano.

La realidad debería manifestarse en todas sus implicaciones y consecuencias. Ha llegado ese día. La historia de este siglo (la primera guerra mundial, Lenin y Stalin, Auschwitz, Ruanda, Algeria...) lo muestran patentemente. Tanta masacre y tanta crueldad son posibles porque se afirma una fuerza infalible e incorruptible, una ideología de hierro que apela a la raza, a la clase, a la nación... vividas con fe religiosa, como una aventura dominada por el entusiasmo (entendido en el sentido etimológico: posesión de la divinidad, de esa divinidad concebida como fuerza anárquica e incontrolada).

Eso es en definitiva lo que nos quiere decir la descristianización que actualmente invade Europa: retorna un principio cruel de esa fuerza originaria e indomitable que aboca a la catástrofe y a la muerte; no se trata simplemente de que se haya configurado una existencia desencantada y libre de toda vivencia religiosa; se ha producido una des-platonización de la realidad, para dejar que emerja *el fondo oscuro y la pasión desatada que anida en el hombre*. Homero ha triunfado sobre Platón. El siglo XX ha sido "religioso" y por eso han tenido lugar las masacres africanas o chechenas. Las tinieblas y la barbarie que anidan en Europa desde sus orígenes se han vivido con entusiasmo. Y por eso Europa se descristianiza, por eso ha matado a Dios, por eso el Dios cristiano abandona Europa. Y si el Dios cristiano abandona Europa ¿qué otra cosa queda que el encuentro con el paganismo?, ¿y puede ser el paganismo más que el cultivo de esa fuerza desatada?

El fin del siglo XX presenta todos los horrores que se habían creído imposibles. Hay que retornar por ello a la fuente y a la verdad del cristianismo desde sus fundamentos bíblicos. El Dios bíblico y cristiano proclama que su justicia no se puede medir por la justicia de los hombres. Al contrario: el hombre debe examinarse a los pies de la cruz para reconocer en él una parte desconocida y amenazadora. Debe contarse entre los asesinos de Cristo. Pero el hombre europeo, habitado por una potencia que le desborda, dominado por el orgullo y la libido, por el apetito de poder, reencuentra las huellas del viejo Eros que no ha podido ser educado ni por la filosofía platónica ni por el evangelio. Por eso Dios muere verdaderamente en Europa y el espacio vacío envuelve la realidad en su conjunto.

## **2.- Los protagonistas en el escenario**

La Europa, que se encuentra en una encrucijada a varios niveles, debe edificarse desde una complejidad cultural, personal, étnica y religiosa cada vez más acentuada. Las nuevas olas de inmigrantes han conducido al suelo europeo pobladores de otras procedencias lingüísticas y religiosas. Esta nueva realidad modula la conciencia europea y cristiana de un modo imprevisto hace pocas décadas. Los pronósticos de cara al futuro prevén una alteración sustancial de equilibrios. Con estos nuevos protagonistas, a la espera de un papel más relevante, se mueven cuatro protagonismos, más cercanos y conocidos, que interesa señalar desde nuestra problemática: el laicismo, el paganismo, la religión civil postcristiana, el cristianismo. Presentaremos brevemente los tres primeros para indicar a continuación las “invenciones” que el cristianismo ha introducido en Europa, a fin de evitar la sospecha de un cristianismo que sólo actúa (o debe actuar) a nivel religioso en el ámbito privado de las conciencias.

### **a.- El laicismo como expresión ideológico-política de la increencia**

El laicismo puede ser considerado como la conclusión de la emancipación moderna respecto a la tutela de toda religión positiva, especialmente de la Iglesia Católica. El sentido de este protagonista podemos captarlo en el debate en torno al proyecto de una futura Constitución europea. El proceso moderno de autonomía respecto a toda autoridad anclada en la tradición o fundamentada en una revelación divina condujo a la afirmación de los Estados neutrales en materia religiosa tras lograr la separación efectiva entre Iglesia y Estado. El laicismo, conclusión de la emancipación de la razón moderna, se ha mostrado en su crudeza al imponer sus presupuestos en la redacción del preámbulo a la futura Constitución europea. Conviene observar que este laicismo no ha de ser identificado con la libertad religiosa, ni siquiera con la laicidad. De hecho la laicidad puede ser vivida como libertad religiosa. Ahora bien, cuando la laicidad radicaliza la reducción del hecho religioso estrictamente al ámbito privado, entraríamos en un laicismo ideológico y excluyente, incapaz de reconocer y de integrar en la vida pública las diversidades religiosas. Este posible deslizamiento ha sido señalado recientemente por las autoridades eclesiales francesas, que por otro lado aceptan la laicidad en cuanto des-confesionalización del Estado y respeto por tanto de la variedad de opciones religiosas. Lo que se denuncia es una represión o “excomunicación política” de lo religioso, dinámica que acaba siendo perjudicial para el equilibrio de las personas y de la sociedad.

Uno de los puntos de vista más adecuados para comprender el fenómeno es el de la enseñanza de la religión en la escuela. Entre la defensa de la libertad y la opción laicista se extienden los debates. Manifestaciones de ambos tipos podrían multiplicarse. Unas y otras dejan ver claramente su reclamación: una laicidad que asuma también el valor religioso y por ello como tema de formación, o el laicismo que tiende a excluir la religión de la escuela y del período de formación de los niños y jóvenes porque genera un adoctrinamiento que dificulta la convivencia social. En esta dualidad constatamos por tanto que el proceso que hemos esquematizado nos ha conducido a la alternativa entre la libertad y el laicismo. La opción por la libertad es sin duda susceptible de concretizaciones varias. La postura laicista es más neta en su postura de exclusión y de rechazo.

Por eso, como sedimentación del proceso ideológico de siglos, conviene señalar de modo más directo sus principios y presupuestos.

1.- La laicidad se basa en la “excomuni3n pol3tica” de lo religioso y opta contra los principios de ra3z religiosa. El campo pol3tico s3lo puede ser gestionado por las autoridades p3blicas, emancipadas de toda conexi3n religiosa. La separaci3n Iglesia-Estado por ello encuentra su piedra de toque en la laicizaci3n de la escuela. No s3lo no puede recoger la presencia de religiones positivas, sino que, en la medida en que el factor religioso sea objeto de atenci3n, hay que excluir que cualquier instituci3n religiosa o teol3gica pueda intervenir en la ense1anza p3blica o en la formaci3n de los maestros, so pretexto de ayudar a conocer las religiones. Incluso una materia espec3fica de car3cter religioso resultar3 un privilegio que atentari3 contra otras concepciones del mundo y otros universos simb3licos. Esta excomuni3n pol3tica de lo religioso llega al punto de dar la impresi3n de que lo 3nico inaceptable o intolerable en el 3mbito de la escuela es lo religioso.

2.- Ello se basa en una concepci3n individualista del ser humano, de impronto liberal, al que se considera capaz de llegar por el uso de la raz3n a la dimensi3n de lo universal, el nivel de la raz3n, 3nico en el que son posibles los acuerdos estables y la convivencia duradera. Consiguientemente la educaci3n tiene como tarea sustraer al alumno a la dominaci3n de creencias particulares, introduci3ndole elementos cr3ticos que le permitan levantarse al nivel de lo universal. La concepci3n laica considera que el 3nico sujeto de derechos es el sujeto individual, por lo que sus creencias (y, consiguientemente, sus comunidades de pertenencia o de identificaci3n) se sit3an en el 3mbito de lo estrictamente privado.

3.- Hay que mantener en consecuencia una separaci3n tajante entre lo p3blico y lo privado. S3lo de este modo se garantiza la independencia del Estado y la libertad de los derechos de la creencia individual. El nivel colectivo es el 3nico que ofrece posibilidades de emancipaci3n. El Estado mantiene una soberan3a plena en el orden de lo terrestre sin impedir al ciudadano cultivar su idea de relaci3n con el cielo en el 3mbito de lo personal. El Dios al que se pueda dirigir el ciudadano es el separado, que en nada puede mezclarse en los asuntos pol3ticos de los hombres. La esfera civil, en la que todos pueden encontrarse, es la esfera estatal. Ello significa pensar la sociedad desde la oposici3n entre una esfera privada exclusivamente compuesta de 3tomos individuales y una esfera p3blica que detenta el monopolio de la gesti3n colectiva. Una sociedad atom3sticamente concebida no puede admitir que sean v3as de representaci3n instituciones como las Iglesias. El horizonte laico es el que cada uno descubre en s3 cuando cultiva las exigencias de una pensamiento liberado de toda tutela. La escuela laica es el 3nico lugar en que los seres humanos no est3n sometidos a condicionamientos religiosos (o pol3ticos). Por ello as3 debe ser mantenida para evitar el peligro de que la escuela p3blica sea invadida tambi3n por los desgarrones de la sociedad civil. La escuela debe evitar que se planeen las cuestiones del sentido individual, que pertenecen al 3mbito privado, porque en tal caso se generari3 enfrentamiento y violencia.

4.-El Estado adquiere por ello una categor3a m3xima, como la 3nica instituci3n capaz de garantizar la universalidad de la raz3n. Adquiere rango pr3ctico de religi3n civil o de religi3n secular. Se constata la curiosa paradoja que se1ala M. Borghesi: los elementos peculiares de la modernidad se presentan con una fuerte tensi3n religiosa, y ello se produce en mayor medida cuanto m3s

fuerte y expresa es su oposición al cristianismo; el proyecto de rebasar el cristianismo, más allá del estadio religioso de la humanidad, tiende a asumir un carácter “religioso”. El Estado democrático y liberal está en condiciones de resolver todos los conflictos y de ofrecer un espacio satisfactorio de integración. Al rechazar integrar en su nivel otras instancias ejerce de hecho un “dogmatismo de la privación” que no se encuentra lejos del “confesionalismo ateo” (en cuanto que lo religioso nada tiene que ver con lo estatal en cuanto tal). El Estado, como vector de universalidad, debe configurar la escuela como posibilidad de valoración de lo universal. La escuela laica puede permitir el acceso al conocimiento de las grandes mitologías porque así valora más lo universal del Estado: el conocimiento de realidades doctrinales e históricas aporta una demostración por absurdo de la laicidad, ya que hace patente las consecuencias desastrosas que se originan cuando una religión inspira o domina la estructura política.

5.- La religión aparece por tanto como aquello que separa y divide, que es mitología o construcción de la fantasía, que nada puede aportar al desarrollo del individuo y de la sociedad. El respeto del Estado por las creencias religiosas implica por ello una descalificación de raíz y una negación de sus pretensiones de verdad. La neutralidad del Estado en la gestión de lo religioso no se puede sustraer por tanto a la definición de la religión, es decir, a imponer en la sociedad una determinada concepción de la religión y de sus posibilidades antropológicas. La neutralidad se transforma así en confesionalidad agnóstica que puede acabar atentando contra la libertad religiosa porque asume títulos de rango religioso: El Estado tiene a su cargo las almas tanto como cualquier Iglesia, pero a título más universal. El Estado, moral y enseñante, posee una moral independiente de toda religión, más aún, la supremacía moral en todas las cosas. El Estado se arroga un verdadero poder espiritual para defender y propagar los principios racionales, morales y políticos sobre los que está fundado. La escuela es en esta lógica el espacio para cultivar y transmitir los dos ejes en torno a los cuales gira la propuesta del Estado como alternativa a la religión: el culto a la nación y la esperanza en un futuro colectivo. La escuela es la institución en que se transmite el sentido de la deuda sagrada hacia la patria y se asegura el primado de lo colectivo.

6.- La opción laica implica en el fondo una concepción del ser humano: el que se encuentra tan sólo dentro de los límites del mundo, satisfecho con su inmanencia. Si en el ámbito privado el sujeto descubre el valor de la transcendencia, debe reprimirlo en el interior de su conciencia o de su grupo, con lo que el ser humano queda escindido entre dos ámbitos fundamentales para la coherencia y la armonía de su existencia. Pero esta aporía no puede ser solucionada por el Estado laico: en el fondo se afirma como absoluto y por ello no admite a lo que puede ser distinto y “otro” verdaderamente: una presencia que no queda reducida ni a la razón ni al sentimiento.

### **b.- El paganismo emergente**

En el seno de una secularización creciente se perciben con claridad los síntomas de la insatisfacción que produce en el corazón de los seres humanos la renuncia a la transcendencia y a las experiencias de absoluto. Por ello, y contra la previsión de los sociólogos, en la década de los ochenta se quebró la dinámica de la secularización. Se debió reconocer lo que se dio en llamar retorno de lo sagrado, regreso de los brujos, vuelta de la religiosidad. La religiosidad que

retornaba, sin embargo, no era cristiana sino más bien en buena medida pagana. El paganismo, considerado como un resto de la historia perdido ya en los depósitos de la erudición, volvía a hacer su aparición con pretensiones de protagonismo cultural.

La manifestación social de la nueva mentalidad ha ido alcanzando diversas esferas de la vida colectiva hasta el punto de ser considerada como uno de los rasgos característicos de la actual transición cultural. Este proceso afecta sin duda a la presencia cristiana en nuestro continente. Se han ido multiplicando los ensayos al respecto en orden a entender y explicar la nueva situación. En pocos años se ha ido operando una inflexión en la valoración de la situación religiosa contemporánea. En Francia el obispo de Clermont Ferrand Hypolite Simon publicó “¿Se hace Francia pagana?”. Un libro de entrevistas con mons. Vlk, arzobispo de Praga y en aquel momento presidente de las Conferencias Episcopales de Europa, llevaba como título “¿Se hace pagana Europa?”. Yo mismo he publicado “España entre cristianismo y paganismo” de cara a interpretar significativos aspectos de nuestra sensibilidad actual cuya clave de comprensión se encuentra en la reivindicación pagana.

Las raíces de esta eclosión son antiguas y dan origen a rostros diversos de una realidad polimorfa. La recuperación del ideal griego en el siglo XVIII era en el fondo la valoración de un ideal precristiano y pagano como criterio para revitalizar y modernizar una Europa teñida de cristianismo. Intentos como los de Hegel por ejemplo resaltan también el valor de la religiosidad griega. De modo más patente se percibe la nostalgia pagana en los cantos dirigidos a Dionisio, el dios del futuro, el dios siempre joven, por parte de los románticos. Nietzsche recogerá estas corrientes en su *misión dionisiaca* lanzada tanto contra el cristianismo como contra la modernidad. Su religiosidad pagana (o su modo pagano de ser religioso, es decir, ser religioso de otra manera) constituye una de las claves de la evolución posterior del futuro europeo. Esta opción nietzscheana es claramente anticristiana (Dionisio contra el Crucificado). Pero el mismo aliento se puede percibir en otro tipo de planteamientos filosóficos, como Schelling y su recuperación (al menos en los períodos primeros de su producción) de la religiosidad natural que es más antigua que cualquier revelación a través de la historia o de la palabra, y que por ello se puede encontrar en las mitologías precristianas.

Numerosos autores van siendo portadores de esta nueva visión de la realidad. Poetas como Rimbaud e incluso filósofos como Heidegger pretenden remontarse a un pasado primordial –en cualquier caso precristiano– para encontrar las fuentes de la vida y de la plenitud humana. Teorizador y sistematizador consciente de esta nueva perspectiva puede ser considerado F.Pessoa, de modo especial en el conjunto de escritos recogidos por Antonio Mora en “El regreso de los dioses”. Requisitoria también contra la tradición cristiana y contra la civilización moderna, la religiosidad pagana es a la vez proclamada como la más natural y por ello como la que en mayor medida puede influir positivamente sobre los hombres y su vida social. La religiosidad es una necesidad humana y por ello inevitable. No se trata en consecuencia de negar la religión, sino de buscar aquella que sea más natural y que esté más cerca del hombre. La religión pagana ofrece estas ventajas porque vive en armonía plena desde tres ángulos de vista: con la esencia experimental de la naturaleza entera, con la esencia de la naturaleza humana, con la esencia de la marcha social de la humanidad.

En Pessoa encontramos los ejes en torno a los cuales gira el paganismo, fundamentalmente su vinculación con la Naturaleza (que es escrita con mayúscula) y el rechazo de toda transcendencia. Frente a ello toda religiosidad que proclama la ascesis o la transcendencia serán expresión de una visión decadente del hombre. La revitalización de la cultura actual sólo será posible retornando a un momento anterior en el que se dejaba mayor espacio a la vitalidad y a la energía de la naturaleza o la armonía del cosmos. Algunas formas de paganismo se alimentan de esta convicción, el culto a la raza y a la tierra (al poder físico traducido en política), como fue el caso del nazismo y sectores de la “nueva derecha” aparecida en algunos países europeos recientemente.

La manifestación más llamativa y popular es la que se puede caracterizar como dionisiaca. Numerosos portavoces de la intelectualidad y progresía española, por ejemplo, proclaman el orgullo y la dignidad del paganismo entendido como celebración de la Naturaleza y de la Vida, sobre todo en la fiesta y en el exceso, en la orgía y en el desenfreno, en la palpitación con toda la pulsión de la naturaleza y de la biología. El sexo, la bebida, la droga, el canto, la danza...se convierten en los paradigmas de las celebraciones rituales, que son consideradas y vividas en sus dimensiones cósmicas y biológicas. La religiosidad retorna como tal, ofreciendo una experiencia de colectividad y de absoluto que permite superar tanto la angustia existencial como la soledad de la civilización contemporánea (pero sin renunciar a las ventajas y beneficios que puede aportar el mundo del consumo levantado sobre la producción científico-técnica). Esta dinámica religiosa cuenta a su favor con dinamismos propios del actual sistema de producción capitalista, que obtiene sin duda más estímulos del dios Dionisio que de un Dios crucificado.

### **c.- La seducción de una religión civil: recompreensión postcristiana del cristianismo**

Hay posiciones, como vemos, que consideran superado el cristianismo, del cual se podría prescindir para configurar el futuro europeo. No obstante hay también opiniones que intentan recuperar el cristianismo como un elemento necesario para afrontar los desafíos del porvenir. La cuestión que tales planteamientos suscitan es también de hondo calado: ¿no se trata de una instrumentalización del cristianismo, que corre el riesgo con ello de convertirse en una función de las necesidades sociales?, ¿no coincide en el fondo con las posturas anteriores en reconducir el cristianismo al ámbito de las paredes del mundo? Las concepciones funcionalistas apuntan en esta dirección, al reconocer que hay necesidades sociales y psicológicas que encuentran una respuesta, o al menos una compensación, en los sentimientos religiosos. Ejemplos en esta dirección merecerían una detenida mención, pero prescindiremos de ellos.

No obstante en la actualidad provocan más interés algunas corrientes ideológicas que han sido suscitadas por los problemas de carácter político y cultural. Como ejemplo de lo que queremos decir basta aludir a la obra “Choque de civilizaciones” (1993) de S.Huntington, que ha dado origen a uno de los debates intelectuales más animados de los últimos años. El punto que nos interesa destacar es el siguiente: las religiones serán el fermento más activo de los conflictos bélicos de los próximos años (dicho esquemáticamente, las guerras del futuro serán guerras de religión); estas religiones quedan identificadas con

culturas concretas ubicadas en contextos geográficos delimitados; concretamente los últimos capítulos del ensayo describen la próxima guerra planetaria entre el Islam y el Occidente identificado con el cristianismo. La vinculación de Occidente y cristianismo parece recuperada, si bien desde otros parámetros, concretamente desde las nuevas necesidades geo-estratégicas. En tales coordenadas sin embargo queda sin perfilar la identidad del cristianismo, que puede ser contemplado nada más que como uno de los factores de la estabilidad occidental. En este sentido es en el que se podría hablar de un nuevo tipo de religión civil.

Por su tono más abrupto y tajante, desde el fondo de la polémica actual, merece ser destacada la reciente intervención de O. Fallaci, que ha publicado “La fuerza de la razón”, en la línea de su ensayo anterior “El orgullo y la rabia”, ambos surgidos de la actual tensión entre el mundo occidental –y cristiano- y el mundo musulmán –que unifica con mayor intensidad sociedad y religión-. La opción de la autora, en lo que tiene de paradójica, resulta nítida desde el tema que nos ocupa. Se declara atea cristiana. Expresamente antieclesial y anticlerical, intenta sin embargo recuperar el valor de la figura de Jesucristo y de su mensaje para que Europa y Occidente puedan resistir la amenaza que representa el Islam. Denuncia de modo agrio a la Iglesia Católica porque no se ha opuesto a la rapiña ideológica que el Islam ha ejercido sobre el cristianismo, al tolerar que sea concebido como un brote degenerado de lo que acabaría siendo la aportación de Mahoma. Al mismo Jesucristo le sustrae aspectos fundamentales, como el perdón a los enemigos. ¿Qué queda entonces de Jesucristo? Aquello que puede ser útil para la actualidad porque lo fue en el pasado y contra los mismos adversarios. Sin su provocación y sin su desafío no dispondríamos en nuestro lenguaje de la palabra “libertad” y por ello nuestra civilización sería distinta. Gracias al crucifijo han sido muchos los luchadores a favor de esa civilización contra las amenazas que históricamente la han acechado. Por ello acusa a aquellos que, en nombre del mismo Jesucristo, apelan a actitudes pacifistas, de diálogo o de encuentro con el Islam. Es el uso occidental de la razón el que debe ser salvado, y en esa tarea es en la que el cristianismo debe aportar su historia, si bien desgajándose de todo lo que han dicho los evangelios y de la memoria que la Iglesia ha conservado.

A otro nivel, pero a nuestro entender dentro de la misma lógica, puede ser mencionada la propuesta de G.Vattimo. Lo que se había insinuado en “Crear que se cree” adquiere mayor alcance y relevancia político-cultural en “Después del cristianismo” (o, de modo más preciso, “cristiandad”, que es justamente lo que debe ser superado).

El cristianismo queda situado dentro del destino de Occidente y de la metafísica que lo ha hecho posible y lo ha sostenido. Históricamente el cristianismo supuso un desafío a esos presupuestos. Pero a la vez la metafísica ha acabado absorbiendo al cristianismo, dando origen a la cristiandad. La cristiandad asumió la violencia de la metafísica (por ejemplo su comprensión del sacrificio) y por ello se convirtió en la historia del Anticristo. Como reacción se fue afirmando el ateísmo.

Ahora bien el nihilismo (especialmente por obra de Nietzsche y de Heidegger) ha condenado a muerte a la metafísica y al ateísmo (pues la secularización ha liquidado las bases filosóficas del ateísmo y por ello resulta posible reconocer legitimidad a la experiencia religiosa). Cuando emerge el pluralismo postmoderno

y se hace posible pensar el ser como evento y conmemoración, es precisamente la tarea de conmemoración la que encuentra de nuevo al cristianismo. Más allá de la cristiandad, gracias al nihilismo, el cristianismo puede volver a ser lo que era: el cristianismo hoy sólo se reencuentra de modo auténtico como Occidente, entendido como tierra del crepúsculo y del debilitamiento; ese Occidente postmoderno es la verdad del cristianismo, y a la luz de ese cristianismo secularizado es como Occidente puede ser entendido de modo unitario.

Desde estos presupuestos desarrolla su comprensión de un cristianismo agápico y kenótico, evitando entrar en los contenidos de verdad a favor de un pequeño credo postmetafísico y nihilista. No es nuestro tema detenernos en la hermenéutica concreta sobre los aspectos diversos del cristianismo tal como los ofrece Vattimo, sino señalar el problema de fondo: el cristianismo queda sometido a la identidad occidental, con lo cual parecería que el cristianismo no puede no ser occidental. Aunque en sentido débil, podríamos hablar también de una religión civil o cultural en orden a legitimar opciones procedentes de otras fuentes.

#### **d.- El cristianismo protagonista del devenir europeo**

Europa no sólo estuvo presente en la cuna de Europa, haciendo posible una síntesis creativa. Además se pueden señalar lo que Rémond ha denominado “invenciones” del cristianismo, que han creado el transfondo del desarrollo moderno de Europa.

#### **La noción de persona**

Es la aportación más original de la revelación cristiana a la civilización. Sólo desde este concepto previo y radical de la persona será posible establecer los derechos fundamentales del hombre. Resulta por ello presuntuoso considerar la declaración de los derechos del hombre como adquisición autónoma por parte de la razón moderna. Sin defender con claridad sus verdaderas raíces las pomposas retóricas sobre los derechos del hombre se verán amenazadas por dos peligros: o bien se convierten en derechos sin fundamento o bien el ser humano queda reducido a individuo. En el fondo uno y otro son el anverso y el reverso de lo mismo: que los derechos del hombre tengan valor porque son otorgados o concedidos por el resto de los hombres. ¿Está garantizado que el conjunto de los seres humanos actúe siempre tan generosa y racionalmente?, ¿es suficiente que sean los otros los que reconozcan el estatuto de persona?, ¿puede ser el hombre la medida del hombre, como si éste careciera de intereses bastardos o de egoísmos inconfesables o como si pudiera superar estas debilidades apelando tan sólo a la razón o al acuerdo dialogado?

Normalmente se confunde o se identifica la persona con el sujeto o el individuo. Una y otro se refieren sin embargo a niveles distintos de la realidad. Sin captar esa diferencia de nivel ontológico no se descubrirá ni se admirará la peculiaridad de la persona. En una primera aproximación al concepto de persona puede ser útil esta afirmación: el hombre no puede ser ni comprendido ni explicado hasta el fondo con las categorías mundanas o naturales, precisamente porque el ser humano no es

sólo mundo y naturaleza; los elementos materiales, las estructuras psicológicas, los principios racionales de la lógica no dan razón de la diferencia del ser humano en el seno de la realidad. Hay algo en el hombre que lo hace irreductible a la materia, a lo síquico, a lo racional. Si el hombre fuera sólo eso (conglomerado de átomos, animal de sensaciones, ordenador supercomplejo) bastaría el recurso a la causalidad o a la casualidad, a las leyes físicas o al azar caprichoso para explicar su peculiaridad.

Lo que eleva al ser humano por encima de la materia y de la informática (como hemos venido repitiendo) es el haber sido llamado a la existencia por alguien que se dirige a él de un modo único e irreplicable, interpelándolo por su nombre propio y singular. El amor (que es personal porque personaliza) antecede y es más fundamental que la casualidad y la causalidad. El hombre no dice *yo* más que como respuesta a una llamada y a una invitación. El yo vive de la gracia y del don de quien lo llama y lo acoge. Por eso nace como diálogo y como proyecto histórico. No puede situarse en el centro, como si fuera el primero o el más importante, sino como apertura y relacionalidad, como oferta y gratitud, como disponibilidad al encuentro, al servicio, a la comunicación. La verdad del hombre –en cuanto persona- no puede provenir ni de sí mismo tan sólo ni de las cosas del mundo ni de las leyes de la naturaleza.

La revelación cristiana proclama la dignidad de cada ser humano desde una doble perspectiva. Por un lado ese amor originario es el de Alguien que crea al ser humano a su imagen y semejanza, por tanto como alguien dotado de capacidad de diálogo, de compromiso y de responsabilidad. Por otro lado el desvelamiento del Dios trinitario muestra un Dios-comunión cuya vida es la reciprocidad y la relacionalidad de Padre, Hijo y Espíritu. Por eso el otro y lo otro no son simplemente objetos que se encuentran a mi disposición sino iconos del don que me hace vivir y que por ello reclama respeto y gratitud.

Desde esta visión en la que teología y antropología se implican mutuamente, el cristianismo propone una alternativa frente al pensamiento precristiano y frente al pensamiento que se comprende como postcristiano y laico: el mundo griego, por ejemplo, carecía de la noción de persona, porque el ser humano no era más que un individuo engarzado en la belleza del cosmos o un ser dominado de modo inmisericorde por el caos o por el destino; el mundo moderno, por su parte, se pretende tan autónomo y emancipado que no reconoce más relaciones que las que él mismo crea y establece, por lo que acaba padeciendo el complejo de dios omnipotente o diluyéndose en estructuras anónimas e impersonales. El hombre burgués de la modernidad o el narcisista de la postmodernidad son las figuras antropológicas concretas de la despersonalización: o bien cae bajo la lógica burguesa del apego al dinero, de la alineación en el dominio sobre las cosas, de la obsesión por la producción y el desarrollo, del sometimiento a las exigencias de las máquinas... o bien en la lógica postmoderna del cultivo de las sensaciones, de la búsqueda de satisfacciones inmediatas, del juego permanente del carnaval, de la seducción de las apariencias... Evidentemente la lógica de fondo de una civilización cambia cuando se parte del principio de que *el otro siempre pasa antes*, de que el otro tiene la precedencia. Las consecuencias e implicaciones se perciben especialmente cuando la realidad se contempla desde los marginados y excluidos.

## **La dignidad de los ofendidos y humillados**

El ideal griego era la belleza y la armonía, la proporción de las formas y el equilibrio de la figura. Por ello griegos y romanos no ocultaban su angustia y su repugnancia ante lo monstruoso y lo deforme. El hombre moderno/postmoderno vive también de una estetización de la realidad que excluye de hecho a quien no se adecúa a los cánones estandarizados: si el prototipo del comportamiento se mide por la producción y el consumo, por el disfrute o el hacer disfrutar, pueden ser muchos o demasiados (al final todos) los que rompen la armonía y el equilibrio social. Es curioso que unos y otros acaben compartiendo el juicio de Nietzsche: lo enfermizo es la gran amenaza de la belleza y de la dignidad del hombre.

Sobre este transfondo se levanta inevitable la pregunta: ¿no vivimos todos en ese estado de enfermedad, de debilidad y de caducidad? ¿A qué se debe entonces la gran mentira que pretende eludir la realidad de la experiencia para soñar con el elixir de la eterna juventud? Desde el punto de vista cristiano por el contrario la imagen de Dios nunca abandona a cada ser humano. Precisamente por ello el otro siempre sigue teniendo precedencia. Y la hermosura de lo que le hace persona nunca desaparece ni se oscurece. En medio de su pobreza o de su debilidad, de su enfermedad o de sus deficiencias, sigue acogido por el amor que lo hizo nacer. Esta exigencia se sitúa más allá de la filosofía y de la sociología, más allá de la economía y de la política, incluso más allá de la ética: en el ámbito de lo que no está a disposición de los intereses o de las conveniencias. La competitividad y el ocio no pueden ser –implícita o explícitamente– el criterio y la medida de todas las cosas. El otro –torturado o agonizante– siempre pasa antes. Y es el que relativiza el resto de los criterios y de las medidas. El Dios crucificado no es simplemente una creencia cristiana, es también un modo de mirar la realidad.

Por ello el criterio cristiano no ha de ser solamente el cambio de las estructuras para transformar la realidad y evitar que tales situaciones se produzcan. Porque tales circunstancias acompañarán al ser humano en su finitud y limitación. Previamente es decisiva la solidaridad, la com-pasión, el acercamiento a su situación concreta, la salida de la propia comodidad, la superación del cinismo que justifica la propia distancia. La transformación primera y radical ha de acontecer en quien contempla la presencia de los débiles como llamada a compartir desde dentro su destino. Es comprensible que ya en una sociedad como la romana, tan parecida a la nuestra en muchos aspectos, el testimonio cristiano del amor a los necesitados, a los abandonados, a los extranjeros, fuera tan provocador y, en gran medida, tan atractivo y seductor (aunque llegara también a ser objeto de mofa por su ingenuidad). En su radicalidad el cristianismo depositaba en la conciencia humana una valoración sorprendentemente nueva y llamativa del hombre débil y menesteroso.

## **El trabajo como vocación y como servicio**

El ideal del griego era la liberación del negocio para vivir en el ocio, es decir, para poder entregarse a ocupaciones consideradas superiores y más excelentes. El trabajo corporal y servil debía ser evitado por el hombre noble y superior. Para que algunos pudieran dedicarse a la vida ociosa se requería que hubiera otros que se dedicaran a los trabajos inferiores. Ello pertenecía al equilibrio del conjunto. Por

ello parecía conforme a la naturaleza la existencia de esclavos.

El cristianismo introduce un reajuste de la perspectiva y en consecuencia una alteración de los valores comunes. Ya San Pablo recordaba: el que no trabaja que no coma. Y pensaba en un trabajo corporal, manual, artesanal y por ello inferior. El ministerio apostólico –esencial en la comunidad cristiana- iba acompañado –en su caso y en tantos otros- por un trabajo de este carácter. Trabajador de clase media baja había sido el mismo Jesucristo. El término *diácono*, que sería utilizado para designar importantes ministerios eclesiales, se aplicaba al que sirve a la mesa de los señores. El lema *ora et labora* de S. Benito resume esta nueva lógica: el trabajo corporal y manual es participación en la obra creadora y contribución a construir la ciudad terrena, pero nunca puede ser absolutizado, ya que ha de estar en armonía con la referencia al Creador.

El hombre moderno es *homo faber*, hombre activo que ha tomado como tarea el dominio de la naturaleza, y por ello tiene como objetivo transformar la realidad y crear instrumentos y artefactos para hacer más cómoda y agradable la vida en este mundo. La estructura capitalista y la mentalidad burguesa acabaron por convertir el trabajo en pieza de mercado, en objeto de compra-venta, por lo que podía esclavizar al hombre, alienándolo de su auténtico objetivo. Como alternativa y superación se plantea la meta de la ociosidad, del tiempo libre, del disfrute de la vida. El trabajo se transforma entonces en un momento pasajero (para llegar al fin de semana o a las vacaciones) que ha de aportar los recursos financieros necesarios para disfrutar de la ociosidad. En cierta medida se retorna a la lógica de los griegos. Dentro de esta lógica resultará más difícil comprender y vivir el trabajo como vocación y como servicio. La bruma de la ociosidad no permite percibir que para la ociosidad de unos ha de potenciarse la esclavitud de otros o que la estructura trabajo/ocio deja desatendidas numerosas dimensiones de la personalización humana. La revelación cristiana ofrece un horizonte distinto: entender el trabajo desde la persona y desde la dinámica del don de la creación.

### **La racionalidad científica**

La razón científica, característica fundamental de la racionalidad moderna, ha sido interpretada frecuentemente como causa de la superación del modo cristiano de concebir la realidad. Un pensamiento mitológico (asociado al cristianismo) habría quedado desacreditado por el pensamiento científico. El desencantamiento del mundo, tal como fue teorizado por Max Weber, resume en fórmula esta contraposición: el mundo era anteriormente considerado como escenario de la acción de personajes suprahumanos (hadas, divinidades, espíritus, ángeles, genios, gnomos...), mientras que ahora el mundo era contemplado y afrontado en su mundanidad, como un mecanismo o un objeto dominado por la acción de leyes constantes cuyo conocimiento puede ofrecer al hombre posibilidades de manipulación o de control.

Esta visión esquemática olvida otros datos. Desde el punto de vista subjetivo muchos protagonistas de aquella gran aventura de la historia de la humanidad comprendieron su tarea y su aportación dentro de los marcos cristianos. Galileo, por ejemplo, trataba de descifrar el lenguaje matemático de la realidad, pero desde la convicción de que se trataba de una escritura producida por Dios. El mismo

Descartes, Malebranche o Leibniz veían en Dios la garantía de la inteligibilidad que ahora se captaba con métodos nuevos. En la intención originaria de sus promotores el quehacer científico era vivido como gesto de fidelidad al Dios creador.

Desde el punto de vista objetivo la conexión entre ciencia y cristianismo parece también innegable. Basta preguntarse: ¿por qué la ciencia surgió precisamente en Europa, en la Europa transida de cristianismo? La agricultura por ejemplo, que significó un gran avance, hizo su aparición en lugares diversos. La ciencia por el contrario tan sólo en Europa. El interrogante se hace aún más agudo si observamos que las innovaciones técnicas (la brújula por ejemplo) se adelantaron en China. Por eso ningún observador neutral hubiera previsto el salto que se iba a producir justamente en Europa. ¿Y por qué en la Europa cristiana y no en la China confuciana?

En la medida en que se admita el sentido de la pregunta adquirirá significación la respuesta. En China se buscaba ante todo la permanencia y la estabilidad, dentro de una visión limitada y estrecha propia de quien se consideraba la única civilización del mundo. La Europa cristiana por su parte estaba más abierta al mundo y más orientada al futuro, por lo que era más proclive al cambio y a la novedad. La naturaleza no era intocable, porque no era divina sino criatura. La inteligibilidad de la realidad estaba abierta a la inteligencia del ser humano. El rechazo de la filosofía aristotélica permitió una relación más flexible y más creativa con la experiencia. Por eso Galileo veía justificado su intento de penetrar en los secretos de la naturaleza. Como ya indicamos, se había venido configurando una base social (ciudades, comercio, universidades, economía) que trataba de desarrollar nuevas posibilidades, una de las cuales será la ciencia.

Resulta por ello simplista rechazar la razón científica como perversa o como puramente instrumental. Lleva consigo la posibilidad de la absolutización o de la unilateralidad. Pero es lo mismo que sucede con la libertad: puede quedar dominada por la concupiscencia hasta el punto de clausurarse en su egoísmo. Pero ello no es óbice para reconocerla como rasgo de la dignidad del ser humano. La libertad y la inteligencia nacen a la par y forman parte de lo genuinamente humano. Y por ello no son contrarias a la revelación sino que pueden ser valoradas como frutos auténticos suyos.

### **La apertura de la universalidad**

La revelación bíblica está movida (aunque no lo vieran así todos los sectores) por una imparable exigencia de universalidad: existe un Dios único que es creador de todo el cosmos, la familia humana procede de un origen común, el Reino de Dios anunciado por Cristo rebasa todas las barreras, Cristo tiene una relación con todos los miembros de la raza humana, la Iglesia ve su misión a la luz del amplio horizonte de Pentecostés. Por eso la misión, y una misión centrífuga y universal, será la vocación originaria de la Iglesia, lo que la llamó a la existencia y lo que marcará su destino.

Los cristianos, que tenían que buscar su identidad en el conjunto de los pueblos, no podían reducirse a las alternativas habituales: judíos frente a gentiles o griegos

frente a bárbaros, libres frente a esclavos. Los cristianos no pueden sentirse satisfechos dentro de las limitaciones de lo étnico, de lo geográfico, de lo lingüístico, de lo cultural. No pueden concebirse como una raza junto a las otras razas, pues se mueven a un nivel distinto (somos la raza universal según Orígenes, somos una raza nueva que es la más antigua, es decir, la originaria, según Clemente de Alejandría). Por ello reivindican una universalidad peculiar frente a la retórica universal que utilizaba el Imperio Romano.

Incluso en la Edad Media la pretensión de la Iglesia era ofrecer un horizonte universal capaz de superar los nacionalismos o las separaciones tribales o étnicas. Este intento iba unido a la tentación del poder, y por ello la afirmación de los Estados modernos fue una polémica constante frente a tales pretensiones de la Iglesia. Los mismos Estados se vieron empujados a buscar otras claves de universalidad. Ello hace que en la actualidad la Iglesia se encuentre en concurrencia con otras catolicidades alternativas (apoyadas en la razón, en la técnica, en la economía...). La Iglesia debe respirar el aliento originario de su universalidad católica: la acción del Dios creador, la dignidad de la persona en cuanto imagen de Dios, la figura de Cristo como nuevo Adán y primogénito de la creación...

### **La laicidad**

La misma laicidad, tan unida a la emancipación de la sociedad política respecto a la religión institucionalizada, hunde sus raíces en la peculiaridad cristiana. Tampoco puede ser producto del azar el hecho de que la laicidad surgiera en un contexto cristiano. Al igual que la ciencia puede convertirse en cientifismo, la laicidad puede configurarse como laicismo. Pero el componente de verdad del espíritu laico se encuentra en armonía con la revelación judeo-cristiana, que sólo de modo forzado puede legitimar la teocracia. Desde este punto de vista el cristianismo aparece como una singularidad histórica en el contexto de las religiones. Lo cual sucedió ya, según vimos, con el mismo judaísmo.

Precisamente el mismo Jesucristo fue víctima de una curiosa confusión entre lo religioso y lo político. La libertad de Jesús frente a la presentación de Dios que hacían las autoridades judías así como la negativa de los cristianos a sacralizar las estructuras políticas y sus detentadores en el Imperio romano, resultaba inquietante e insoportable. El auténtico monoteísmo sitúa todo lo que no sea Dios en el nivel de las criaturas. Lo peculiar de la revelación judeo-cristiana es la radical denuncia de toda idolatría que acabe por esclavizar al ser humano. En consecuencia los cristianos –precisamente los mártires– son defensores y testigos del precio de la libertad. Jesús había establecido una diferencia entre los derechos de Dios y los derechos del César. Por ello abría el espacio para la diferenciación entre lo temporal y lo sagrado, entre lo religioso y lo político.

### **3.- La aportación actual del cristianismo en Europa**

Hemos visto cómo el cristianismo fue cuna del origen de lo que se iba a convertir en Europa y cómo cultivó los estímulos del desarrollo moderno de Europa. También en la encrucijada actual la revelación cristiana a través de las Iglesias cristianas ha de aportar una contribución genuina y peculiar. Para mayor claridad

la vamos a clasificar en tres apartados.

### **a.- Aportación de la peculiaridad cristiana**

El protagonismo de la fe cristiana en Europa debe proceder de su núcleo más íntimo y profundo, desde aquello que la identifica entre el resto de los protagonistas del escenario europeo. Por ello esa aportación no puede consistir más que en la referencia a Jesucristo, en la confesión y proclamación de él como Hijo enviado por el Padre. Ahora bien, no se trata de una serie de afirmaciones abstractas que tuvieran valor en sí mismas independientemente de su repercusión en la existencia humana y en la configuración de la vida social. La revelación de Dios, tal como aparece en el relato bíblico, acontece a favor de los hombres, es decir, como respuesta a su experiencia de desgracia y desventura. El Dios que habla (y del que hablan los cristianos) es un Dios personal y por ello sensible, abierto a la comunión con el ser humano creado a su imagen y con el conjunto de los pueblos que proceden de su acción creadora como una familia de pueblos. Por ello la aportación cristiana, siendo específicamente cristiana, es relevante para la construcción de una sociedad digna del hombre, lo cual sólo puede tener lugar sobre la dignidad misma de cada uno de los seres humanos. Desde este presupuesto podemos reducir a tres los puntos en los cuales la fe cristiana ofrece su alternativa, como propuesta y como oferta, a la lógica que introducen el resto de los personajes en el drama de la historia humana en Europa.

1.- *Una historia sin esperanza.* En primer lugar hay que mencionar el espacio de la esperanza en una historia que corre el peligro de disolverse en el eterno retorno de lo mismo, en la monotonía de las paredes del mundo, en el ritmo inalterable de las estaciones y de los ciclos cósmicos, en un fluir vital sin origen y sin meta. La historia, contemplada desde el racionalismo laicista o desde la religiosidad pagana, carece de objetivo y de sentido, o al menos queda recortada en los límites estrechos de la existencia temporal humana. Desde tal perspectiva el ser humano pretende humanizar su discurrir temporal, pero siempre dentro de la resignación y de la melancolía, en todo caso en un júbilo que no recibe prolongación más que en el anonimato de unas leyes físicas y biológicas inmisericordes, porque excluyen la posibilidad de que haya alguien que espere, acompañe o acoja cuando la vida humana se desgasta o se deteriora.

2.- *Un hombre sin rostro y sin nombre.* En segundo lugar, y como consecuencia de lo anterior, el ser humano pierde su rostro y su nombre, su carácter personal único e intransferible. Es medio o recurso, difícilmente meta y fin. En cuanto emergencia o protuberancia de la vida, es producto del azar. Y por ello en determinados momentos no será más que materia deteriorada o mecanismo agotado. El ser humano pretende una inocencia que se sitúa más allá del bien y del mal, para de este modo eludir una responsabilidad que lo sobrecargue con la culpa o el pecado. Como no recibe una interpelación personal que le encarga una misión única e intransferible, queda sustraído a una historia de amor que desborda o rebasa las paredes del mundo. El hombre será máscara más que rostro, recibirá nombres, pero carecerá de un nombre propio que le acompañará y le pertenecerá más allá de la materia y de la muerte.

3.- *El rechazo del Crucificado y de los crucificados.* Finalmente la opción laica y la opción pagana se levantan contra la figura del Crucificado, por constituirse como una denuncia de la pretensión humana de autorredención, contra la aspiración al goce pletórico de la vida, contra el sueño de la inmortalidad garantizada. El grito de Nietzsche (Dionisio contra el Crucificado) condensa de modo paradigmático la rebelión del hombre prometeico y dionisiaco. El problema de fondo radica en que el Crucificado es la imagen visible de los crucificados de este mundo. El rechazo del Crucificado puede convertirse con facilidad en la exclusión de los crucificados de este mundo, precisamente porque hacen palpable el carácter ilusorio de las aspiraciones humanas. Los agonizantes, los desvalidos, los minusválidos, los ancianos, los subnormales... representan una presencia peligrosa que corroe la estética artificial que los deseos humanos proyectan sobre la realidad que envuelve la civilización contemporánea.

La aportación del cristianismo a la Europa actual consiste fundamentalmente en una comprensión peculiar y diversa de la dignidad del ser humano. Y por ello su presencia es siempre una profecía que está planteando la posibilidad de que la dignidad se encuentre en una historia con esperanza, en un hombre con rostro y en un crucificado descubierto como hermano.

#### **b.- La aportación a un laicismo sometido a la crisis de fundamentos**

Hemos visto cómo una opción laica se ha ido afirmando como laicista, es decir, cómo la asunción por el Estado de su responsabilidad en el campo de las ideas y de la enseñanza se puede transformar en una exclusión de lo religioso. Lo que fue una emancipación de la tutela eclesiástica estaba animado en algunos sectores por opciones que se afirmaban de modo absoluto contra la religión.

La evolución de las sociedades contemporáneas occidentales ha conducido a una situación novedosa y en gran parte inesperada porque los dos polos de la tensión se encuentran ante desafíos incontrolables. La sociedad civil, oscilando entre laicidad y laicismo, por un lado se fue amoldando a la realidad para adecuarse a las exigencias de la sociedad, pero por otro lado han proliferado los fenómenos religiosos que escapan a los recursos del Estado laico, especialmente cuando sus principios y valores se encuentran sometidos a una desvalorización progresiva. Por su parte la Iglesia Católica ha perdido gran parte de su poder y de su capacidad de influencia, por lo que resulta impensable la posibilidad de retornar a las situaciones anteriores; ahora bien, la disminución de la capacidad de encuadramiento de la institución eclesial ha dejado espacio para la multiplicación de fenómenos religiosos que no son fácilmente identificables.

Los protagonistas de la lucha anterior han cambiado porque deben confrontarse con otros protagonistas. La laicidad no se ve solo situada frente a una religión mayoritaria sino frente a nuevas realidades sociales y culturales. ¿En qué medida ha de modularse también en sus presupuestos ideológicos y en la concepción de la enseñanza religiosa?

La nueva situación puede quedar resumida en dos tomas de postura significativas en la escena francesa. El presidente J. Chirac, constatando la interpelación de los nuevos fenómenos intenta reafirmar la validez de la laicidad: "La laicidad está inscrita en nuestras tradiciones tradicionales y se encuentra en el corazón de nuestra identidad nacional. Es la piedra angular de la República..."

No se puede tolerar que bajo la apariencia de libertad religiosa, se constesten las leyes y los principios de la República”.

Mons. J.P. Ricard, presidente de la Conferencia Episcopal Francesa (en unión con el máximo representante de las comunidades protestantes y ortodoxas) refleja la asunción del principio laico, el cual se encuentra obligado en las actuales circunstancias a un reajuste precisamente para que pueda conseguir sus objetivos: “La laicidad no tiene la misión de constituir espacios vacíos de religión, sino de ofrecer un espacio en el que todos, creyentes y no creyentes, puedan debatir..., contribuir a un mayor conocimiento de unos y otros... Si la laicidad tuviese que rechazar este puesto al hecho religioso se haría excesiva y se transformaría rápidamente en laicismo intolerante”. ¿Han de ser las religiones las que puedan venir en ayuda de la laicidad para que cumpla una función social más difícil y compleja que en sus momentos iniciales? La novedad de la situación nos obliga a mencionar los factores más relevantes porque, a nuestro juicio, han de tener una traducción en el modo de presencia de la religión en la vida de los ciudadanos.

Ante todo hay que mencionar la proliferación de creencias religiosas en las sociedades contemporáneas y postmodernas. Por un lado influye la transformación de lo religioso en la modernidad: el declive de las instituciones tradicionales permite la elaboración de creencias a gusto del consumidor (piénsese en las sectas o en el sincretismo provocado por la seducción de religiones orientales). Otro fenómeno cada vez más relevante es la presencia del Islam, que se hace más agudo por su magnitud y por la abundancia de sectores que se resisten a la integración en la laicidad moderna. Estos hechos plantean aún una mayor dificultad por la inexistencia de autoridades públicas, unitarias e identificables.

Las grandes utopías y las grandes aspiraciones revolucionarias han mostrado que es una ilusión buscar la salvación en esta tierra. La sacralización de la historia ha perdido credibilidad. Se ha hundido lo “croyable disponible”, no sólo el contenido de las religiones históricas sino de sus alternativas seculares. La universalidad resulta abstracta cuando el ser humano busca experiencias cercanas, inmediatas, afectivas. Por ello es lógico que se acentúe la tentación identitaria, es decir, el apoyo y el refugio de comunidades a escala humana, o que las aspiraciones insatisfechas aboquen a totalitarismos religiosos, a religiones políticas de carácter totalitario. El fundamentalismo y el integrismo (que pueden conducir al terrorismo) encuentran cierto grado de explicación desde esta lógica.

¿Está el horizonte laico en condiciones de ofrecer una alternativa que dé satisfacciones a las necesidades y malestar del presente? Hay intelectuales que constatan su incapacidad para trasmitirse como proyecto ilusionante a las nuevas generaciones y para integrar la heterogeneidad de factores que la interpelan. Marcel Gauchet por ejemplo advierte que la laicidad se ha ido convirtiendo poco a poco en un hecho sin principios. El individualismo y el liberalismo han ido comprometiendo el proyecto laico: afirmar la supremacía de la razón sobre la fe y proponer una nueva forma de educación moral que enraíce la República en la conciencia nacional que es la que encarna la universalidad, la generalidad pública. Tal fue el objetivo de Jules Ferry, instaurador de la escuela pública y laica en Francia. La situación actual está marcada por el debilitamiento simultáneo de la tradición laica y de la cristiana, ya que una y otra están confrontadas a un desafío común: transmitir a las nuevas generaciones los valores compartidos.

La amenaza es real sobre todo cuando el individualismo busca el refugio en recursos irracionales o en el egoísmo insolidario. Ahora el fantasma de la heteronomía ha dejado de representar un peligro real. Por eso suscita más interés la defensa y el disfrute de las nuevas libertades y de las nuevas posibilidades de consumo. Al aportar el Estado tanta seguridad (el Estado providencia) se genera –tal vez de modo inesperado– un debilitamiento de la atracción por lo colectivo, remitiendo a los individuos a ellos mismos, desdibujando las esperanzas investidas en lo político; por ello buscan la salida en la inserción comunitarista o en el juego narcisista.

Distinción clásica y tajante entre lo público y lo privado no puede armonizarse con la pluralidad actual. Antes interesaba ante todo la participación de los ciudadanos en lo político, hoy la preservación y el desarrollo de las libertades individuales y personales. Las relaciones sociedad-Estado se hacen menos unilaterales y unidireccionales. El pluralismo que se organiza desde la base social es la esfera civil a la que ha de atender el Estado. La superioridad de la esfera estatal –uno de los dogmas del liberalismo laicista– es actualmente cuestionada. Todo lo que se refiere a lo último y lo definitivo queda remitido a la opción del sujeto, y no puede ser auto-atribuida por el Estado. La nueva legitimación corresponde a los individuos concretos, no a una universalidad afirmada por el Estado desde la certeza de que la razón de los ciudadanos la reconocerá ineluctablemente.

Estos nuevos rasgos de la situación socio-cultural colocan al principio de laicidad ante una encrucijada: replantear la laicidad y la neutralidad desde las nuevas sensibilidades del cuerpo social; o aferrarse anacrónicamente a las opciones radicales como si la historia no hubiera cambiado y la religión tampoco (lo cual marcaría el punto en el que la laicidad llega a la aporía: reducir lo religioso a respuesta personal a la contingencia humana, con lo que desborda sus competencias al establecer una definición “normativa” de la religión).

Tomando nota de estas exigencias se han alzado numerosas voces que reclaman un nuevo pacto laico, una laicidad plural, una laicidad abierta, una neutralidad cooperativa, una laicidad de la inteligencia (que supere la “laicidad de la incompetencia”, debido a la incultura religiosa creciente). Estas nuevas perspectivas se pueden abrir camino desde una doble condición: la reevaluación de la laicidad a la luz de las nuevas realidades plurales, la disposición de las religiones para abrirse la racionalidad y al diálogo.

A nuestro juicio este encuentro podría –y debería– realizarse por respeto a la realidad y a la sociedad en su nueva coyuntura, que no puede ser valorada desde los presupuestos políticos que atraviesan el siglo XIX. Señalamos cuatro áreas o niveles en los que el nuevo pacto puede ser real y fecundo para la convivencia y enriquecedor para ambos partenaires.

1.- Los gestos de solidaridad –y hasta de compasión– que necesita nuestra sociedad y muchos de sus miembros más débiles difícilmente pueden provenir solamente del ámbito del Estado. La carencia de solidaridad y de compasión pueden generar fracturas, quiebras o segmentaciones que atentan contra la coherencia del tejido social. Aquí es donde la presencia de las religiones puede resultar fecunda y hasta insustituible, precisamente por sus convicciones más profundas. Resultan iluminadoras las palabras de Mons. Ricard: “Se ha hablado mucho en los últimos tiempos de laicidad en peligro. Pero no creo que sea la laicidad la que hoy se encuentra en peligro. La dificultad es más fundamental. Lo

que está en peligro...es la voluntad de vivir juntos y en solidaridad por parte de los franceses. Nos encontramos en una sociedad que magnifica al individuo, sus aspiraciones, sus proyectos, sus deseos... En esta perspectiva ¿qué solidaridad entre generaciones?... ¿Qué solidaridad entre categorías profesionales diferentes? ¿Qué mezcla social en los barrios para evitar los ghettos de poblaciones en determinados espacios urbanos?... Cuando disminuye la solidaridad, cuando se debilita la conciencia de una responsabilidad común, aparece la violencia... Para fundar esta solidaridad social y nacional se requieren valores simbólicos fuertes, una concepción del hombre y de las relaciones humanas compartida por el mayor número posible. Sin estos valores, cada uno se cerraría en su nicho, en la defensa de su ámbito, en el único horizonte de su grupo religioso. Reconozcamos que hay un déficit de referencias simbólicas en nuestra sociedad. La crisis de transmisión de valores que atraviesa no afecta sólo a las familias, la escuela, las Iglesias. Roza el umbral de los valores fundadores de la República. Hay un desafío que es vital observar. No dejemos esta tarea sólo al Estado. Es responsabilidad de cada uno de los componentes de nuestra sociedad aportar su contribución a esta obra común”.

2.- Los vacíos de solidaridad exigen unos valores de convivencia que sólo pueden ser alcanzados y compartidos por medio del encuentro y del diálogo. No resulta ya viable pensar que la emancipación se puede lograr contra la religión o facilitando un espacio de encuentro (a nivel privado) del que quede excluida toda referencia religiosa. Nos encontramos en la época de las identidades: uno no es sí mismo en cuanto alcanza el nivel de lo universal, en la actualidad uno se descubre como sí mismo cuando se va apropiando subjetivamente las objetividades sociales y culturales. Hay que pasar por ello de la tolerancia al pluralismo. Lo religioso no debería ser visto sólo como algo tolerado en el ámbito privado sino como componente de las identidades de los ciudadanos.

Especialmente las grandes cuestiones de la sociedad (la vida humana, los fundamentos de la moral, las razones de la solidaridad) no pueden ser resueltas prescindiendo del potencial simbólico (y crítico) de las grandes tradiciones religiosas. El liberalismo clásico pretendía dejar fuera del debate los argumentos de carácter “metafísico”, pues sólo así se lograría evitar la “guerra de los dioses”. Parece más respetuoso con el pluralismo y el dinamismo social dejar espacio para que se han presentes las grandes historias que cada colectivo ha ido viviendo aún en oposición a los otros. Esta contraposición puede curar la memoria y permitir mirar hacia adelante en un proyecto común.

Para ello ciertamente las religiones –al menos la Iglesia Católica- aceptan presentarse sobre el terreno de la racionalidad humana, como portadoras de una expresión de la vida y del mundo, e incluso de un saber sobre la vida y el mundo, es decir, expresiones del espíritu en búsqueda de sentido; las religiones no pueden reducirse ni quedar reducidas a un saber religioso, sino que deben presentarse como formas de vida, como una inspiración para la vida personal y comunitaria, por ello con derecho a adquirir un protagonismo público.

3.- En las actuales circunstancias no se puede negar que la irracionalidad y la barbarie son peligros reales. Ante la falta de referencias seguras en un mundo universal y globalizado amenaza un doble fantasma: o bien el aferramiento a la localidad de la raza, de la sangre o de la tierra (de ahí la emergencia de nacionalismos excluyentes) o la sacralización de aspectos parciales de la experiencia o de la misma violencia (así se explica al menos en parte el integrismo

que conduce al terrorismo); junto a ello habría que mencionar el refugio buscado en sectas o en minorías exaltadas.

La razón, contemplando este panorama, no ha conseguido abolir las religiones. Lo reprimido suele retornar desde su lado más oscuro. En estas circunstancias las religiones –especialmente las históricas- pueden enriquecer la razón. La razón se convierte en intolerante y discriminatoria cuando tiene una concepción demasiado estrecha de sí misma y cuando se niega de modo absoluto a confrontarse con lo que es distinto de sí misma. Por ello la razón debe recuperar una visión más amplia que la mera razón científica y liberal, y la razón laica debe dejar espacio público a la experiencia de las religiones: en primer lugar para expresar su respeto a lo que no es ella (dejando de ser intolerante); en segundo lugar, para frenar desde su raíz la tendencia a investir de sacralidad realidades mundanas (porque llevaría a religiones totalitarias).

4.- En el proceso de integración europea merecen ser tenidos en cuenta los factores anteriores de un modo especial. Por un lado se va buscando un objetivo postnacional, que puede generar los peligros anteriormente mencionados. Por otro lado no se puede excluir –por razones meramente históricas- que el presente de Europa depende de las tradiciones religiosas que la han modelado. Del fondo de su identidad Europa debe proveerse de potencialidades que equilibren su inconsciencia que la lleva a defender por encima de todo su tranquilidad y a mirar desde lejos situaciones dramáticas que se encuentran ante sus ojos (como en el caso de la antigua Yugoslavia). No se puede negar tampoco que algunas de las ideologías violentas que alteraron nuestra convivencia (comunismo, antisemitismo, nazismo) eran en realidad religiones seculares, cuyo fondo de irracionalidad se encontraba precisamente en no reconocer su origen y su intento de compensar carencias de las colectividades. Tras su hundimiento resurgió con fuerza el proyecto actual de unificación. Dado que en Europa ha desaparecido el peligro del clericalismo o de la teocracia pueden las religiones jugar un papel positivo y enriquecedor.

### **c.- Aportaciones europeas del cristianismo**

En la alternativa que hemos señalado se encuentra el núcleo de la revelación cristiana que los creyentes deben testimoniar y anunciar en todas las partes del mundo, si bien se ha de reconocer que en el contexto europeo adquieren una relevancia especial debido a las condiciones culturales de nuestro viejo continente. Existen sin embargo algunas contribuciones que han modulado al cristianismo europeo y que a su vez han ido moldeando la civilización europea. En este sentido hablamos de las aportaciones *europeas* del cristianismo, porque no son equiparables a la influencia recíproca producida en otros continentes. Señalaremos las más significativas desde la panorámica del proceso que actualmente está afrontando Europa en su proyecto de unificación.

1.- Ante todo hay que señalar *la memoria* que lleva en sí la Iglesia desde su presencia en el actual suelo europeo. La Iglesia es portadora de una memoria sin la cual Europa no hubiera llegado a ser lo que en la actualidad representa. Es un tema ampliamente debatido, como hemos visto, la fijación del momento a partir del cual podemos hablar de Europa. Hay quien piensa que Europa está constituida ante todo por su pasado precristiano y por ello pagano, a partir del cual se produjo un debilitamiento a causa de los valores o virtudes que introdujo

la religión procedente de otro continente, Asia. Otros sostienen por el contrario que Europa existe como tal precisamente cuando se rompió la cristiandad medieval y se fueron afirmando los criterios propios de la modernidad, los Estados nacionales, el pluralismo religioso e ideológico, la autonomía de la razón científica. Entre ambas opciones se sitúa un período oscuro e insignificante, la Edad Media, transida de cristianismo y dominada por la Iglesia.

Otras corrientes por el contrario sostienen que la fe cristiana, creó la infraestructura de una civilización que llegará a ser Europa. En virtud de la acción de la Iglesia, de modo destacado en las Galias, se hizo posible una fusión de pueblos y de tradiciones culturales y se crearon las condiciones mínimas para que la herencia cultural del pasado se transmitiera a las generaciones futuras. Gracias a esta acción se crearon las bases de lo que sería la Cristiandad. Fue momento de gestación de una civilización unida. La “geografía religiosa” representada y creada por los monasterios creó un espíritu de unidad y de proyecto histórico compartido que hizo posible la comunicación e intercambio de personas y de ideas. A partir del siglo XII nacieron dinamismos sociales que harían fermentar posibilidades que se desarrollarían en siglos sucesivos. De modo especial en los siglos XIV-XV emergieron novedades que pueden ser consideradas como “invenciones” del cristianismo. Los presupuestos para desarrollos posteriores en la organización social se ensayaron en numerosas congregaciones religiosas y en el diálogo mantenido entre la teología y el pensamiento redescubierto de Aristóteles. El universalismo de la fe cristiana facilitó la expansión geográfica y la ampliación en la concepción del mundo. Por ello tampoco las ideas características de la modernidad son explicables sin tener en cuenta la presencia cristiana en Europa. Esta memoria de la Iglesia debe ser conservada precisamente para que las raíces de Europa no pierdan profundidad y arraigo.

2.- Dentro de la misma dinámica hay que explicar el reciente *proceso de unificación europea*. No podemos negar que las controversias religiosas, el pluralismo de confesiones cristianas, fue excusa o causa de numerosas guerras que desolaron el suelo europeo. Pero tampoco podemos olvidar que las terribles guerras de la Europa que irrumpía en el siglo XX se produjeron por intereses de poder político, comercial y económico. El desgarramiento en la vida de los pueblos dejó heridas profundas. El camino de la reconciliación y del reencuentro posterior a cada una de las Guerras mundiales no será comprensible sin la aportación de las Iglesias.

Hay que recordar de modo especial que las tres figuras claves del proceso de unión europea fueron tres católicos (Schumann, Adenauer, De Gasperi), los cuales entendieron su misión política como un compromiso público de la fe, inspirándose siempre en principios y criterios cristianos. Aún dentro de las limitaciones impuestas por la época, tampoco se hubiera abierto camino el futuro de Europa sin la convicción cristiana de fuertes personalidades políticas. Las doce estrellas de la bandera europea, aunque se produjera de modo implícito, es un símbolo de la repercusión histórica de una fe con vocación de cultura colectiva. La difuminación de esta memoria, del modo como acontece en las biografías individuales, atentaría contra la necesidad de elaborar símbolos compartidos por la mayoría de las poblaciones europeas.

3.- En virtud de esta memoria histórica y de su inserción en niveles de carácter metafísico es precisamente –contra lo que muchos pudieran pensar– por lo que las religiones pueden aportar en el actual debate europeo un enorme e imprescindible *potencial crítico*. Este hecho debe ser tenido en cuenta de modo especial, como señala Jean-Marc Ferry, de cara a la tarea de crear una identidad post-nacional. Con ello se opone este pensador a la tendencia, encabezada por el liberalismo laicista, a excluir del espacio público al hecho religioso: situándolo en el ámbito de lo privado, se evitaría la “guerra de los dioses”, se pondrían entre paréntesis las disputas en torno a las convicciones fuertes, y sería posible conducir una serie de argumentaciones que condujeran a consensos racionales.

Ello significaría, según Ferry, una “excomunicación política” del modo de comprensión religioso. Y podría conducir a la configuración de un tipo de “religiones políticas” que sacralizarían con más facilidad el poder, la fuerza, la nación o la raza. Lo religioso reprimido encontraría formas de condensación más duras y a la larga más brutales. La tentación de buscar una emancipación contra la religión no es más que una ilusión racionalista: la de una razón pública, en cuanto razón laica, despojada de toda “metafísica”, cerrada en argumentos considerados estrictamente políticos. Sin embargo una “comunidad moral” consistente debe abrir la razón pública a las intuiciones “privadas” y a los relatos de vida personales que se encuentran en las religiones. Es ilusorio excluir el conflicto y la confrontación en la elaboración de las identidades, pues a través de ellos se puede pasar a un reconocimiento que no reprima o margine. Una ética reconstructiva, que haga posible el reconocimiento de sí en el otro, posee un vínculo interno con las religiones y con su potencial crítico. La pacificación no se logra archivando las intuiciones religiosas sino dejando espacio para que aportan sus contenidos de cara a delimitar los grandes problemas de nuestra sociedad. De este modo el diálogo y la confrontación pueden contribuir a perfilar el sentido de la vida buena y el orden de lo justo cuando van acompañados de relatos de vida que facilitan la ética comunicativa y la sociedad ideal de diálogo.

4.- La memoria cristiana, unida al esfuerzo ecuménico del presente, ha de aportar la experiencia de una Europa que respira *con dos pulmones*, tanto el occidental como el oriental. El proyecto de Europa unida, que nació en los países occidentales, se ha ido acrisolando como europeo en la medida en que se ha ido abriendo también a los países orientales, a los de tradición eslava y a los de tradición griega. En medio de todas las dificultades este objetivo y este recorrido han sido asumidos como una obligación para conseguir que realmente se pueda hablar de una Europa unida.

Desde esta perspectiva la aportación eclesial, y su experiencia real, procediendo de la historia, resulta insustituible. Desde el punto de vista cristiano la comunión entre las Iglesias, el respeto del otro en su originalidad, el enriquecimiento propio con los dones recibidos desde fuera... genera un proceso que ha de resultar ilustrativo y paradigmático. Ello parece tanto más significativo si se tiene en cuenta que –desde el punto de vista cristiano– se trata de modulaciones variadas de un origen y de una tradición común o compartida. Ello debería ser tenido en cuenta por parte de las autoridades e ideólogos de la vida social. Tanto “Slavorum Apostoli” como “Orientale lumen” de Juan Pablo II muestran que la catolicidad de la Iglesia se mostraría con mayor luminosidad en la medida en que cada una de las tradiciones eclesiales curara su memoria y progresara en los

caminos de la comunión. De este modo su presencia en Europa podría ser también más significativa y más eficaz. La comunión intereclesial y el ecumenismo son por ello piedras fundamentales del nuevo edificio europeo.

5.- La *cultura de la hospitalidad*, tan necesaria en una sociedad que recibe inmigrantes, forma parte de la tradición de la Iglesia y puede contribuir en la actual situación a crear espacios de encuentro y de acogida a personas procedentes de otras latitudes. En las grandes ciudades, en las que se está generando un tipo de cultura cosmopolita y multirracial, es la Iglesia la institución que encuentra mayores posibilidades de acercamiento y de asistencia. En los pequeños núcleos la morada eclesial es más cercana y accesible para captar las necesidades de extranjeros y exiliados. A lo largo de los siglos ha sido una tarea asumida con normalidad por la Iglesia y en la actualidad ha de repetirse este mismo compromiso.

Esta tarea se puede realizar tanto respecto a los cristianos o católicos como respecto a los miembros de otras religiones. Para los primeros debe convertirse en experiencia inmediata la afirmación de san Juan Crisóstomo: ningún cristiano puede sentirse ajeno en ninguna eucaristía del mundo. Ello significa que todo católico emigrante ha de encontrar casa y hogar en la comunidad eucarística de su lugar aún prescindiendo de las necesidades materiales. En relación con los miembros de otras religiones el ecumenismo y el diálogo interreligioso generan actitudes de integración y de reconocimiento, debido a que existen unos presupuestos compartidos que no se dan respecto a los responsables de la vida social y civil.

En virtud de esta solidaridad las comunidades eclesiales deben convertirse en lugares de resonancia para denunciar las injusticias que se cometen respecto a los débiles, para defender sus derechos básicos y fundamentales, e igualmente para ofrecer altavoces en que puedan resonar las expectativas y los sufrimientos de las poblaciones de origen. La comunión de Iglesias que es la Iglesia de Jesucristo, y que no puede quedar limitada por zonas geográficas, exige a las Iglesias actitudes en esta dirección no como gestos de estrategia sino como fidelidad a lo que constituye su vocación y su misión originarias.

6.- La universalidad (en cuanto manifestación de *la catolicidad* y de la comunión intereclesial) característica de la Iglesia puede llenar de contenido más real y más humano las apelaciones políticas a la universalidad de la razón científico-técnica y del intercambio económico. Esta, en último término, está siempre amenazada por intereses o conveniencias. La Iglesia por el contrario es, aún desde el punto de vista institucional, Iglesia de Pentecostés, y por ello las iglesias de vieja cristiandad han de reconocer como hermanas a las iglesias que radican en otros contextos sociales y culturales. Por ello la Iglesia de Jesucristo desborda por definición los intereses nacionalistas o localistas. El testimonio de la propia universalidad católica ha de ser una interpelación a una Europa atenazada entre las exigencias de la universalidad de la razón y los dinamismos del mercado y del bienestar.

Europa ha sido desde antiguo tierra abierta, capaz de integrar y asumir lo distinto y lo diverso. En esta actitud ha influido sin duda el mensaje evangélico. En consecuencia la Iglesia debe seguir actuando como centinela de la apertura y

de la acogida, como expresión de los manantiales más puros de la fe. El Dios creador y el Hijo redentor han desplegado su capacidad de generosidad –en virtud de la amplitud del Espíritu- sin barreras y sin fronteras. El ejercicio de comunión intereclesial y la presencia en los lugares de irredención deben constituirse en coordenadas de la pastoral eclesial como servicio a los problemas que atenazan a la actual Europa.