

JULIO L. MARTÍNEZ, SJ*

LA IGLESIA Y LA INAPLAZABLE MISIÓN DE RECUPERAR EL «ALMA» DE EUROPA

Fecha de recepción: julio de 2015

Fecha de aceptación y versión final: agosto de 2015

RESUMEN: A mediados del siglo pasado, Robert Schuman, el político católico francés de origen germano-luxemburgués y uno de los padres de Europa, habló del «suplemento de alma» que necesita el Viejo Continente. Hoy acaso más que un «suplemento» necesite «un alma entera» (Cardenal Lustiger). Retomando esa metáfora quiero expresar la honda crisis cultural, moral y espiritual (mucho más que económica y financiera) que vive el continente europeo, y preguntarme cómo afecta a la Iglesia y si ella puede (¿en qué y cómo?) ayudarle a Europa a «no perder su hora», a salir de su «desmoralización» y a recuperar su «alma» y «misión». Dos fenómenos muy duros y difíciles, en plena virulencia, sirven como banco de prueba y cuestionamiento radical a la actual identidad y misión de Europa: el ataque yihadista a las libertades fundamentales y el drama humanitario de miles de refugiados e inmigrantes que, huyendo de la guerra, la violencia o la miseria, buscan desesperadamente llegar a Europa. Ambos asuntos tienen una enorme complejidad, que resiste cualquier afán de simplificación, y un altísimo potencial desestabilizador. Ambos lanzan preguntas radicales a nuestro modo de vida y los valores que decimos defender y practicar. Creo que sobre ambos la Iglesia tiene una palabra que decir y un testimonio de vida que dar, si es «Iglesia en salida» (*Evangelii gaudium*, 20).

* Rector de la Universidad Pontificia Comillas de Madrid; juliomm@comillas.edu.

PALABRAS CLAVE: Iglesia en Europa; crisis cultural, moral y espiritual; identidad y misión; libertad religiosa; refugiados e inmigrantes.

The Church and the urgent Mission to recover the «Soul» of Europe

ABSTRACT: During the middle of the last century, Robert Schuman, the French Catholic politician of German-Luxembourg origin, and one of the fathers of Europe, spoke of the «supplement of the soul» which the European continent needs. Today, perhaps more than «supplement», it needs «an entire soul» (Cardinal Lustiger). In reverting back to this metaphor, I would like to expose the deep cultural, moral and spiritual crisis (much more than economic and financial) that the European continent is confronting, and to enquire as to how it affects the Church, and how the Church can help Europe (in what way and how?) «not to miss the opportunity of the present», to snap out of its «demoralization» and to recover its «soul» and its «mission». Two phenomena, very difficult and challenging, in a state of virulence, can serve as a basis of proof and radical questioning of the current identity and mission of Europe: Jihadist terrorist attacks on fundamental freedoms and the humanitarian crisis of thousands of refugees and immigrants who, fleeing from war, violence and misery, are desperately trying to reach Europe. Both issues are enormously complex, resist any attempt at simplification, and possess an extremely high potential for destabilization. Both raise far-reaching questions concerning our way of life and the values that we say that we defend and practice. I believe that the Church has something to say on both issues and a testimony on life to set forth, if she «goes forth» (*Evangelii gaudium*, 20).

KEYWORDS: Church in Europe; cultural, moral and spiritual crisis; identity and mission; religious freedom; refugees and immigrants.

1. INTRODUCCIÓN

A lo largo del último año los europeos asistimos entre incrédulos y espantados a fenómenos impactantes que están afectado hondamente a nuestras sociedades y que ponen incluso en cuestión aspectos nucleares de nuestro ser. Se trata de situaciones humanamente muy duras como la de los miles de refugiados y migrantes que llegan a una Europa, que carece de una política común de inmigración y asilo y que no sabe qué hacer con ellos, aunque se siente en la cúspide del respeto a los derechos humanos y de la civilización; y como la situación de la amenaza y el ataque yihadista contra las libertades fundamentales. Ambos poseen una enorme complejidad, que resiste cualquier afán de simplificación, y un altísimo potencial desestabilizador; ambos lanzan preguntas radicales a nuestro modo de vida y los valores que decimos defender y practicar.

Desde luego, en los últimos tiempos ha habido otros desafíos importantes como la crisis financiera, la invasión de Ucrania por parte de Rusia o la quiebra de Grecia, pero las elegidas son realidades que a mí me siembran serias sospechas sobre la salud moral y espiritual de nuestras sociedades que tienden a presentarse como tan civilizadas y libres, tan avanzadas y satisfechas, tan democráticas y solidarias... Como mínimo, y sin querer negar las grandes conquistas de derechos y libertades que ha realizado Europa, cabría pensar que esos calificativos tan importantes para la autoconciencia del Viejo Continente distan mucho de ser realidades consolidadas y bien enfocadas, y que en este momento de la historia representan cualidades más aparentes que reales, más en el orden de los deseos que de las realidades. Y que al ir más allá de la superficie, se descubre una profunda crisis –mucho más que económica y financiera– que nos exige buenos análisis y valientes respuestas.

Estamos en una encrucijada a la que creo que le encajan bien aquellas palabras de José Ortega y Gasset escritas en 1930, en otra etapa crucial para Europa: «Esta es la cuestión: Europa se ha quedado sin moral (...) ¿Cómo se ha podido creer en la amoralidad de la vida? Sin duda porque toda la cultura y la civilización moderna llevan a este convencimiento. Ahora recoge Europa las penosas consecuencias de su conducta espiritual. Se ha embalado sin reservas por una pendiente de una cultura magnífica pero sin raíces»¹. Y también otras palabras que expresan la sabiduría de Romano Guardini en *Europa-Wirklichkeit und Aufgabe* el año 62: «Europa es ante todo una disposición de ánimo que puede perder su hora» y eso significaría «no un paso hacia la vida más libre sino un hundimiento en la servidumbre común»². ¿Cómo podemos ayudar los cristianos –individuos, comunidades e instituciones– a que Europa no pierda su hora y no caiga en la *desmoralización* que tan bien describió Aranguren como crisis de valores que supone «una pérdida de confianza en la empresa del quehacer colectivo, que trasciende el personal de cada uno de nosotros y que no es sino... crisis de la esperanza»³. Ese será el tema de estas páginas que aquí arrancan.

¹ J. ORTEGA Y GASSET, *La rebelión de las masas*, Alianza, Madrid 1981, 198, 200.

² R. GUARDINI, *Europa-Wirklichkeit und Aufgabe*, en: *Sorge um den Menschen*, Würzburg 1962; trad. Esp.: *Europa: realidad y tarea*, Cristiandad, Madrid 1981, 13-27.

³ J. L. LOPEZ ARANGUREN, *Propuestas morales*, Alianza, Madrid 1984, 124, 128.

2. DOS SITUACIONES QUE INTERPELAN EN LA RAÍZ

Vamos, pues, con las dos cuestiones seleccionadas y que, a mi entender, forman parte de los sucesos más acuciantes y que interpelan en lo esencial. La primera gira en torno a la conmoción que provocó el atentado terrorista del 7 de enero de 2015 contra el Semanario satírico francés Charlie Hebdo. Mucha gente ha invocado la defensa de las libertades y derechos fundamentales gritando «Je suis Charlie» frente a la barbarie terrorista envuelta en ropajes de fundamentalismo religioso de los que al grito de «¡Alá es grande!» mataron a varios periodistas del medio de comunicación parisino. Y el yihadismo no deja de atacar. Se trata de un fundamentalismo realmente nada religioso, porque, como señaló entonces el papa Francisco, «rechaza a Dios, relegándolo a mero pretexto ideológico».

La segunda se viene produciendo desde hace tiempo pero se ha acentuado en los últimos meses: miles de refugiados y migrantes forzosos ansiando y suplicando entrar en la Europa de la «solidaridad». La mayoría lo consiguen pero sin saber qué suerte les va a tocar dentro de nuestros países, y una parte de ellos (en todo caso, varios miles) en el intento desesperado de alcanzar las costas europeas, han ido muriendo ahogados en el Mediterráneo o asfixiados en camiones. Todos huyen de sus países assolados por las guerras, el hambre, la miseria, las persecuciones políticas o religiosas o el genocidio, y en su huida atraviesan calamidades y extorsiones varias.

El papa Francisco dijo en Lampedusa el 11 de julio de 2013, ante la muerte de cientos de personas ahogadas en el mar, que suceda esto en Europa «es una vergüenza». E hizo la siguiente reflexión: «¿Adán dónde estás?», «¿dónde está tu hermano?», son las dos preguntas que Dios hace al inicio de la historia de la humanidad y que dirige también a todos los hombres de nuestro tiempo, también a nosotros. Pero yo querría que nos hiciéramos una tercera pregunta: ¿Quién de nosotros ha llorado por este hecho y por hechos como éste? ¿Quién ha llorado por la muerte de estos hermanos y hermanas? ¿Quién ha llorado por estas personas que estaban en la barca? ¿Por las jóvenes mamás que llevaban a sus niños? ¿Por estos hombres que deseaban algo para sostener a sus propias familias? Somos una sociedad que ha olvidado la experiencia del llorar, del «padecer con»: ¡la globalización de la indiferencia nos ha quitado la capacidad de llorar!». Y en una perspectiva complementaria la exministra de Exteriores de España, Ana de Palacio, escribió en fechas recientes: «la respuesta de la Unión Europea a esta crisis marcará el futuro y

le va mucho en ello. No sólo por razones humanitarias sino por el bien del proyecto europeo en sí... La UE necesita encontrar un compromiso sostenido y sostenible, cimentado en la consciencia de un objetivo común. Si los europeos no actúan unidos ante este reto, un sinnúmero de seres humanos continuará pereciendo en el Mediterráneo y el Proyecto Europeo acabará desintegrándose»⁴. Las del papa y de la exministra son palabras mayores que no dejan hueco a la frivolidad.

3. LA FATAL AMBIVALENCIA DE EUROPA

En ambos casos, muy tristes y retadores, además de la indignación y el sufrimiento humano, se hace presente la tensión por algo que podríamos llamar la ambivalencia de Europa. Por eso me parece que bien se puede organizar en torno a ellos esta reflexión. La ambivalencia se palpa en la arrogancia y soberbia de un sentimiento de superioridad europea que existe junto a una autocrítica (muchas veces radical y acerba) y un escepticismo profundo que lleva a la duda existencial y a la confusión. También está presente en la coexistencia de una defensa del bien defendido por Europa (pacifismo, pluralismo, multiculturalidad, solidaridad...) y la ausencia de respuestas políticas conjuntas, por ejemplo, ante el fenómeno migratorio o del asilo, o incluso contra los ataques a los valores fundamentales de las sociedades de nuestro continente. O en la contradicción entre una retórica a favor de los derechos humanos y la solidaridad, por un lado, y, por otro, las continuas reacciones de quiebras de la solidaridad o de olvido de los derechos fundamentales de las personas (por ejemplo, de los refugiados que se ven perseguidos por causas ideológicas, políticas, étnicas o religiosas) por posturas cortoplacistas o intereses estrechos. O en proclamas en pro del pluralismo y el multiculturalismo del pensamiento de «lo políticamente correcto», en las cuales los mismos que piden eso, exigen, simultáneamente y sin el menor rubor, políticas y leyes de exclusión de las religiones en público, so capa de tolerancia y neutralidad⁵.

⁴ El País 23 de junio de 2015.

⁵ Por supuesto, no me refiero aquí a la utilización de los símbolos religiosos con motivos intolerantes o violentos, sino a la defensa, por ejemplo, de la presencia de los símbolos religiosos en la esfera pública.

La ambivalencia habla de una crisis cultural de bastante intensidad, que se prolonga en el tiempo, y que señala en la dirección de un proyecto vital difícilmente sostenible por cuanto las sociedades europeas estarían viviendo de valores que ellas no sólo no producen ni alimentan, sino que incluso destruyen, a pesar de depender de ellos. «Los valores fundamentales de la sociedad moderna (con los que hoy los europeos se identifican de modo espontáneo), es decir, la libertad y la dignidad de la persona y los derechos humanos... se ven socavados de modo a la vez frontal y sutil... Por un lado el individualismo exacerbado por el capitalismo desenfrenado, que corroe el valor fundamental de la solidaridad y la justicia. Por otro lado, la ciencia (y su método de acceso a la realidad) no está en condiciones de expresar y defender la dignidad y la libertad de cada una de las personas, pues se ha arrogado la exclusiva competencia en la descripción y valoración del ser humano...»⁶.

Desde luego el papa Francisco no ha pensado solamente en Europa al escribir su contundente crítica al paradigma tecnocrático y al antropocentrismo desquiciado en su encíclica *Laudato si'*⁷, pero le viene muy bien a ella, sobre todo cuando lo que dominan son los mercados (se ha acuñado la frase la «Europa de los mercaderes») y la lógica del imperativo tecnológico, según la cual todo lo que pueda hacerse ha de llevarse a cabo porque es progreso y éste no se puede obstaculizar. La del papa Bergoglio es una crítica sobre la base del concepto de ecología integral como paradigma capaz de articular las relaciones fundamentales de la persona con Dios, consigo misma, con los demás seres humanos y con la creación. El aprecio sincero a los beneficios del progreso tecnológico no le impide criticar la tecnocracia –nada neutral, pues implica siempre valores y una determinada concepción del ser humano y la sociedad (LS, 107)– que domina la economía y la política («la economía asume todo desarrollo tecnológico en función del rédito. [...] Pero el mercado por sí mismo no garantiza el desarrollo humano integral y la inclusión social» LS, 109).

En esa misma línea y refiriéndose directamente a Europa, ha advertido Zygmunt Bauman que «ahora son los «mercados» (no sin la conivencia o, incluso, el respaldo y el patrocinio tácito o explícito de los

⁶ E. BUENO DE LA FUENTE, *La aportación de la Iglesia a la unidad de Europa: Corintios XIII* 111 (2004) 115-145, en p. 122.

⁷ PAPA FRANCISCO, Encíclica *Laudato Si'* (24 de mayo de 2015). En adelante la citaré como LS y el n.º, dentro del texto.

impotentes y desventurados gobiernos estatales) los que han usurpado la primera y la última palabra a la hora de negociar la línea que separa lo realista de lo poco realista. Y los «mercados» son un nombre abreviado para designar a fuerzas anónimas, sin rostro ni domicilio fijo: fuerzas que nadie ha elegido y que nadie es capaz de limitar, controlar o guiar»⁸. Se trata, en suma, de que sucumbir al poder de los «mercados» es perder el poder moral y político y confiar sólo en la técnica para resolver todos los problemas supone «esconder los verdaderos y más profundos problemas del sistema mundial» (LS, 111), visto que el avance tecno-científico no equivale necesariamente «a avance de la humanidad y de la historia» (LS 113).

Al respecto de la tragedia del Mediterráneo el profesor Fernando Vallespín ha escrito que «el problema se trata como una mera cuestión de administración, de eficacia en la gestión del cierre fronterizo. No se aborda como lo que es, una crisis humanitaria que requiere una fuerte sacudida de nuestra conciencia moral y el poner los medios, mediante acciones de política interior y exterior, para no romper tan flagrantemente con los valores que decimos sostener. Nos hemos convertido en cautivos de nuestro propio éxito, habitamos una supuesta jaula de oro cuyas rejas tratan de excluir a otros cuando en realidad también encierran a quienes supuestamente nos beneficiamos de ella»⁹. Es cierto que cuando los problemas ya son arrolladores los líderes europeos empiezan a reunirse y a hablar de «búsqueda de una política común». No conviene olvidar que Angela Merkel ha empezado a tratar la tragedia de los refugiados como líder política más de dos años después de que el papa Francisco dijese en Lampedusa: «esto es una vergüenza para Europa». La tecnocracia ha dado paso finalmente a la política, pero ¡qué tarde y qué mal!

Atendiendo a lo que acontece en el Viejo Continente es fácil sintonizar con la petición casi suplicante de Juan Pablo II en aquel memorable discurso en Santiago de Compostela: «Europa, vuelve a encontrarte a ti misma». Y con lo que el primer papa que viene de América pero con hondas raíces en el sur de Europa, le dice; algo así como «sal de ti misma, para encontrarte», «sal a la fronteras existenciales, a las periferias humanas»; acomete una «valiente revolución cultural» (LS 114) para

⁸ Z. BAUMAN - L. DONSKIS, *Ceguera moral. La pérdida de sensibilidad en la modernidad líquida*, Paidós, Barcelona 2015, 230.

⁹ F. VALLESPÍN, «Fronteras», *El País* (14 de agosto de 2015).

recuperar los valores que te permitan encontrarte a ti misma y recobrar la confianza en tu quehacer colectivo.

4. EL «SUPLEMENTO DE ALMA» QUE NECESITA EUROPA

En la UE destacan hoy más las sombras que las luces, sombras de unas sociedades desorientadas, que a duras penas saben hacia dónde van, con instituciones medio deslegitimadas y en patente desequilibrio, hacia las que se da una clamorosa desafección de los ciudadanos ante un proyecto que no es fácil de definir. Los padres de Europa buscaban un sistema para garantizar la convivencia en paz de pueblos durante siglos enfrentados en guerras sangrientas y discordias continuas. Era un proyecto ambicioso y realista, audaz y sin manual de instrucciones para seguir el camino, porque no tenía modelo previo que reproducir. No puede ser casual que los principales líderes que pusieron en marcha la comunidad europea (K. Adenauer, R. Schuman, A. de Gasperi, J. Monnet...) lo hicieran desde un explícito compromiso cristiano, incluso confesionalmente católico, con la intención de superar la violencia del pasado y ofrecer las bases de la reconciliación entre los pueblos del continente. Las doce estrellas amarillas dispuestas en círculo sobre fondo azul de la bandera de Europa tuvieron originalmente una inspiración bíblica, aunque en la explicación oficial a la que actualmente se puede acceder sólo se diga que representan los ideales de unidad, solidaridad y armonía entre los pueblos de Europa y que no tienen nada que ver con el número de los países. Quién sabe si se suprime la referencia al significado original no vaya a ser que con eso alguien recuerde aquello de «las raíces cristianas de Europa» que no se quiso poner en el preámbulo de la nonata Constitución.

Parece que Europa necesita, como poco, un «suplemento de alma» tal y como el político católico francés Robert Schuman pidió a mitad del siglo pasado, tomando la expresión de Henri Bergson. O quizás no sólo un «suplemento» sino un «alma entera», tal como expresó el Cardenal Lustiger¹⁰. Me gustan las palabras que usó el recordado Uxío Romero

¹⁰ Cardenal J.M. LUSTIGER, *La Europa de las bienaventuranzas*: Corintios XIII 111 (2004) 269-284, en p. 270.

Pose para significar algo similar: «Europa sin misión sería una realidad imposible e impensable»¹¹.

La pregunta que aquí me hago es la de si tiene algo que aportar el cristianismo a la recuperación del «alma» o a la «misión» de Europa. El «alma» y también la «misión» piden a gritos memoria y esperanza. Sin memoria y sin esperanza se pierde el «alma» y se diluye la «misión» incapacitándose para acometer proyectos solidarios que implican costes y sacrificios. *¿Puede aportar algo valioso la Iglesia que peregrina en Europa al «alma» del continente?* Yo creo que sí, y que ya aporta pero que puede aportar mucho más y, si puede, tiene obligación moral de hacerlo, porque esa es la gran necesidad de Europa y, desde luego, no la puede satisfacer cualquiera.

Obviamente ni existe Europa ni existe la Iglesia, en abstracto, sin el esfuerzo de aterrizar ambas realidades a lo concreto, local, geográfico y culturalmente encarnado en zonas y pueblos reales. Pero esa comprensión no niega la legitimidad de hablar de Europa sabiendo que se manifiesta su realidad en los países y los pueblos que la forman, como tampoco niega la verdad de la Iglesia universal, conscientes de que ésta no existe sin las Iglesias particulares¹². Así dijo el Concilio que las Iglesias particulares están formadas a imagen de la Iglesia universal en las cuales y a partir de las cuales existe una sola y única Iglesia católica.

5. ¿QUÉ PASA DENTRO DE LA IGLESIA QUE PEREGRINA EN EUROPA¹³?

La crisis afecta también a la vida interna de las Iglesias particulares de Europa, en donde a veces se da «la presencia de concepciones y mentalidades incompatibles con la tradición evangélica, que es víctima en ocasiones de diversas formas de persecución y, lo más peligroso aún, afectada por síntomas preocupantes de mundanización, pérdida de fe

¹¹ E. ROMERO POSE, *Raíces cristianas de Europa. Del Camino de Santiago a Benedicto XVI*, San Pablo, Madrid 2006, 28.

¹² Un «clásico» sobre ese tema: A. ANTÓN, *Iglesia universal-Iglesias particulares*: Estudios Eclesiásticos 47 (1972) 409-435.

¹³ Sé que es impreciso hablar de la Iglesia en general. Seguramente muchas cosas se podría decir del conjunto las Iglesias cristianas, pero en este artículo lo refiero a la Iglesia católica. A menos que diga explícitamente lo contrario, a ella me referiré.

primigenia y convivencia con la lógica del mundo. No es raro que las comunidades ya no tengan el amor que antes tenían»¹⁴.

Las comunidades eclesiales en Europa se hallan aquejadas de debilidades y envueltas en contradicciones y fatigas; es obvio que no pasan por su mejor momento¹⁵. Síntomas como la escasez de vocaciones, las tremendas dificultades para transmitir la fe a las nuevas generaciones, la desorientación de muchos fieles, el descenso enorme de la práctica religiosa entre los que se consideran cristianos, la falta de sintonía y diálogo entre distintos grupos dentro de la Iglesia, la quiebra de la moral tradicional con el surgimiento del individualismo y el consumismo que afecta a los creyentes, la pérdida del sentido de pecado y el no saber qué hacer con la «finitud y la culpabilidad» en los avatares de la vida, algunas reacciones «identitarias» que rozan el fundamentalismo.... Otro problema es que a las Iglesias europeas les cuesta mucho pasar de los documentos y declaraciones a la vida y a una pastoral coordinada, de acentos estratégicos comunes, con planes pastorales ocurrentes, simples y concretos¹⁶.

Con tantos motivos para estar preocupados, los cristianos de Europa necesitamos de nuevo escuchar el Evangelio y que esa escucha se transforme en llamada a la conversión y a actuar con entusiasmo en las nuevas situaciones de la experiencia humana. Necesitamos volver al «amor primero» (Ap 2,7), y desde él, ser una Iglesia valiente y decidida, siendo consciente de su debilidad y pequeñez en una sociedad que mira con reticencias las injerencias que considera externas, pero que necesita desesperadamente fundamentos pre-políticos de solidaridad y de ciudadanía, y necesita una esperanza verdadera. Los cristianos vivimos en sociedades plurales, que mayoritariamente no comparten los valores morales que propone la Iglesia, pero donde ésta, en vez de sentirse con ánimo para anunciar la buena nueva evangélica, frecuentemente se encuentra desmoralizada para hacer su oferta con energía y alegría. Le falta «la alegría del Evangelio», la que da parresía y espíritu misionero; en unas sociedades donde otras religiones y otras ofertas de sentido no

¹⁴ JUAN PABLO II, Exhortación apostólica posinodal *Ecclesia in Europa* (28 de junio de 2003) n° 23. En adelante, como *EinE* y n°.

¹⁵ Sigo aquí a J. J. GARRIDO, La Iglesia y la nueva realidad europea. Reflexiones desde la *Ecclesia in Europa*: Corintios XIII 111 (2004) 11-47.

¹⁶ J. P. RIVERO, *Las Iglesias particulares y su apertura a Europa*: Corintios XIII 111 (2004) 189-217, en p. 205.

solo son posibles legalmente sino que existen realmente. En fin, «la Iglesia es hoy en Europa una pequeña grey con escaso poder social y menos poder cultural, político y económico, y con no muchos medios humanos para llevar a cabo su misión. Pero esta Iglesia, renovada por el Evangelio y animada por el Espíritu, debe estar convencida de que es capaz de aportar a Europa lo esencial: alma, impulso y esperanza. Y que para ello debe ser fiel a sí misma y a su misión anunciando el Evangelio»¹⁷.

Parece evidente que para volver al «amor primero» es *conditio sine qua non* salir de uno mismo, salir del propio amor, querer e interés; e ir a las fronteras existenciales. Ahí está la gran llamada del papa Francisco en nombre de Jesucristo a toda la Iglesia universal, pero llamada que está haciendo de un modo especial, a la Iglesia de Europa: a ser una «Iglesia en salida» (EG, 20).

6. LIBERTAD-VERDAD-DIGNIDAD: EUROPA FRENTE AL YIHADISMO

6.1. LA CRISIS DE VERDAD EN SU RELACIÓN CON LA LIBERTAD

Quiero recoger unas palabras luminosas e inspiradoras de Monseñor Romero Pose para enfocar esta cuestión –siempre difícil– de la libertad y la verdad en Europa: «Roma logró una unidad en la falta de libertad; *Europa propuso una unidad en la diversidad y la libertad*. Supo escuchar las enseñanzas de procedencia origeniana que le permitían gustar el atractivo del misterio, alimentar el sabor de la contemplación de lo eterno, relativizar lo temporal para no caer en peligrosas interpretaciones milenaristas y *no temer en la incesante búsqueda de la Verdad...* Europa acogió tendencias dispares, aunó cuerpo-espíritu, porque la urgencia de la misión, de la transmisión de la Verdad que hacía posible la unidad, posibilitaba que sobreviniesen posiciones plurales. A la luz de la experiencia alejandrina y asiática se pueden aplicar con luminosidad a Europa estos términos: unidad, pluralidad y misión...»¹⁸.

Parece, pues, que una de las características distintivas de Europa estriba en haber descubierto que su verdad en el mundo pasaba por

¹⁷ J. J. GARRIDO, o.c., 33-34.

¹⁸ E. ROMERO POSE, o. c., 28. Las cursivas son mías.

trabajar por la unidad en la diversidad defendiendo la libertad como algo innegociable. Horizonte hermoso pero difícil donde los haya. Con un ideal así se entiende perfectamente que no puedan contentar ni contener las aspiraciones europeas ni las éticas planteadas desde la «libertad sin verdad»¹⁹, ni tampoco las éticas de «verdad sin libertad»²⁰. Creo que nuestras sociedades en sus ambigüedades y tensiones han caído sobre todo en el polo de la «libertad sin verdad» y están siendo atacadas en este momento por el yihadismo, el polo de la «verdad sin libertad» (con ataques que frecuentemente perpetran individuos nacidos y criados en nuestras sociedades democráticas y pluralistas en las que no se sienten integrados y con las que no comparten valores cívicos). Esos polos de unilateralidad me parece que tienen que ver con algunas tensiones que recorren la crisis de valores morales que acechan a la sociedad actual europea y cuyas consecuencias se perciben en distintos niveles de la vida, también en las situaciones más dramáticas que nos afligen.

La «verdad sin libertad» tiene que ver con toda suerte de fundamentalismos sean religiosos, políticos o ideológicos. De ahí procede, casi por ensalmo, el sectarismo, y pueden acabar derivando en la imposición sobre el diferente y la generación del odio, que en los casos extremos incluso se vuelve mortífero. La «libertad sin verdad» no es ajena a la tendencia emotivista en moral que se ha ido extendiendo y ha desembocado en sistemas de preferencias de un marcado carácter individualista, en donde la libertad con frecuencia se comprende como independencia frente a vínculos personales y sociales, algo que hace difícil la transmisión de valores comunitarios, donde se aprende también la responsabilidad hacia los demás y el respeto/afecto hacia las tradiciones e instituciones que conforman nuestra propia cultura²¹. De alguna manera se trata de algo que también se vislumbra en la gran proliferación de reivindicaciones de derechos pero sin una clara conciencia de la necesidad concomitante de asumir deberes correlativos con ellos.

¹⁹ En la encíclica *Veritatis splendor* de Juan Pablo II en 1993 se dice que existen «corrientes de pensamiento que terminan por erradicar la libertad humana de su relación esencial y constitutiva con la verdad» (n. 4).

²⁰ L. MELINA - J. NORIEGA - J. J. PÉREZ-SOBA, *La plenitud del obrar cristiano. Dinámica de la acción y perspectiva teológica de la moral*, Palabra, Madrid 2001, 43.

²¹ Cf. CH. TAYLOR, *La ética de la autenticidad*, Paidós, Madrid 2012, 37-47, A. MACINTYRE, *Tras la virtud*, Crítica, Barcelona 2004, 19-55.

Evidentemente, si al problema del subjetivismo añadimos el carácter cada vez más pluralista de las sociedades (no sólo en política y moral), resulta obvio que nos situamos ante un gran reto cuya solución en ningún caso puede pretenderse como fácil ni definitiva. Pero de lo que no tengo duda es de que existe una marcada crisis de la comprensión y la búsqueda de la verdad y del bien, ya no sólo en cuanto a su conocimiento, sino incluso en cuanto a su existencia como fundamento último de la vida moral. De ahí que sea muy complicado buscar acuerdos en cuestiones morales básicas que vayan más allá de legislaciones hechas por un sistema de mayorías.

6.2. VERDAD Y DISCURSO

Cuando intentamos ver cómo está hoy presente el concepto de verdad en el debate filosófico y político, a no pocos nos asalta una gran preocupación. Efectivamente, es harto difícil de transformar en praxis política «un procedimiento argumental sensible a la verdad» («wahrheitssensibles Argumentationsverfahren»), tal como lo denominaron Habermas y Benedicto XVI en su célebre debate de 2004 en la Academia muniquesa. Esta dificultad viene, entre otras razones, de que los representantes de ese «procedimiento argumental» público son preferentemente los partidos políticos (y otros entes análogos), y éstos tienen inevitablemente como objetivo sobre todo la consecución de mayorías, para lo cual se ven abocados a satisfacer intereses, con frecuencia, particulares. Siendo esto así, la sensibilidad a la verdad cae derrotada ante los intereses de parte, que no dejan de ser tales, aunque se les trate de convertir en pretendidos intereses del conjunto de la sociedad y se diga que han pasado a formar parte de los valores la cultura pública general. Sabemos por dolorosa experiencia cuán complicado se torna, en la maraña de intereses particulares y de cómo se sitúan los actores políticos ante ellos, encontrar o reencontrar acuerdos para evitar derivas injustas de algunas leyes y políticas.

La sensibilidad por la verdad también cae derrotada cuando se da por correcta la respuesta que Fedro dio a Sócrates en virtud de la cual para un buen discurso no es «necesario conocer lo que es realmente justo, sino aquello que le parece a la multitud que es quien va juzgar, ni es necesario conocer lo que es realmente bueno o malo, sino lo que lo parece», pues lo que importa es la persuasión y no la verdad. Es decir,

cuando se da por sentado que el valor de un buen discurso reside en su eficacia persuasiva, y en orden a esto lo que vale es lo que parece verdadero (la imagen) y no lo que realmente lo sea. Así las cosas, no importaría engañar (hacer parecer justo lo injusto o bueno lo malo), con tal de que ello resultase verosímil o persuasivo, puesto que convencer sería, en definitiva, la finalidad del discurso. Ante esto el papa Francisco pide respeto a la verdad y aporta ese principio de que «la realidad es superior a la idea»²², es decir, importa mucho ser conscientes de que la idea está en función de la captación, comprensión y conducción de la realidad. Esa es la forma de no manipular ideológicamente la verdad y de no frivolizar con ella.

Salvo por el contexto –desde luego no poco importante– lo cierto es que no hay gran diferencia entre lo que Fedro le respondió a Sócrates y lo que casi veinte siglos más tarde planteó Nicolás Maquiavelo, poniendo en la imagen y la apariencia de las palabras y obras del príncipe la clave de un correcto manejo de la política y el poder. O entre lo que escribió Maquiavelo y muchas cosas que lamentablemente están pasando ahora y que contemplamos atónitos en tantos casos de corrupción y falta de veracidad de las personas.

En la búsqueda de la verdad encontramos necesariamente la exigencia de la libertad. Eso sí, conviene no confundir la libertad, que es esencial a la conciencia, con convertir al sujeto en criterio decisivo de la verdad. Si lo confundimos caemos en las éticas de «libertad sin verdad». La conciencia no sólo no se opone a la autoridad, sino que, siguiendo aquí el pensamiento de J. H. Newman, está íntimamente unida a ella por el lazo de la verdad. La conciencia nos pone ante la presencia perceptible e imperiosa de la voz de la verdad dentro del sujeto mismo; es la superación de la mera subjetividad en el encuentro entre interioridad del hombre y la verdad que procede de Dios.

La verdad a la que me refiero no es una verdad objetivada y reificada, sino que tiene que ver con el diálogo y el encuentro en el marco de la justicia. Para expresar que la justicia sólo puede realizarse de acuerdo con la verdad, la cual es recta razón, Santo Tomás de Aquino escribió «*Quandoque iustitia veritas vocatur*»²³. Vincular la justicia a la verdad es todo lo contrario a poner la justicia al servicio de intereses particulares,

²² PAPA FRANCISCO, Exhortación Apostólica *Evangelii gaudium* (24 de noviembre de 2013) nn. 231-233.

²³ STh II-II, q. 58, art. 4, ad 1.

incluso cuando éstos son guiados por conveniencias pastorales. Pero no es contrario a poner a las personas y su dignidad en el centro.

La antropología cristiana considera que existe en todos los seres humanos la presencia absolutamente inevitable de la verdad (por creación) que se convierte en llamada inscrita en la naturaleza. La persona puede atisbar la verdad de Dios y de su propio ser en virtud de su ser criatura, y también en virtud de su creaturalidad puede darle la espalda y hacer por no oírlo; o puede impedir a otros que la oigan. Si no la ve ni la oye es porque no quiere voluntariamente o porque las circunstancias vitales se lo impiden o por una combinación de ambos tipos de razones, como más comúnmente ocurre. Finitud y culpabilidad «co-laboran». De ese modo ir tras la conciencia, en su relación constitutiva con la verdad, hace emerger la realidad humana del pecado personal y de las estructuras de pecado, así como hace aparecer en escena la propia finitud humana, pero no desaloja la verdad ni la libertad.

La libertad que se dirige hacia la verdad y el bien está siempre «situada», es decir, parte del hecho de que nos hallamos en el mundo, con sus límites, condicionamientos y contradicciones. Hoy de un mundo tan interdependiente como ambivalente; con enormes posibilidades para todo, también para la expansión odio y de sus efectos mortíferos. La libertad no es ajena a las polaridades y conflictos que afectan a la totalidad de la vida humana; se realiza en medio de ellos, en medio del impulso hacia el bien y de la tentación al mal. Y ¡cómo aprovecha todo lo que halla a su alcance!

6.3. LA LIBERTAD RELIGIOSA: DERECHOS DE LAS PERSONAS NO DE LA VERDAD

Hace casi 50 años la declaración sobre la libertad religiosa del Concilio Vaticano II, *Dignitatis humanae*²⁴, hizo un claro reconocimiento del lugar primordial de la libertad de la conciencia individual entre los elementos centrales e indispensables de la dignidad de la persona como ser social. La libertad fundada en la dignidad²⁵ siendo los titulares de

²⁴ He estudiado extensamente esta cuestión en varios lugares, por ejemplo, en J. L. MARTÍNEZ, *Libertad religiosa y dignidad humana*, San Pablo, Madrid 2009.

²⁵ «La verdadera libertad es signo eminente de la imagen divina en el hombre... La dignidad humana requiere, por tanto, que el hombre actúe según su conciencia y libre elección, es decir, movido e inducido por convicción interna personal y no bajo

derechos las personas y no la verdad. No es la aparente fuerza o debilidad de la verdad religiosa la que funda la libertad para abrazarla o no; es el valor del ser humano y, correlativamente, la eminente dignidad de toda persona, los que exigen que el asentimiento que hay que dar a la verdad religiosa sea totalmente libre.

El objeto de esta libertad, en cuanto derecho de la persona, es, ante todo, la *inmunidad de coacción*, en una doble dirección: a) no ser forzados a actuar, en materia religiosa, en contra del dictamen de la propia conciencia; b) no ser impedidos a hacerlo según ella. Entendida, pues, la libertad religiosa como «derecho negativo» (no ser forzados ni ser impedidos a actuar), se presenta como un presupuesto necesario para poder ejercer el derecho propiamente dicho, es decir, la posibilidad de dar culto a Dios, «según el dictamen de la propia conciencia, en privado y en público, solo o asociado con otros, dentro de los límites debidos» (DH, 3). Aquellas palabras del Concilio se hermanaban con las del artículo 18 de la Declaración Universal de Derechos Humanos: «Toda persona tiene derecho a la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión; este derecho incluye la libertad de cambiar de religión o de creencia así como la libertad de manifestar su religión o su creencia, individual y colectivamente, tanto en público como en privado, por la enseñanza, la práctica, el culto y la observancia».

Los «límites debidos» son los prescritos por la ley, para proteger la seguridad, el orden, la moral públicas y los derechos y libertades fundamentales de las personas. La constricción legal debe ser la mínima necesaria, para hacer posible la máxima libertad. Pero los límites no son solamente los que impone la ley positiva, sino también los que pone la ética, pues, aunque uno pueda hacer algo, a veces no debe hacerlo. Y los límites existen para toda libertad, sea de religión o de expresión. De modo que, por muy fundamentales que las libertades sean, ninguna de ellas es absoluta.

Así, para que haya libertad es imprescindible la aceptación de un derecho común que nos obligue a todos y una laicidad justa que produzca valores comunes y no discriminaciones. A mi juicio, una laicidad así es el mejor antídoto para no caer en una «retórica multicultural» que más o menos explícitamente apuesta por una cultura abierta indiferentemente

la presión de un ciego impulso interior o de la mera coacción externa», *Gaudium et Spes* (GS), n. 17.

a todo y orgullosa de carecer de referencias normativas y compartidas, paradójicamente disolviendo las identidades. Como la retórica laicista que pone en cuestión la mismísima Semana Santa de Sevilla; eso sí, como las tentaciones «so capa de bien», es decir, diciendo que defiende la libertad de todos. Esa retórica multicultural es expresión de laicismo y pervierte la laicidad.

6.4. PERVERSIONES DE LA JUSTA LAICIDAD

Hay formas de pervertir la justa laicidad de la vida pública en un laicismo que pone en peligro la libertad religiosa y el proceso «narrativo» de la identidad comunitaria. Señalo dos que aquejan a mi juicio a Europa: el universalismo abstracto y el relativismo contextualista.

6.4.1. Universalismo abstracto que expulsa a la religión del espacio público

El universalismo abstracto arranca de una especie de ensanchamiento de la esfera del sujeto que parece absorber en sí mismo todo género de significado, ya sea moral o religioso. De hecho el sujeto individual es hoy más consciente de sus facultades, de su libertad y de su responsabilidad. Y esto es, por supuesto, una ganancia de nuevas posibilidades de autodeterminación. Pero para que esa autodeterminación del sujeto no pierda el rumbo de la libertad, hay que reconocer que la libertad humana puede vivir sólo como libertad compartida con los demás en una responsabilidad común. Y para vivir esa libertad compartida, no solamente la religión pero también ella, a través de personas, comunidades e instituciones, desempeña la tarea de proporcionar a una esfera pública plural orientaciones morales comunes e instrumentos de convivencia²⁶.

En efecto, mirando las grandes religiones y, desde luego, los tres grandes credos monoteístas (judíos, cristianos, musulmanes), nos damos cuenta de que no son doctrinas abstractas para el alma en soledad, sino proyectos de convivencia humana, propuestas que incluyen visiones de cómo procurar el bien de la persona en el seno de la comunidad. La religión ha conformado muchos elementos del espacio público. Muchos

²⁶ J. RATZINGER, «*Il laicismo nuova ideologia l'Europa non emergi Dio*», entrevista a cargo de Marco Politi, en «*La Repubblica*» (19 de noviembre de 2004).

de nuestros «tiempos», de nuestras fiestas civiles, de nuestros símbolos públicos, etc. están configurados por tradiciones y elementos religiosos. Sobre todo en contextos hostiles, la religión tiene recursos para identificar a un grupo a la defensiva, alimentando tendencias aislacionistas, pero eso no es necesariamente así. La opción a favor de su reclusión en el ámbito personal-privado no sólo acaba neutralizando su influencia pública, sino que termina generando, queriendo o sin querer, una visión peyorativa del hecho religioso y un daño tremendo al compromiso ético, al ignorar aspectos muy significativos de la racionalidad y la motivación humanas. Empobrece la razón y ahoga la memoria y la esperanza.

Algunas de las más influyentes teorías éticas modernas han optado por el enfoque de la complementariedad (algunos hablan de «esquizofrenia» sutilmente camuflada) que daría cauce y expresión a la separación entre vida pública y privada. La acción social entra en lo público y los valores son asunto de vida privada, cuestión de preferencia subjetiva y por eso campo de «politeísmo axiológico» (Max Weber). Si los diversos órdenes de valores en conflicto ofrecen otros tantos órdenes de salvación, nadie puede determinar objetivamente cuál es el verdadero. Ningún orden de preferencia puede reivindicar para sí la exclusividad, eliminando a los otros, ni tampoco reclamar el poder de imposición sobre los individuos. Lo más que pueden reclamar es poder ofrecerlos en un *mercado libre*, para que el que tiene que elegir, si quiere, los prefiera frente a otros.

Para el pensamiento liberal lo más importante no es que la religión o la moral (ambas dentro del terreno axiológico) sean privadas en el sentido sociológico de privatización sino en el sentido filosófico de «irracional», es decir, al margen de la razón y verdad. Esto significa que la religión no toca la inteligencia sino el corazón, que es pura vivencia y no conocimiento. Si uno cree en Dios, esto quiere decir que Él existe para esa persona, pero nada más. Y creer o no creer es simplemente un asunto de elección determinada por el sentimiento, pero no tiene que ver con el entendimiento. En suma, la religión no sería un área en la cual se busca la verdad para conocerla, para asentir a ella y para consentir a sus implicaciones para la vida. Su única garantía residiría en la experiencia concreta de que ayuda o equilibra a las personas; su contraindicación residiría en perjuicios tales como la incivilidad, la violencia o el dogmatismo, que crecen cuando la religión se sale fuera de sus reductos privados.

Aplicaciones prácticas de esta ideología que disuelve la presencia de la religión en público siempre so capa de bien (i.e., neutralidad, libertad de expresión o búsqueda de lo más universal) son, por ejemplo, los casos de gran impacto mediático como las prohibiciones del uso de los símbolos religiosos en las escuelas públicas de Francia o la petición, después impugnada, de remover los crucifijos de las escuelas públicas en Italia o desde hace unos meses los alcaldes de algunos municipios de España que dicen que no participan en actos religiosos por respeto a al carácter laico del Estado. ¿Es por respeto del Estado laico o por afán de laicizar la sociedad? A mi juicio, muestran el fracaso de un universalismo abstracto y relativista que no puede despolitizar las instancias culturales y tampoco puede igualar las opciones de valor diferentes.

Frente a ese tipo de situaciones que son jadeadas por buena parte de la opinión pública europea y secundadas por muchos conciudadanos por ser expresión de auténtica libertad, creemos que «la exclusión de la religión del ámbito público, por un lado, así como, el fundamentalismo religioso, por otro, impiden el encuentro entre las personas y su colaboración para el progreso de la humanidad. La vida pública se empobrece de motivaciones y la política adquiere un aspecto opresor y agresivo. Se corre el riesgo de que no se respeten los derechos humanos, bien porque se les priva de su fundamento trascendente, bien porque no se reconoce la libertad personal»²⁷. O como ha recordado el papa Francisco: «un sano pluralismo, que de verdad respete a los diferentes y los valore como tales, no implica una privatización de las religiones, con la pretensión de reducir las al silencio y a la marginalidad del recinto cerrados de los templos, sinagogas o mezquitas. Se trataría, en definitiva, de una nueva forma de discriminación y de autoritarismo... Eso a la larga fomentaría más el resentimiento que la tolerancia y la paz». Desde ahí, la misma determinación con la que se condenan todas las formas de fanatismo y fundamentalismo religioso anima a oponerse a todas las formas de

²⁷ BENEDICTO XVI, Encíclica *Caritas in veritate* (29 de junio de 2009) n° 56. Y en la Asamblea de Naciones Unidas, el 18 de abril de 2008 dijo el papa emérito Benedicto XVI: «Es inconcebible que los creyentes tengan que suprimir una parte de sí mismos –su fe– para ser ciudadanos activos.... El rechazo a reconocer la contribución a la sociedad que está enraizada en la dimensión religiosa y en la búsqueda del Absoluto –expresión por su propia naturaleza de la comunión entre personas– privilegiaría efectivamente un planteamiento individualista y fragmentaría la unidad de la persona».

hostilidad contra la religión, que limitan el papel público de los creyentes en la vida civil y política.

En ese mismo sentido son muy interesantes las conclusiones a que ha ido llegando Jürgen Habermas²⁸. El filósofo alemán considera que, aunque no se necesitarían religiones ni metafísicas para saber qué forma de organización socio-política es justa, sin embargo, en la dimensión motivacional, la cuestión se hace más compleja y el juicio debe ser más matizado, a saber, pueden ser necesarias religiones, cosmovisiones o metafísicas, no para conocer qué forma de gobierno es justa, sino para *motivar* a la gente a participar en el proceso democrático que garantiza la justicia. El aspecto motivacional es *muy importante*, porque, en una sociedad democrática, los ciudadanos no son solo *destinatarios* del derecho, sino también *autores*. Además, la *motivación es necesaria* porque los ciudadanos no participan en la vida socio-política sólo en función de su propio interés, sino también buscando el bien común (imposible de imponer por vía legal).

Habermas admite que «entre los miembros de una comunidad política sólo puede surgir una solidaridad [...] si los principios de justicia encuentran acomodo en el entramado, más denso, de orientaciones axiológicas de carácter cultural»²⁹. De lo contrario nos podemos encontrar con el «privatismo ciudadano», esto es, con la desmoralización y utilización de los derechos subjetivos como armas de unos contra otros, pero no un bien entendido «patriotismo constitucional». En suma, teóricamente podría existir un *consenso* que estableciera (de forma secular) por lo menos los procedimientos y los principios de la justicia, permitiendo establecer normativamente una comunidad pluralista. Ahora bien, *de hecho*, puede ocurrir que se pierda la capacidad para conseguirlo si se agotan las fuentes de la solidaridad, cuyo enraizamiento es *cultural*, incluyendo lo religioso. Habermas dice que «una secularización descarriada»³⁰ afloja los vínculos democráticos y consume aquella solidaridad de la que depende el Estado democrático³¹. Así pues, topamos con la

²⁸ Vid. J. HABERMAS, *Entre naturalismo y religión*, Barcelona 2006.

²⁹ *Ibid.*, 112.

³⁰ *Ibid.*, 107.

³¹ A partir de la ingeniería genética y el debate que abre sobre los límites éticos a la libre disposición de unos seres humanos sobre otros, Habermas plantea el peligro real de que una razón, desgajada radicalmente de sus fundamentos religiosos, acabe siendo autodestructiva y recaiga en un naturalismo que envuelta en cientificismo se

necesidad de encontrar buenos cultivos de ciudadanía democrática y participativa. Estos procesos de aprendizaje no surgen ni por el azar, ni siquiera por imposición legal o política; nacen de actitudes mentales que ese Estado mismo «no puede generar a partir de sus propios recursos». Las mentalidades fundamentalistas ignoran o rechazan estas actitudes, y cuando polarizan la sociedad y se echan de menos en un porcentaje significativo de los ciudadanos, el riesgo es la quiebra de la democracia y la desintegración de la *politeia*. Pero, eso sí, tampoco son buenos cultivos los del terreno laicista.

6.4.2. *Relativismo contextualista*

La otra vía que he señalado como disolvente de la justa laicidad (es como la otra cara de la moneda) es la del relativismo contextualista. Una vez más los extremos se tocan. Este otro extremo también contiene miedo a buscar la relación entre verdad y libertad, pero aquí sucumbiendo al culturalismo. Tiene fuerza intimidatoria ante algunos que no quieren ser tachados de integristas o fundamentalistas.

Parte de la filosofía contemporánea remontándose al legado de Wittgenstein y supone que los contenidos de una cultura se rigen por reglas de construcción, significación y decisión internas y propias. Además los criterios por medio de los que se evalúa una cultura, según lo planteado por las escuelas de «pensamiento posmoderno», «pensamiento débil», «pensamiento sin fundamentos», «pensamiento sin verdad», «deconstructivismo», son internos a la cultura misma sometida a la evaluación. Así las cosas, los criterios serían siempre «intraculturales» y nunca «interculturales» o «transculturales». Cada grupo cultural tendría su opción –incontestable– de lo bueno, lo bello y lo verdadero, sin que el encuentro, el contacto y la comunicación puedan aspirar a una verdad trascendente y vinculante en la historia. Pero si para el relativismo contextualista una verdad equivale a otra y todas tienen el mismo valor, ¿qué sentido tiene entonces el diálogo intercultural?

haga inmune a cualquier consideración distinta de su propio discurso autojustificativo. Cf. J. HABERMAS, *El futuro de la naturaleza humana ¿Hacia una eugenesia liberal?* Paidós, Barcelona 2002.

Creo que aquí hay una dialéctica que conviene tener en cuenta: no se puede negar que las personas existen siempre en una cultura³² «determinada» (frecuentemente son culturas de cruce de culturas), pero tampoco se ha de negar que no se agotan en esa misma cultura. El mismo progreso de las culturas demuestra que existe en el hombre algo que las trasciende. Ese algo que la Iglesia llama «naturaleza humana», y que precisamente es medida de las culturas y condición para que nadie «sea prisionero de ninguna de sus culturas», sino que defienda su dignidad personal viviendo de acuerdo con la verdad profunda de su ser.

Una cultura que solo admita verdades subjetivas «vuelve difícil que los ciudadanos deseen integrar un proyecto común más allá de los beneficios y deseos personales» (EG, 61). Desafiar eso no significa defender el «si Dios no existe todo está permitido», ni negar el hecho de que la «expresión de la verdad puede ser multiforme» (EG, 41). Pero sí significa que no todo vale y que los diferentes comportamientos deben respetar los valores básicos de la convivencia en diversidad, así como los derechos y libertades fundamentales que protegen la dignidad de las personas. Espero que sea posible trabajar por un multiculturalismo que pide respeto a toda cultura vivida, así como reconocimiento y potenciación de lo valioso que hay en ellas, pero que de igual manera critica y demanda el cambio de lo mejorable respecto de los mínimos exigidos por la dignidad humana. Europa tiene mucha necesidad de este «ecumenismo cultural»³³ y el compromiso cristiano tiene mucho que aportar en esa dirección.

Una cosa que siempre me ha llamado mucho la atención es cómo la mayoría de los defensores del multiculturalismo en Europa³⁴ no tienen

³² Según la Declaración Universal de la UNESCO sobre la Diversidad Cultural y el enjundioso entramado de la más reciente literatura internacional, la cultura «debe ser considerada como el conjunto de los rasgos distintivos espirituales y materiales, intelectuales y afectivos que caracterizan a una sociedad o a un grupo social y que abarca, además de las artes y las letras, los modos de vida, las maneras de vivir juntos, los sistemas de valores, las tradiciones y las creencias». *Declaración Universal de la UNESCO sobre la Diversidad Cultural*, Preámbulo, 2 de noviembre de 2001.

³³ J. J. GARRIDO, *o. c.*, 41.

³⁴ Lo mismo otros como Giovanni Sartori que no defiende el multiculturalismo sino el pluralismo. En su influyente libro *La sociedad multiétnica*, también establece la conexión entre religión y cultura, pero atribuyéndole al factor religioso (y más concretamente a las religiones monoteístas) la rigidez e impermeabilidad de una identidad cultural. Ciertamente es que Sartori cree que de esto se salva el cristianismo porque,

dificultad en expresarse a favor de todas las expresiones culturales, pero en contra de aquellas que tienen como «sustancia» la religión³⁵. En realidad contienen el problema de la presencia pública de la religión. Ya lo detectó con sutileza Benedicto XVI al decir que «una razón que es sorda a lo divino y que relega la religión al espectro de las subculturas es incapaz de entrar en diálogo con las culturas»³⁶.

Yo creo que los distintos elementos que conforman lo que llamamos «cultura» y que históricamente se encarnan en las culturas hacen de ellas sistemas de orientación global. Cuando la construcción significativa de la realidad se da en la búsqueda de sentido en relación con la totalidad, nos encontramos ante la dimensión religiosa de la experiencia humana. Sintonizo con lo que decía y con cómo lo decía el teólogo Paul Tillich: «la cultura es la forma de la religión, y la religión es la sustancia de la cultura»³⁷. O lo que Juan Pablo II expresó con otras palabras: «Si toda cultura constituye una aproximación al misterio del hombre también en su dimensión religiosa, es menester que sepamos acercarnos a todas las culturas con la respetuosa actitud de quien es consciente de que no sólo tiene algo que decir y que dar, sino también mucho que escuchar y recibir»³⁸. Para ello hace falta un tratamiento idóneo y justo del papel de las religiones por parte especialmente de los responsables políticos y de los creadores de opinión. Pero, desde luego, también los líderes religiosos y los miembros de las diversas confesiones tienen una grave responsabilidad: promover cultura de encuentro y resistencia contra dos grandes enemigos de la experiencia intercultural: racismo y fundamentalismo. Aunque el terrorismo no necesita motivos reales para matar, sí

desde 1600, en el mundo cristiano aconteció la separación entre religión y política, pero no se salva el mundo musulmán como sistema de dominio teocrático.

³⁵ Entiendo «religión» según la definición de D. Bell: «un sistema coherente de respuestas a las preguntas existenciales más importantes que confrontan a cada grupo humano, la codificación de dichas respuestas en forma de credo que tiene significado para sus adeptos, la celebración de ritos que proporcionan un vínculo emotivo entre sus participantes y el establecimiento de un cuerpo institucional para reunir a aquellas personas que comparten tales credos y ritos, y al tiempo cuidan de que haya continuidad de generación en generación».

³⁶ BENEDICTO XVI, *Discurso en la Universidad de Ratisbona* 13/9/2006.

³⁷ «Die Kultur ist Ausdruckform der Religion, und die Religion ist Inhalt der Kultur», P. TILICH, *MW/HW* 4, 142.

³⁸ JUAN PABLO II, *Discurso al Pontificio Consejo de Migraciones* 18/5/2004.

busca «factorías» de legitimación; ahí es donde el fundamentalismo, sea religioso, político o ideológico, actúa de cómplice perverso.

6.4.3. *El marco que da el Concilio Vaticano II*

En *Dignitatis humanae* encontramos el marco requerido para evitar que la laicidad de la esfera pública se transforme en su negación, el laicismo, sinónimo de indiferencia moral, ausencia de crítica y a menudo sinónimo de intolerancia. Establecer una correcta relación entre libertad y verdad es terapéutico respecto del universalismo abstracto y del relativismo nihilista, pero hay que impedir que sea utilizado para propósitos que acaben resultando incompatibles con la doctrina conciliar. «Libertad y verdad o bien van juntas, o juntas parecen irremediablemente»³⁹, pero «juntas» no significa «revueltas», esto es, reconociendo titularidad de derechos a quien no es sujeto personal.

El Concilio no desvinculó la libertad de la verdad; no negó la existencia de una religión objetivamente verdadera ni el deber universal de las personas a buscarla y aceptarla cuando la encuentran, pero establecía sin dudar la libertad como condición necesaria y medio único para respetar la dignidad humana en su acceso a la verdad. Así daba la vuelta al énfasis puesto hasta la declaración conciliar en los derechos exclusivos de la verdad (derechos que estaban por encima incluso de la libertad de los individuos y de los grupos) que constituía el punto de partida de las formulaciones doctrinales de la teoría de la «tesis-hipótesis», dominante antes del Concilio. La nueva concepción acepta poner la libertad en función de la verdad, pero no en atribuirle a la verdad la titularidad de los derechos, porque estos son de las personas. Con firmeza establece la libertad como el primer valor de la existencia de las personas, que nunca puede ser externamente constreñido, ni siquiera al servicio de la verdad religiosa objetiva.

6.5. DIÁLOGO ENTRE RELIGIONES: DIÁLOGO ENTRE CRISTIANOS Y MUSULMANES

Se espera hoy de las religiones (y con todo derecho) un mensaje de concordia y convivencia, y la manifestación concreta de la voluntad

³⁹ JUAN PABLO II, Encíclica *Fides et ratio* (14 de septiembre de 1998) n° 90.

común de ayudar a sus fieles a realizar su aspiración legítima a vivir en la justicia y en la paz. La violencia está en contraposición con la naturaleza de Dios y la naturaleza del alma y, por consiguiente, justificar el mal y la violencia invocando el nombre de Dios es una gravísima manipulación. Por eso, las religiones pueden y tienen que ofrecer preciosos recursos para construir una humanidad pacífica, pues hablan de paz al corazón del hombre.

No me parece exagerado afirmar que la fe cristiana es la que ha suscitado y realizado mayores esfuerzos en el encuentro y el diálogo entre religiones, y que de ello es testigo privilegiado el continente europeo. En efecto, la Iglesia católica en las últimas décadas no sólo ha asumido el diálogo como tema teológico, sino como práctica espiritual y vital.

De modo muy especial, hemos de procurar «el diálogo interreligioso e intercultural entre cristianos y musulmanes, porque este es una necesidad vital en Europa y en el conjunto del planeta, de él depende en gran parte nuestro futuro» (Benedicto XVI y Francisco). Creo firmemente que tenemos la obligación moral desde la fe cristiana de hacer posible que los que matan gritando «*Allah es grande*» se vean derrotados sin paliativos, y apoyemos a los que, condenando esa violencia que manipula el nombre de Dios, reclaman respeto a sus creencias religiosas. Como Ahmed Merabet, musulmán de religión y policía de París, acribillado por balas de terroristas yihadistas en acto de servicio. No lo tenemos fácil, pues desgraciadamente expandir odio es bastante sencillo. Por eso hemos de trabajar con todas nuestras fuerzas –también con las fuerzas universitarias– por favorecer el diálogo y la cooperación transparente y regular entre creyentes y no creyentes, al servicio del bien común, contribuyendo a edificar la comunidad internacional sobre la participación y no sobre la exclusión, sobre el respeto y no sobre el desprecio o el odio. El papel de los cristianos en Europa se vuelve decisivo en esta tarea y ahí nos jugamos el «alma». Es el momento de apostar en Europa no por una vuelta a la Cristiandad sino por una «cultura del diálogo y del encuentro», como el papa Francisco no se cansa de pedir.

Estoy convencido de que un diálogo auténtico no debe disimular o atenuar artificialmente las diferencias, sino admitirlas donde existan y enfrentarse a ellas paciente y responsablemente. Caer en prácticas de disimulo sería hacer trampa y privaría al diálogo de su objetivo. Ahora bien, de la misma manera que la seriedad del diálogo prohíbe atenuar las convicciones profundas, también exige no absolutizar, por incomprensión o

por intransigencia, lo que es relativo. Para resumir las dos actitudes de apertura a la diferencia y de auto-afirmación identitaria, me resultan de gran sabiduría esas conocidas palabras que pronunció Mahatma Gandhi: «No quiero que mi casa quede totalmente rodeada de murallas, ni que mis ventanas sean tapiadas. Quiero que la cultura de todos los países sople sobre mi casa tan libremente como sea posible, pero no acepto ser derribado por ninguna ráfaga»⁴⁰. Creyentes y no creyentes hemos de estar dispuestos a abandonar la estrechez de nuestro modo de entender la verdad, para comprender mejor lo que nos es propio aprendiendo a entender al otro, con la certeza de que estamos ante la verdad como aprendices y somos peregrinos en busca de la verdad por un camino que no termina nunca. Eso requiere sobrepasar los conceptos en los cuales la experiencia se expresa para alcanzar, en la medida en que sea posible, esa misma experiencia: encontrar al otro, la experiencia que él vive y su propia cosmovisión. Por ahí va lo que llamamos «inculturación».

6.6. SÍNTESIS

Hoy más que nunca se debe explorar la disposición y capacidad de las distintas religiones para realizar una contribución real y significativa a la convivencia en diversidad. En Europa el diálogo entre cristianos y musulmanes es especialmente importante. Estas consideraciones se sustentan en la convicción de que la religión es una fuerza positiva y promotora de la construcción de la sociedad civil y política, y en que su exclusión de la vida pública priva a ésta de un espacio vital que abre a la trascendencia y, por consiguiente, daña gravemente a las personas y sus posibilidades de desarrollo humano. La defensa total y sin matices del Estado laico, donde se dé separación y cooperación del poder civil respecto de los cuerpos religiosos, no es defensa y promoción de una sociedad laica, en la que la religión esté desalojada y recluida en la intimidad de las conciencias. Esa es la confusión que tiene y aplica el laicismo que se pone contra la justa laicidad.

⁴⁰ *Nuestra diversidad creativa*, Informe de la Comisión Mundial de Cultura y Desarrollo (UNESCO), Madrid 1997, 49.

7. DIGNIDAD-JUSTICIA/SOLIDARIDAD-HOSPITALIDAD: EUROPA ANTE LOS INMIGRANTES Y REFUGIADOS

7.1. LA DUREZA DE LA SITUACIÓN

La desesperación de miles de mujeres y hombres huyendo de la guerra, la persecución o la miseria y buscando mejores condiciones de vida en Europa puede llevar a un escenario donde el miedo y el autointerés se hagan aún más fuertes, o puede ser ocasión de crecimiento en humanidad y solidaridad; un crecimiento que pasa por reconocer que nos necesitamos mutuamente⁴¹, aunque muchas veces esa mutua necesidad no la sepamos realizar ni siquiera expresar y aunque la llegada en avalancha no sea desde luego la mejor forma. Los partidos xenófobos y antiinmigración aprovechan a fondo la difícil coyuntura de la crisis económica y de la crisis moral-espiritual para cosechar votos y en algunos países lo tienen bastante fácil. Francia es quizá el ejemplo más claro del desquiciamiento del juego político y de cómo la inmigración y el asilo se convierten en elementos decisivos de los procesos electorales. Pero el rumbo de la democracia en Europa tiene que ir en la dirección de mutualizar la política de inmigración y asilo y plantear con valentía la necesidad y los costes de dar una solución éticamente solvente y políticamente creíble a un problema de tan grandes dimensiones. Hay cientos de miles de personas dispuestas a saltar a Europa que no se van a arredrar por mucho que se les intente disuadir o incluso amenazar. Poco o nada tienen que perder y mucho que ganar, al menos lo creen visceralmente. Y en Europa hay muchos que nos los quieren pero tiene que haber muchos más dispuestos a ayudarles.

7.2. UNA GRAN PRUEBA PARA LA FE RELIGIOSA

Los inmigrantes y refugiados que vienen a Europa desde países diversos, con sus culturas y religiones, agudizan las preguntas sobre cómo se trata la religión en nuestras sociedades y plantean punzantes preguntas

⁴¹ Nos necesitamos por humanidad pero también por el hecho de que una población tan envejecida como la europea necesita savia nueva y a razón de millones de personas en el futuro cercano, aunque esto no se reconoce políticamente.

a nuestra concepción de las libertades. Nos prueba a fondo moral, política y también religiosamente.

A un libro que publicamos Fernando Vidal y yo mismo en 2006, fruto de una investigación que sobre la influencia del factor religioso en la integración social de los inmigrantes lo titulamos *La prueba del ángel*⁴². Tal es la prueba que se le hace a los niños que van ser descendidos como ángeles para ascender a la Virgen María (la Asunción de la Virgen a los cielos) unos días antes de la definitiva escenificación anual del Misterio de Elche, patrimonio oral e intangible de la humanidad. En el Misterio de Elche hay un canto en el que, desde el siglo XIII, se cruzan las historias de musulmanes, judíos y cristianos. Hoy, al conjunto de Europa le llegan por tierra, mar y aire, gentes de muchas culturas y religiones.

Estamos ante una «prueba a la fe religiosa» en varios sentidos. Es prueba *para los creyentes que llegan a sociedades secularizadas*. La gente va formándose en el seno de una familia y una comunidad religiosa y confiesa una fe, pero sólo hasta el momento en que se presenta públicamente con esa identidad, cuando vive su particular prueba es cuando se va a saber si le van a poder el vértigo, el miedo escénico o la vergüenza: si su religiosidad era un fe vivida o una institución de contexto. La fe se prueba en ese salto, «se pone en evidencia» en esa presencia en la vida pública, en la socialización de su identidad religiosa, cuando su fe es convivida. *Una prueba para el conjunto de las sociedades de Europa*, toda vez que el tratamiento de la religión en los inmigrantes constituye una prueba a nuestra voluntad intercultural. En ella se ilustra toda una complejidad que no se resuelve, como he tratado de explicar, con la mera afirmación repetida de que la religión pertenece al ámbito de lo privado. Y una prueba también *para las Iglesias cristianas, sea la católica* en los países europeos en que ésta es la confesión mayoritaria o las otras Iglesias prevalentes en otros países; también la incorporación de creyentes de otras religiones se torna una prueba de muchas cosas, las cuales acaso quedan bien resumidas en lo que leemos en el capítulo 13 de la Carta cuando se amonesta a los cristianos a «perseverar en el amor

⁴² F. VIDAL y J. L. MARTÍNEZ, *Religión e integración social de los inmigrantes. La prueba del ángel*, Valencia 2006, 525 pp. Nuestra investigación centró su estudio de campo en la Comunidad Valenciana, con 80 entrevistas en profundidad con personas de distintas religiones, edades, nacionalidades, formación, etc. seleccionadas de acuerdo a una serie de variables que juzgamos tenían que ser tenidas en cuenta.

fraterno y no olvidar la hospitalidad, pues gracias a ella algunos hospedarón, sin saberlo, a ángeles».

Según sea nuestra respuesta a esta prueba, los cristianos crearemos o no anclajes de valor y daremos «alma» a nuestras sociedades. En la hospitalidad y la acogida de los inmigrantes hay «alma» para Europa, hay elementos clave para recobrar el sentido de «misión». Así lo dice con gran claridad y contundencia *Ecclesia in Europa*⁴³: Respecto de las personas que llegan con desesperación a Europa, una política adecuada ha de constar del desarrollo de «una cultura madura de la acogida que, teniendo en cuenta la igual dignidad de cada persona y la obligada solidaridad con los más débiles, exige que se reconozca a todo migrante los derechos fundamentales» (*EinE*, 10). En esa cultura las comunidades cristianas han de ser pioneras y estimular así «a toda la sociedad europea y a sus instituciones a buscar un orden justo y modos de convivencia respetuosa con todos y de la legalidad, en un proceso de posible integración» (*EinE*, 100). Europa está llamada a encontrar formas de acogida y hospitalidad inteligentes, procurando por todos los medios la supresión de situaciones de explotación. La integración de los inmigrantes en el tejido social y cultural de las diversas naciones europeas sólo será auténtica si, por un lado, se respetan los valores humanos universales (los derivados en la dignidad de toda persona) y, al mismo tiempo, se respetan los elementos culturales válidos de la cultura de origen (*EinE*, 102).

7.3. EJES DE LA PROPUESTA MORAL CATÓLICA ANTE EL FENÓMENO MIGRATORIO CONTEMPORÁNEO⁴⁴

1. Los efectos de las migraciones son signo visible y recuerdo eficaz del universalismo que es un elemento constitutivo de la Iglesia católica, por tanto universal pero no desencarnada porque, siendo universal, no deja de ser local. Y que no se puede entender desde la homogeneidad, sino que necesita entenderse desde la comunión

⁴³ Sigo a J. J. GARRIDO, o.c., 40, que cita varios nn. de *EinE*.

⁴⁴ Cf. CONSEJO PONTIFICIO PARA LA PASTORAL DE LOS EMIGRANTES E ITINERANTES, Instrucción *Erga migrantes Caritas Christi*, 3 de mayo de 2004. (Citare según la edición de la Conferencia Episcopal Española, Madrid 2004: EMCC y n°). Extensamente he abordado este tema en J. L. MARTÍNEZ, *Ciudadanía, migraciones y religión*, San Pablo, Madrid 2007, cap. 18.

de las distintas Iglesias, donde nadie es extranjero cuando llega, pero trae una forma cultural diferente cuando se aproxima. El carácter «cosmopolita» y universal (católico) del Pueblo de Dios es visible hoy, prácticamente, en cada Iglesia particular, porque las migraciones han transformado incluso comunidades pequeñas y antes aisladas en realidades pluralistas e interculturales. Lugares donde hasta hace poco raramente se veía un extranjero son ahora hogar de personas de diferentes partes del mundo. Por tanto, estas comunidades tienen nuevas oportunidades de vivir la experiencia de la *catolicidad*, una nota de la Iglesia que expresa su apertura esencial a todo lo que es obra del Espíritu en cada pueblo. En realidad, este programa podría ser un excelente modelo de una globalización de la justicia humana y la solidaridad frente a una «globalización de la indiferencia».

2. El paso de *sociedades monoculturales a sociedades multiculturales* puede revelarse como un *signo de la viva presencia de Dios en la historia* y en la comunidad humana, porque presenta una oportunidad providencial para realizar el plan de Dios hacia una comunión universal: la llamada a una ética del encuentro y la comunión en la diversidad de Pentecostés frente a la incomunicación de Babel, símbolo del desencuentro fundamental de la humanidad que es incapaz de entenderse cuando quiere construir desde el propio interés algo que le va a hacer llegar hasta el cielo. Ha escrito el papa Francisco en el n. 74 de *Evangelii gaudium*: «La ciudad es un ámbito multicultural... Variadas formas culturales conviven de hecho, pero ejercen muchas veces prácticas de segregación y de violencia. La Iglesia está llamada a ser servidora de un difícil diálogo. Por otra parte, aunque hay ciudadanos que consiguen los medios adecuados para el desarrollo de la vida personal y familiar, son muchísimos los «no ciudadanos», los «ciudadanos a medias» o los «sobrantes urbanos». La ciudad produce una suerte de permanente ambivalencia, porque, al mismo tiempo que ofrece a sus ciudadanos infinitas posibilidades, también aparecen numerosas dificultades para el pleno desarrollo de la vida de muchos. Esta contradicción provoca sufrimientos lacerantes».
3. *Para que esta convivencia se desarrolle de modo pacífico* es indispensable que, entre los miembros de las diferentes religiones, caigan las barreras de la desconfianza, de los prejuicios y de los

miedos que, por desgracia, aún existen. El diálogo es el camino real que hay que recorrer, y por esta senda la Iglesia invita a caminar para pasar de la desconfianza al respeto, del rechazo a la acogida. Para ello no bastan las iniciativas que atraen el interés de los grandes medios de comunicación; sirven, más bien, los gestos diarios realizados con sencillez y constancia, capaces de producir un auténtico cambio en las personas.

4. El camino de la auténtica integración requiere ir más allá del *asimilacionismo* (en Europa practicado especialmente en Francia) y del *multiculturalismo liberal* (modelo dominante en Gran Bretaña); requiere ir en el sentido de una *perspectiva intercultural*, desde la cual la integración es de doble vía y sentido. No solo se han de integrar los que llegan sino que el sujeto de la integración es el *conjunto de la sociedad*. Aquí hay un enorme reto para Europa, que aún se hace más difícil cuando el yihadismo golpea en pleno corazón del Continente, poniendo las condiciones para la identificación entre Islam y terrorismo.
5. La defensa del derecho a emigrar –junto al de no tener que emigrar que lleva a la cooperación internacional al desarrollo– no ha de ignorar que «una aplicación indiscriminada (del derecho a emigrar) ocasionaría daño y perjuicio al bien común de las comunidades que acogen al inmigrante». Sin embargo, esta regulación necesaria ha de llevarse a cabo con espíritu de generosidad porque «el criterio para determinar el límite de soportabilidad no puede ser la simple defensa del propio bienestar, descuidando las necesidades reales de quienes tristemente se ven obligados a solicitar hospitalidad»⁴⁵. Entre éstos se hace particularmente dramática la situación de los emigrantes indocumentados, los refugiados que buscan asilo, los desplazados a causa de continuos conflictos violentos en muchas partes del mundo, y las víctimas –en su mayoría mujeres y niños– del terrible crimen del tráfico humano. La condición de irregularidad legal no da licencia para menoscabar la dignidad del migrante o refugiado, el cual tiene derechos inalienables.
6. La doctrina social católica coincide con otras propuestas morales en la necesidad de crear *nuevas formas de organizar las relaciones*

⁴⁵ CARITAS ESPAÑOLA, *Nadie sin futuro* (Documento de trabajo), Madrid 2003, 27.

entre los seres humanos en clave más universalista, abriendo con pasos eficaces el camino casi hacia un principio de *ciudadanía mundial*, reconociendo a todas las personas como titulares de derechos y deberes, dado que las personas están unidas por un origen y supremo destino comunes, más allá de sus diferencias. Mirando al Viejo Continente, parece cada vez más claro que ninguna de las mediaciones políticas heredadas, originalmente concebidas para servir a una sociedad integrada al nivel del Estado-nación, es adecuada para realizar ese papel en Europa; ni para dar una respuesta satisfactoria al volumen y la gravedad de las tareas presentes, y mucho menos de las futuras tal como las situaciones críticas que en este artículo estamos tratando ponen de manifiesto. Es muy atinada la reflexión del profesor Bauman sobre las disfunciones de la «era poswestfaliana»: «Aún no disponemos de un equivalente u homólogo global de las instituciones inventadas, diseñadas y puestas en marcha por nuestros abuelos y bisabuelos en el plano del Estado-nación territorial a fin de proteger una alianza del poder y la política (...) Nos queda preguntarnos si este reto es factible y si la tarea puede realizarse por medio de las instituciones existentes, creadas y protegidas para atender un grado diferente de integración humana (Estado-nación) y proteger ese grado de cualquier intrusión “desde arriba”»⁴⁶.

7. En el complejo ámbito de la familia, hay sin duda otro reto de gran calado para el «alma» de la sociedad europea; un desafío en el que la Iglesia puede ayudar si es capaz de presentar su mensaje sobre el matrimonio y la familia como una buena noticia relacionada con el amor y la misericordia, en medio de tanta variedad de ideas y praxis sobre esta cuestión en nuestra sociedad. Es un hecho indisputable que esa realidad que llamamos familia cambia, incluso sufre ataques virulentos y profundas metamorfosis, pero su esencia y necesidad permanecen resistiendo las embestidas que el paso del tiempo y la transformación de valores suponen para su siempre problemática realidad. Porque a pesar de todo, miremos hacia donde miremos, se sigue respirando un «profundo deseo de familia»; un deseo de relaciones donde se viven la solicitud sincera y el servicio desinteresado, la gratuidad y el don

⁴⁶ Z. BAUMAN-L. DONSKIS, *o. c.*, 235.

de uno mismo, el aprendizaje del ser sobre el tener... No en vano mientras el resto de instituciones han visto cómo se desplomaba su confianza pública, la familia, a pesar de ser cuestionada en sus formas, no ha dejado de crecer en prestigio como lugar esencial de vinculación primordial, escuela de humanismo y de sociedad y primera creadora de bienestar social y surtidora de solidaridad intergeneracional. En este cambio de época, la familia pasa por un momento especialmente delicado en el que necesita ser eficazmente apoyada por políticas adecuadas, pero también repensada en algunos de sus elementos constitutivos. La Iglesia, gran y perseverante defensora y promotora de la familia, es consciente de esta nueva situación y de los problemas doctrinales y pastorales en los que numerosas familias se encuentran a lo largo y ancho del mundo⁴⁷. En relación al fenómeno migratorio, la Iglesia se preocupa de las graves dificultades en que quedan las familias a causa de la separación, y pide que se trabaje siempre para que las familias de los inmigrantes se puedan reunir y que se les reconozcan aquellos derechos de que tienen necesidad y que le corresponden con igual dignidad y justicia que a las familias locales.

8. En la comunidad cristiana vivida en una Iglesia donde hay voces plurales y también sentido de universalidad, encontramos valiosos recursos para responder a los desafíos del tiempo crítico que nos ha tocado vivir: a) trabajando con otros creyentes y no creyentes para que el inmigrante pase de ser forastero a vecino (luchar contra los prejuicios, los clichés...); b) incidiendo en la legislación y el desarrollo humano de los países de origen de la emigración;

⁴⁷ No por casualidad el Papa Francisco ha convocado un Sínodo de Obispos con el objetivo de tratar los desafíos pastorales de la familia en el contexto de la evangelización y del que ya se celebró en octubre de 2014 su primera fase, con una transparencia y nivel de participación nunca antes conocidos. Tenemos por delante el reto de articular toda la herencia recibida de una gran tradición dentro de un contexto polimorfo y complejo que nos exige respeto y prudencia, pero también audacia y creatividad. No se trata de disminuir el ideal cristiano del proyecto de amor compartido de por vida entre un hombre y una mujer y abierto a los hijos, ni de poner en entredicho una doctrina que intenta proteger el vínculo de amor que las personas sellan ante Dios, sino de acompañarlas, ayudarlas y favorecer que puedan vivir su fe en la plenitud de la vida eclesial sin pasar a ser cristianos de segunda. Porque en definitiva, la Iglesia, como dice el Papa en *Evangelii gaudium*, «no es una aduana, es la casa paterna donde hay lugar para cada uno con su vida a cuestas».

- c) buscando la presencia pública de los cristianos en la sociedad, como servicio de la caridad y la justicia; d) favoreciendo foros de encuentro y diálogo intercultural; así como centros de investigación, análisis social que iluminen las políticas sociales; y a) ayudando a desarrollar una verdadera cultura de la solidaridad y la acogida.
9. Hay en la revelación cristiana un gran caudal moral (teológico y práxico) que la Iglesia ha recibido del Señor, aunque no siempre lo ha vivido y enunciado, para practicar la acogida y la hospitalidad. Las que se han denominado motivaciones cristológica, carismática y escatológica del Nuevo Testamento conducen a ellas en relación a los extranjeros, sobre todo de los más vulnerables y los que piden auxilio.
10. La solidaridad como respuesta personal, cultural y política, que, sin dejar de ser libre, es moralmente obligante y no una simple opción voluntaria. Aquí se trata de tener una concepción amplia de la solidaridad que no se circunscriba únicamente a la idea liberal de acción voluntaria y supererogatoria. Esa visión amplia forma parte de la cultura pública europea, toda vez que el Estado de bienestar se puede pensar como uno de los desarrollos más importantes de la solidaridad institucionalizada. La repercusión de la crisis económica sobre los recursos de las instituciones estatales en materia de bienestar social está provocando un replanteamiento del significado y la extensión de la solidaridad del que la Iglesia no puede quedar al margen, porque a través sobre todo de las Caritas de Europa tiene mucho que aportar y lo está haciendo.

7.4. SABIDURÍA BÍBLICA PARA FUNDAR Y MOTIVAR LA HOSPITALIDAD AL EXTRANJERO

A fin de ordenar el abigarrado paisaje bíblico para fundar el comportamiento cristiano respecto del extranjero, sobre todo del que pide socorro, nos sirve la triple motivación cristológica, carismática y escatológica⁴⁸, hecha por un gran europeo, el arzobispo de Milán, Cardenal jesuita Martini, con la cual sintetiza la fuerza motivacional del Nuevo Testamento a este respecto. Es una valiosa aportación teológica primero

⁴⁸ C. M. MARTINI, *El extranjero en la Escritura*, Sal Terrae 89 (2001) 417-426.

ad intra de las comunidades eclesiales, que si la tomamos en serio, se puede convertir en gran contribución para el «alma» de Europa.

La primera motivación nos centra en la vida de Jesús, en sus dichos y hechos: Jesús nace y muere afuera de los muros de la ciudad y pasa su vida pública como itinerante, recorriendo «pueblos y aldeas» (Lc 13,22; Mt 9,35), «sin tener donde reclinar la cabeza» (Mt 8,20; Lc 9,58). La familia de Nazaret, en su fuga para el Egipto (Mt 2,13ss.), experimenta en su propia carne la condición de ser huésped en una tierra extranjera, y huésped que no encuentra acogida. Jesús, con la mirada misericordiosa del Padre, siente compasión de las multitudes «cansadas y abatidas como ovejas que no tienen pastor» (Mt 9,36). La Buena Nueva está dirigida, en primer lugar, a los pobres, los ciegos, los encarcelados y a los oprimidos (Lc 4,18); las bienaventuranzas, en el sermón de la montaña, presentan otro desfile de personajes, en que prevalecen los pequeños y humildes (Mt 5,1-12). Pero será sobre todo el pasaje del «juicio final» de Mateo 25 donde los forasteros se presentan como uno de aquellos rostros delante de los cuales tenemos que ser juzgados en el «juicio final»: «fui forastero, y me hospedasteis» (Mt 25,35). También es motivación cristocéntrica, la exhortación de Pablo a los Romanos: «Acogeos mutuamente como Cristo os acogió, para gloria de Dios» (Rom 15, 7).

La motivación que Martini llama carismática reposa sobre el primado de la caridad: «mejor don» (1 Cor 12, 31); «ama a tu prójimo como a ti mismo» es el primero de todos los mandamientos (Mc 12, 31) y resumen de la ley y los profetas (Mt 7,12). El don de la caridad para con el extranjero queda enfatizada en la parábola del «buen samaritano» que se hizo prójimo del hebreo herido (Lc 10, 36).

La motivación escatológica tiene que ver con «nuestra espera, de acuerdo con la promesa, del cielo nuevo y una tierra nueva donde habite la justicia»; espera que nos pide un esfuerzo de vida íntegra y pacífica (2 Pe 3,13-14). Pero también con que todos los creyentes en Cristo somos peregrinos y extranjeros: seguir a Cristo significa ir tras Él y estar de paso en el mundo, porque «no tenemos aquí ciudad permanente» (Heb 13,14). El creyente es siempre un *pároikos*, un residente temporal, un huésped, dondequiera que se encuentre (cf. 1Pe 1,1; 2,11; Jn 17,14-16). Además, las migraciones pueden ser como una llamada y prefiguración del encuentro final de toda la humanidad con Dios y en Dios: «Al final de los días estará firme el monte de la casa del Señor, en la cima de los montes... Hacia él confluirán los gentiles, caminarán pueblos numerosos»

(Is 2,2). En el Evangelio, Jesús mismo lo predice: «Vendrán de Oriente y Occidente, del Norte y del Sur, y se sentarán a la mesa en el Reino de Dios» (Lc 13,29); y en el Apocalipsis se contempla «una muchedumbre inmensa... de toda nación, raza, pueblo y lengua» (Ap 7,9).

Las tres motivaciones nos llevan a la hospitalidad: *la cristológica*, que nos habla de que a Cristo le hacemos aquello que le hacemos al hermano que nos necesita; *la carismática*, que nos habla de la caridad como el principal don; y *la escatológica*, que nos dice que, al no tener aquí morada permanente, los cristianos vivimos la hospitalidad como algo connatural a nuestra forma de ser. En los escritos del Nuevo Testamento –Romanos, Hebreos, 1ª de Pedro, Timoteo, etc.– aparecen muchas referencias a esta hospitalidad. Al epískopos (obispo) se le encarga velar por la acogida y la hospitalidad se le pone como una de las funciones principales. La hospitalidad que es el *acogeos mutuamente como Cristo os acogió para gloria de Dios*. La hospitalidad que no entiende de discriminaciones, ni de presiones, de deportaciones, dispersiones... porque lo que entiende es que *en Cristo* se rompen las fronteras, las barreras que nos separan. Las vicisitudes migratorias pueden ser, pues, anuncio del misterio pascual, por el que la muerte y la resurrección tienden a la creación de la humanidad nueva, en la que ya no hay ni esclavos ni extranjeros (Gal 3,28); «en este orden nuevo no hay distinción entre judíos y gentiles, circuncisos e incircuncisos, bárbaros y escitas, esclavos y libres» (Col 3,11); Cristo ha hecho de los dos pueblos «una sola cosa, derribando con su cuerpo el muro que los separaba» (Ef 2,14).

7.5. LA LLAMADA DE LA SOLIDARIDAD

La Unión Europea nació para preservar la paz y la prosperidad de sus países miembros y ha avanzado mucho en esos objetivos durante décadas con la creación de una zona democrática de libre circulación y libre comercio. Sin embargo, algunos de sus principios fundacionales y que forman parte de su «alma» como el Estado de bienestar y la solidaridad están en peligro de quebrarse ante la falta de voluntad política para afrontar el enorme problema humano como el de los movimientos de refugiados y migrantes. Así lo dice Bauman: «Europa fue capaz de vivir y aprendió el arte de vivir con los demás. En Europa, como en ningún otro lugar, «el Otro» es el vecino de la puerta de al lado o al otro lado del pasillo, y los europeos, tanto si les gusta como si no, deben negociar los términos de

su vecindad a pesar de las diferencias y de la alteridad que los separa. Es imposible exagerar la determinación de Europa en este sentido. De hecho, es una condición sine qua non en épocas en las que sólo la amistad y la solidaridad robusta (o en el lenguaje de hoy, proactiva) pueden ofrecer una estructura estable para la coexistencia humana. A la luz de este tipo de observaciones, nosotros los europeos deberíamos plantearnos la pregunta: ¿qué pasos vamos a dar para cumplir esta vocación?»⁴⁹.

Ofrezco un esbozo de qué propone la Doctrina Social Católica para cumplir esa vocación de solidaridad, de cómo la concibe la ética cristiana y cómo ve las implicaciones prácticas sobre los distintos actores concernidos por ella, desde las personas individuales hasta el Estado pasando por asociaciones e instituciones de diversa índole con las que se teje una cultura social solidaria. En todo caso, esa cultura animaría el compromiso de los individuos y no permitiría que las estructuras estatales europeas mirasen para otro lado, mientras el Mediterráneo se llena de cadáveres y los refugiados sobreviven a la intemperie y reclaman que se les considere seres humanos. La Iglesia tiene algo que decir tanto por reflexión como por vida sobre todo esto, pero no pretende decir sobre estas cuestiones ni la definitiva ni la única palabra, sino hacer su contribución al conjunto de la sociedad para encontrar juntos el camino y la «misión».

Siendo para la Iglesia católica la solidaridad la determinación firme y perseverante de empeñarse por el bien común y no un sentimiento superficial (SRS 38), al ver la realidad social actual a la luz de la Revelación surgen –en la reflexión ética cristiana– dos notas primordiales que cualifican cualquier expresión cristiana de la solidaridad, también ante los inmigrantes, ha de recoger, a saber: a) su carácter de *imperativo ético*; b) su despliegue en una triple expresión ética co-implicada, a saber, *ético-personal, ético-cultural y ético-política*⁵⁰.

Una primera dimensión es la *solidaridad personal* asume la lógica del altruismo, propia de la comprensión individualista liberal, pero la supera, a través del encuentro entre personas y del don mutuo que se produce. Se realiza en la compasión y pide la mutualidad del dar y recibir.

⁴⁹ Z. BAUMAN - L. DONSKIS, *o. c.*, 238.

⁵⁰ Una excelente obra sobre la comprensión cristiana de la solidaridad, P. ÁLVAREZ DE LOS MOZOS, *Comunidades de solidaridad*, Mensajero, Bilbao 2002; he tratado este tema en: J. L. MARTÍNEZ, «El sujeto de la solidaridad: Una contribución desde la ética social cristiana», en: A. VILLAR y M. GARCÍA-BARÓ (eds.), *Pensar la solidaridad*, Madrid 2004, 47-114.

Otra dimensión segunda es la *solidaridad que se traduce en fórmulas organizadas y se hace cultura social* para desarrollar actividades sistemáticas en favor de gente necesitada. Tiene como sujetos principales a las comunidades abiertas o grupos donde las personas alimentan su sentido de solidaridad personal y las instituciones reciben su impulso vital. Tal cultura se realiza en la generación de valores y prácticas sociales que proponen una forma alternativa de vivir. Ese es el camino, nada fácil, que la Iglesia invita a recorrer (EMCC, 9). La cultura de la solidaridad empieza por una verdadera *cultura de la acogida*, que sepa apreciar los valores auténticamente humanos de los demás, más allá de todas las dificultades que implica la convivencia con quienes son distintos de nosotros (EMCC, 3); «el espíritu auténticamente cristiano de acogida dará el estilo y el valor para afrontar estos problemas y sugerirá las formas concretas de superarlos en la vida diaria de nuestras comunidades cristianas» (EMCC, 40). En la formación de la cultura de la solidaridad se torna crucial *la vida de la comunidad cristiana*: tanto la renovación de la vitalidad espiritual y pastoral de parroquias, centros sociales, grupos eclesiales..., donde la participación no se determina por la nacionalidad o por el origen social o étnico, sino fundamentalmente por la fe en Jesucristo y por el bautismo en nombre de la Trinidad (Jornada Migr. 2002). Mucho hacen ya y mucho pueden y deben hacer como lugares de acogida, de encuentro y sanación, como canalizadoras de las mejores energías de los barrios. Desde su apertura y cercanía a todos pueden hacer más perceptible el proyecto de Dios, revelado en Cristo, sobre el género humano.

Es preciso seguir el camino de la auténtica integración, con una perspectiva intercultural (*EinE*, 102), que tiene como sujeto el conjunto de la sociedad: es un proceso largo, encaminado a formar sociedades y culturas cada vez más reflejo de los multiformes dones de Dios a la humanidad. Que sea de toda la sociedad significa que no sólo pide esfuerzo por parte de los que se incorporan, pero es un proceso que requiere inexcusablemente que el inmigrante se disponga a dar los pasos necesarios para la integración social, como el aprendizaje de la lengua nacional y la adecuación a las leyes y a las exigencias del trabajo. La Iglesia invita explícitamente a los inmigrantes a reconocer el deber de honrar a los países que los acogen, y respetar las leyes, la cultura y las tradiciones de los habitantes que los han recibido.

La tercera dimensión de la *solidaridad es la que se hace política y se institucionaliza en múltiples instituciones, también las estatales*. La solidaridad unida a la justicia social (entendida ésta como condiciones mínimas para la participación de todos en la vida de la sociedad), la cual necesita de instituciones locales y globales, pero no se deja atrapar en la solidaridad institucional estatal burocratizada. Su sujeto son las distintas instituciones de titularidad pública y privada, de una manera particularmente importante en el caso europeo el Estado social, aunque no tiene por qué reducirse a él. En este tipo de solidaridad política, hay que encuadrar todo el compromiso cristiano a favor de los derechos de los inmigrantes (EMCC, 43). Se realiza al poner las condiciones sociales para la participación de todos, lo cual lleva a la opción preferencial por los pobres, como parte del bien común. En un mundo «donde hay tantas inequidades y cada vez son más las personas descartables, privadas de los derechos humanos básicos», esforzarse por el bien común significa tomar decisiones solidarias basadas en «una opción preferencial por los más pobres» (LS, 158).

La dimensión más explícitamente política de la solidaridad también conduce a *la aplicación del principio de subsidiaridad*, que protege al individuo y a los estratos sociales subordinados (familia, comunidades, diversos actores de la sociedad civil, etc.) de la invasión por parte del poder total del Estado y del centralismo burocrático. Y exige una actuación positiva de ayuda por parte de la instancia superior donde se requiera su cooperación. Por eso siempre se busca primero la solidaridad entre los afectados mismos, es decir, que pongan en obra y valor su iniciativa propia y cooperación para superar las dificultades. Lo cual no obsta para que se tengan como importantes las medidas políticas que posibilitan tales iniciativas individuales y comunitarias, apoyándolas y completándolas. Al poner la subsidiaridad junto a la solidaridad se delimita mejor la función del Estado, al cual le corresponde garantizar ciertos mínimos pero no asumir toda su ejecución.

7.6. SÍNTESIS DOCTRINAL

Quiero rematar esta parte de exposición de la propuesta de la Doctrina Social de la Iglesia con una reflexión del papa Francisco, que sirve como síntesis: «Emigrantes y refugiados no son peones sobre el tablero de la humanidad. Se trata de niños, mujeres y hombres que abandonan

o son obligados a abandonar sus casas por muchas razones, que comparten el mismo deseo legítimo de conocer, de tener, pero sobre todo de ser «algo más».(...) Para huir de situaciones de miseria o de persecución, buscando mejores posibilidades o salvar su vida, millones de personas comienzan un viaje migratorio y, mientras esperan cumplir sus expectativas, encuentran frecuentemente desconfianza, cerrazón y exclusión, y son golpeados por otras desventuras, con frecuencia muy graves y que hieren su dignidad humana (...) Esta realidad pide ser afrontada y gestionada de un modo nuevo, equitativo y eficaz, que exige en primer lugar una cooperación internacional y un espíritu de profunda solidaridad y compasión (...) Es importante la colaboración a varios niveles, con la adopción, por parte de todos, de los instrumentos normativos que tutelen y promuevan a la persona humana con adecuadas normativas internacionales capaces de armonizar los diversos ordenamientos legislativos, con vistas a salvaguardar las exigencias y los derechos de las personas y de las familias emigrantes, así como las de las sociedades de destino» (cit. *Caritas in veritate*, 62)⁵¹.

7.7. LO QUE LA CRISIS DE LOS REFUGIADOS ESTÁ PONIENDO DE MANIFIESTO COMO ESENCIAL

La Unión Europea necesita urgentemente una política (tanto interior como exterior) común y compartida (que es mucho más que dar fondos a los países socios para que respondan a la crisis) para afrontar el drama humano de los refugiados y migrantes que llegan a nuestro territorio o mueren en el intento frustrado de cruzar sus fronteras. No queda otra alternativa a los líderes de la Unión que la de afrontar con valentía esta crisis aun a condición de adoptar medidas impopulares (que van a ser utilizadas torticeramente por los partidos xenófobos y antiinmigración) como hacer una política de asilo amplia, implicarse efectivamente en las situaciones de los países de origen, flexibilizar los requisitos para la entrada regular en los países de la Unión e informar a sus conciudadanos de los costes y los beneficios de hacerlo. Se trata de una política de verdad, no política «barata» (electoralista, populista o nacionalista), una política con una alta dosis de solidaridad, que se tome en serio la

⁵¹ PAPA FRANCISCO, *Jornada Mundial del Emigrante y Refugiado 2014* (13 de agosto de 2013).

acogida y la cooperación internacional al desarrollo, mediante la redefinición de la Política Europea de Vecindad (crear oportunidades económicas en los países de origen, con acciones sostenidas y sostenibles en el tiempo). Una política que no puede tener como principal objetivo el control de fronteras y la persecución de las mafias que se aprovechan de la desesperación de miles de seres humanos. Esas medidas de control y lucha contra el crimen son ciertamente importantes pero carece de lógica fiarlo todo a ellas o darles carácter prioritario.

No ignoro los costes de una política a la altura del desafío, pero muchísimo mayores –además del deterioro de humanidad, cuyo valor moral es incalculable– serán los costes que vengan de responder con muros, vallas y control policial o de dejar que cada uno de los países afectados (al final, todos) se las componga como pueda. A esta altura ya no son válidos los argumentos que avivan los temores de que la adopción de una política exterior y de seguridad común, o una cooperación más estrecha en temas de justicia e interior (incluyendo aquí normas comunes sobre asilo e inmigración), puedan violar «el espíritu y los valores originarios de la construcción europea al reintroducir de nuevo aquellos elementos de la soberanía estatal que la idea de comunidad supranacional pretendía, precisamente, superar»⁵². En los parámetros de nuestro mundo, no querer acometer una política europea común es prácticamente renunciar a afrontar esas cuestiones⁵³. De lo que se trata es de integrar creativa e inteligentemente unidad y diversidad, también en el ejercicio de la soberanía. Eso sí, sin olvidar que el asilo a los refugiados y la acogida de inmigrantes forman parte de la historia de nuestro continente y, por eso, lo que hagamos en esas materias afecta a nuestra «alma». O es que ¿acaso «la razón europea vive del espejismo de que sólo puede considerar como europea aquella situación en la que, de modo intrascendente, la modernidad puede ser vivida como un carnaval de posmodernidad?»⁵⁴.

⁵² J. M. BENEYTO, *Diálogo intercultural y unidad europea*: Corintios XIII 111 (2004) 49-65, en p. 63. El profesor Beneyto cree que estos temores son infundados, pues «las formas de ejercicio del poder dentro y por medio de la Unión ponen de manifiesto hasta qué punto el ejercicio de la soberanía de la UE difiere radicalmente de la soberanía estatal» (p. 64).

⁵³ El 16 de agosto de 2015 Angela Merkel decía en una entrevista, después de reconocer que este año Alemania espera 800.000 personas demandantes de asilo que «la perspectiva europea del tema del asilo podría constituir el próximo gran proyecto europeo en el que demos demos si realmente somos capaces de actuar en común».

⁵⁴ E. BUENO DE LA FUENTE, *o.c.*, 141.

En realidad, estamos ante la aguda cuestión de cómo en una Europa con su civilización y sus valores, con sus complicados mecanismos de poder y sus ambivalencias y tensiones, así como con sus muy distintas cosmovisiones, podrá encontrarse anclajes pre-políticos y evidencias éticas que tengan suficiente fuerza de motivación y de imponerse, como para poder responder a los desafíos señalados y le ayuden a hacerles frente. Estamos frente a la dialéctica de toda reflexión ética, hoy agudizada a consecuencia de la globalización; una dialéctica que nos pone ante el diálogo intercultural e interreligioso, no como opción, sino una necesidad vital para el mundo actual.

Una ética a la altura del tiempo presente no se puede fundar ni en el «egoísmo civilizado» ni en la «heurística del miedo». Ambas pueden ser interesantes puertas de motivación moral, pero no serán nunca suficientes para apoyar el trabajo a favor de la dignidad del ser humano y del respeto por la naturaleza. Hace más el amor que el temor y para ello son precisos los cultivos de la espiritualidad renovadora y de la educación en valores. Eso no lo va a lograr Europa sin el cristianismo, como Habermas ha llegado a reconocer, pero tanto él como los máximos representantes de la Iglesia piden que no sólo el cristianismo sea fuente de motivación positiva para las gentes de Europa, sino que lo sean todas las religiones y espiritualidades que coexisten en el continente. De un modo especial se pide del Islam.

7.8. UNA ÉTICA SOCIAL BAJO EL SIGNO DE LA CRUZ⁵⁵: NO PASAR DE LARGO ANTE EL SUFRIMIENTO

En ese punto crucial para el «alma» de Europa, las Iglesias y comunidades cristianas cultivan y estimulan aspectos muy importantes para establecer los fundamentos espirituales y religiosos de Europa y se ponen al servicio de la sociedad no sólo en el ministerio sacramental y el culto religioso, sino en ámbitos como la educación, la cultura, los medios de comunicación o los proyectos sociales. Y desean también hacer su insustituible contribución a favor del diálogo entre creyentes y no creyentes para la construcción del bien común en democracia y respeto a las

⁵⁵ El título de este epígrafe sigue el del excelente artículo de D. HOLLENBACH, *Ética social cristiana bajo el signo de la Cruz*: Revista Latinoamericana de Teología 37 (1996) 43-57.

diferencias. A este respecto es importante recordar lo que más arriba señalé con otras palabras: «Las Iglesias particulares de Europa no son meras entidades u organizaciones privadas... Actúan con una dimensión institucional específica que merece ser valorada jurídicamente en el pleno respeto del justo ordenamiento civil... las comunidades cristianas han de reconocerse como un don con el que Dios enriquece a los pueblos que viven en el Continente» (*EinE*, 20). La vida cristiana tiene misión de transformación social, de construcción del bien común, desde el respeto a la pluralidad y a la legítima autonomía de las realidades temporales (*GS*, 36).

Las comunidades cristianas tienen una misión indispensable de «levadura» de la vida social promoviendo el respeto mutuo, la participación y la ciudadanía democrática; de pedir diálogo y reconciliación entre personas y pueblos; de recordar la responsabilidad de Europa no sólo para con sus vecinos más próximos, sino para con toda la familia humana; de hacer mirar en los rincones más miserables donde nadie quiere ver; de fundar y nutrir las causas de la justicia, la solidaridad y la sobriedad de vida; de ser fuente pre-política o ética de la justicia intergeneracional y global; de ser, en fin, motivadoras y nutrientes de una ética consistente y coherente de la vida. La sensibilidad de la fe, expresada en el testimonio de la caridad, lleva a una mayor apertura y cercanía a las zonas de sufrimiento humano y de conflicto social, y sin buscar poder político ni tener intereses de lucro y beneficio, ha de contribuir a que la razón ensanche sus horizontes. No le dicta lo que ha de proponer, pues la Doctrina Social de la Iglesia no es nunca una tercera vía frente a otras alternativas económicas o políticas). Por ejemplo, no le dicta lo que haya de ser la política migratoria de Europa, pero sí le ayuda a ver cosas esenciales y desviaciones hacia la zona del exclusivo autointerés, adornado con múltiples excusas más o menos razonables.

Una de las cosas que la fe cristiana tiene como tesoro que aportar al mundo de hoy, y muy en particular a la sociedad europea, es la de no prescindir del sufrimiento humano, que es real bajo tantas presencias. Creo que el símbolo de la Cruz plantea preguntas a las que todo ser humano, toda cultura y toda ética social, ya sean religiosas o seculares deben responder. La ética social bajo el signo de la Cruz nos pide que abramos nuestros ojos al sufrimiento del mundo actual, nos mueve a una mayor solidaridad con los que sufren y nos lleva a trabajar por aliviar este sufrimiento y por superar sus causas. Remitir al más específico

de los símbolos cristianos –la Cruz– puede sonar a negar a los no cristianos la posibilidad de articular una ética social basada en un humanismo compasivo, pero esto no es necesariamente así, siempre que al problema del sufrimiento humano se le dé el lugar que le corresponde –el centro de la ética social–, y ello no sólo en la comunidad cristiana sino también en nuestro mundo plural.

8. CONCLUSIÓN

Mi conclusión es que las Iglesias cristianas en Europa, y muy particularmente la Iglesia católica a la que aquí me he referido, tienen una gran misión en favor de la «recuperación del alma de Europa» (sea como «suplemento de alma» o «alma entera»), y para ello han de identificar aquellas dimensiones en las que su aportación puede ser significativa, incluso insustituible, y buscar medios eficaces para hacerla llegar al conjunto de la sociedad, saliendo a las fronteras existenciales, como las dos que hemos tratado: la frontera de las libertades fundamentales entre las cuales está la libertad religiosa y la libertad de expresión, sin confundir la laicidad del Estado con la de la sociedad; y la frontera de dignidad humana y los derechos fundamentales de las personas que buscan una vida sin guerra, sin violencia y sin miseria, donde la acogida y la hospitalidad, la justicia y la solidaridad se vuelven urgencias inaplazables.

Tanto la cuestión de las migración/asilo como la del yihadismo son una llamada a que Europa de alguna forma se trascienda a sí misma. Una llamada a hacer política en el sentido más noble del término, no «política barata» ni tecnocrática o sumisa a los poderes económicos. Europa no puede ser un bloque unido únicamente por sus relaciones económicas o por una débil superestructura de poder frente a otros continentes; en virtud de la interdependencia contemporánea los problemas del mundo afectan a todos y es preciso más que nunca posicionarse de alguna forma en el cambiante «nuevo orden mundial» y avanzar también en la búsqueda de valores compartidos dentro y más allá de nuestras fronteras.

Como hemos visto esa búsqueda es especialmente complicada en lo tocante a la magna cuestión de la verdad en relación con la libertad, porque bajo la defensa y la búsqueda de la verdad se han hecho y hacen grandes obras y también se ha ejercido y ejerce mucha intolerancia.

Pero, frente a la lógica del multiculturalismo laicista que celebra toda expresión cultural siempre que no tenga sustancia religiosa, la religión tiene algo indispensable que aportar. La Iglesia, vista la evolución cultural, religiosa y política de nuestro entorno, es imprescindible en esa tarea, y tendrá que seguir buscando su lugar en los nuevos escenarios sociales que se van configurando para realizar lo mejor posible su misión y vocación: la de ser testigo de la misericordia y el amor de Dios por todos los seres humanos, respetando el pluralismo y construyendo cultura de diálogo, encuentro y solidaridad, en la convicción de que entre todos los bien dispuestos es posible buscar y encontrar verdades fundamentales acerca de la existencia humana. Esa posibilidad es una gran convicción católica y estriba en que no puede haber servicio de la fe sin promoción de la justicia; y no puede haber auténtica promoción de la justicia sin una ética consistente y coherente de la vida. Como ha escrito el Papa emérito Benedicto XVI: «El libro de la naturaleza es uno e indivisible, tanto en lo que concierne a la vida, la sexualidad, el matrimonio, la familia, las relaciones sociales, en una palabra, el desarrollo humano integral. Los deberes que tenemos con el ambiente están relacionados con los que tenemos para con la persona considerada en sí misma y en su relación con los otros. No se pueden exigir unos y conculcar otros. Es una grave antinomia de la mentalidad y de la praxis actual, que envilece a la persona, trastorna el ambiente y daña a la sociedad» (CV, 51). Esa antinomia es la que el profesor Bueno llama «dictadura del Bien», de aquello que ha sido establecido como bueno e insuperable por la intelectualidad elitista dominante... la «imposición del Bien» no deja de ser un peligro y una amenaza, aunque brote de bienintencionados y utópicos»⁵⁶.

En la línea de la ética coherente de la vida, creo que está el gran tema de fondo de *Laudato si*: hay un vínculo entre cuestiones ambientales y cuestiones sociales y humanas que no puede romperse. «Hoy el análisis de los problemas ambientales es inseparable del análisis de los contextos humanos, familiares, laborales, urbanos, y de la relación de cada persona consigo misma» (LS, 141); por lo tanto es «fundamental buscar soluciones integrales que consideren las interacciones de los sistemas naturales entre sí y con los sistemas sociales. No hay dos crisis separadas, una ambiental y otra social, sino una sola y compleja crisis

⁵⁶ E. BUENO, *o. c.*, 119.

socio-ambiental» (LS, 139). La ecología integral (ecología ambiental, económica y social; ecología cultural; ecología de la vida cotidiana) «es inseparable de la noción de bien común». Y en un mundo con «tantas inequidades y cada vez son más las personas descartables, privadas de derechos humanos básicos», esforzarse por el bien común significa tomar decisiones solidarias basadas en «una opción preferencial por los más pobres» (LS, 158). Atañe desde luego a las generaciones futuras, pero sin olvidar a los pobres de hoy, los que no pueden seguir esperando. Y entre los pobres están los miles de personas que huyen de sus tierras, no por capricho o por crear complicaciones a Europa, sino porque la violencia o la miseria les obligan a salir de ellas. Los pobres de los pobres.

Para responder evangélicamente a los retos de la experiencia la Iglesia tiene que dejarse interpelar internamente, nutrirse de espiritualidad cristiana y pedir la conversión de vida para ser coherente y creíble: testigo del Testigo fiel, Jesucristo. Vivir el don para salir alegre a la tarea. En este sentido, la acción de cuidado del Samaritano es un palmario ejemplo de «obediencia práctica del amor» (M. Blondel) y de que la acción fiel es mucho más eficaz y perdurable que mil bellas palabras sobre el amor al prójimo. También Ignacio de Loyola vio claro que «el amor se debe poner más en las obras que en las palabras»⁵⁷. Eso lo aprendió de la vida de Jesús de Nazaret, cuyos «hechos dan la razón a la sabiduría de Dios» (Mt 11, 19).

Termino con unas palabras que expresan muy bien lo que la Iglesia y los cristianos pueden hacer por Europa al desarrollar su misión fundamental, a saber, evangelizar, la cual se expresa tanto en el orden del pensamiento como en el de la acción:

«En el compromiso de anunciar de forma convincente el evangelio de la esperanza y de testimoniarlo con el servicio de la caridad. Ofreciendo a Europa, de la que constituimos parte esencial, una sabiduría cristiana, y llevando a cabo acciones y presencias públicas y sociales pertinentes, es posible caminar, junto con otros, hacia una Europa del Espíritu –tal como la llama el n. 12 de *EiE*– en la que lo económico no tenga la primacía absoluta, en la que el pensamiento recupere su vigor y tenga pasión por la verdad y en la que los diferentes mundos culturales puedan no sólo coexistir sino convivir. Es posible que esto suene a utopía. Pero es preferible la utopía, el sueño despierto de una Europa

⁵⁷ I. LOYOLA, *Ejercicios Espirituales*, n.º 230.

más humana y justa, que el realismo a ras de tierra que canoniza los hechos, se resigna a ellos y acaba consumiéndose en escepticismo»⁵⁸.

Las comunidades cristianas de Europa son indispensables para acometer una «valiente revolución cultural» para recuperar los valores y la fuerza para cambiar el mundo, pero necesitan salir de sí mismas y volver al amor primero. Sólo un amor auténticamente evangélico será suficientemente fuerte para ayudar a las comunidades eclesiales a pasar de la mera tolerancia en relación con los demás al respeto real de sus diferencias. Únicamente la gracia redentora de Cristo puede hacernos vencer este desafío diario de transformar el egoísmo en generosidad, el temor en apertura y el rechazo en solidaridad. «Es preciso que las Iglesias particulares en Europa sepan devolver a la esperanza... su dimensión teológica y escatológica, fundada en el Resucitado» (*EinE*, 23).

⁵⁸ J. J. GARRIDO, o.c., 47.

