

**Un debate sobre “Historia, Política y Religión”**

**JOSEPH RATZINGER**

**Y**

**GALLI DELLA LOGIA**

**Traduce y transcribe  
Juan Manuel Díaz Sánchez**

**Facultad de Sociología  
Universidad Pontificia de Salamanca en Madrid  
Enero de 2007**

## **JOSEPH RATZINGER - GALLI DELLA LOGIA**

### **Un debate entre ambos sobre “Historia, Política y Religión”**

Traduce y transcribe y presenta: Juan Manuel Díaz Sánchez.  
Facultad de Sociología.  
Universidad Pontificia de Salamanca en Madrid.  
Enero de 2007.

#### **Nota introductoria**

*En víspera de la firma del Tratado Constitucional Europeo, hubo un debate sobre “Historia, Política y Religión”, en el ámbito de los encuentros que organizaba el Centro de Orientación Política sito en el Palacio Colonna de Roma. Esta institución había sido fundada en otoño de 1999, por iniciativa de Gaetano Rebecchini, consejero del Estado de la Ciudad del Vaticano y actual director de dicho Centro. En calidad de tal moderó el debate. El Centro tiene como objetivo estimular la reflexión y la profundización cultural sobre los grandes temas del debate contemporáneo: ética y democracia, comunicación y globalización, multiculturalidad e identidad cristiana, democracia y mercado, proceso de unificación europea y relaciones con Estados Unidos, etc. De ahí el interés en la celebración concreta de este interesante encuentro.*

*En el encuentro que transcribo participaron dos intelectuales eminentes: el cardenal Joseph Ratzinger<sup>1</sup>, entonces Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe y Ernesto Galli della Logia<sup>2</sup>, profesor de Universidad y editorialista del “Corriere della Sera”, uno de los representantes de la cultura laica italiana.*

---

<sup>1</sup> Nacido en Marktl am Inn (Alemania) en 1927. Tiene una amplia experiencia como profesor de Filosofía y Teología. Siendo Sacerdote participó, como teólogo-consultor de Joseph Frings, cardenal-arzobispo de Colonia (Alemania), durante el Concilio Vaticano II, a la que hizo una notable aportación. Es Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe (desde 1981) y Decano del Colegio Cardenalicio. De sus publicaciones señalamos ahora *Fede, verità e tolleranza* (hay ed. en Sígueme, 2005) porque aborda los problemas de la verdad, la tolerancia, la religión y la cultura en el mundo contemporáneo en una polémica “contra el relativismo”. Algunas paginas sobre la fe y las categorías de encuentro, alteridad y sobre la certeza de haber recibido la salvación liberadora fueron traducidas previamente por *Ecclesia*. Para ampliar esta nota puede acudirse a RATZINGER, Joseph. *Mi vida*. “Recuerdos” (1927-1977). Trad. Carlos d’Ors Führer. Ed. Encuentro. Madrid, 2005. 159 pp. 4ª ed y 5ª ed.

<sup>2</sup> Nació en Roma en 1942. Graduado en Ciencias Políticas en la Universidad “La Sapienza” de Roma con una tesis en Historia moderna en 1966. Investigador en la Fundación Einaudi di Turín, bajo la guía de Leo Valiani, sobre la relación entre banca e industria en el desarrollo económico italiano. También ha estudiado e investigado en Francia, Inglaterra y Estados Unidos. De noviembre de 1972 a octubre de 1975 ha sido profesor encargado de Historia económica italiana de la Unidad nacional en la Facultad de Ciencias Económicas y bancarias de la Universidad de Siena, y desde 1987 es catedrático de “Historia de los Partidos y de los Movimientos Políticos” en la Universidad de Perugia. Desde 1990 a 1992 ha formado parte del Consejo Direttivo de la “Società italiana per lo studio della storia contemporanea” (SISSCO). También es editorialista, desde 1993, del *Corriere della Sera*. En 1995 funda con otros y dirige, hasta enero de 1998, del mensual *Liberal*. Desde 2005 es Presidente de la Facultad de Filosofía de la Universidad Vita-Salute San Raffaele de Milán. Entre sus libros más recientes y conocidos

*Circulan en Internet diversas entregas de las intervenciones de cada uno de los participantes de este debate. Pero difieren entre si los textos a los que he podido acceder: hay "sitios" que presentan sólo la intervención de uno de ellos o presentan las dos intervenciones, pero incompletas. Y las traducciones que conozco de este texto, además de incompletas, creo que no siempre son fiel ni al texto ni al pensamiento que quiere transmitir.*

*Del eco que suscitó este encuentro son muestras los siguientes periódicos y agencias con sus respectivos titulares: 1) CORRIERE DELLA SERA: "Il Cardinale Joseph Ratzinger a confronto con Ernesto Galli della Loggia. - "Il laicismo non dà risposte all'uomo"; 2) LA REPUBBLICA: "Un confronto tra Jospheh Ratzinger e Ernesto Galli della Loggia - "La Chiesa e il resto del mondo"; 3) AVVENIRE: "Il Vecchio Continente, il riemergere del laicismo, le sfide della bioetica, il pericolo del fanatismo religioso: ieri pomeriggio a Roma faccia a faccia fra il cardinale e lo storico"; 4) CATHOLIC NEWS SERVICE - Ratzinger Ethics; 5) CATHOLIC NATIONAL REPORTER (reseña de John Allen).*

*La traducción del informe aquí se ofrece tiene fundamentalmente una triple pretensión: a) la de difundir la articulación de este texto, de la manera más completa y fiel que hasta ahora me es posible, porque tiene favorece la presentación de bastantes ideas-matrices que, si bien de forma esquemática, parece que son las que el ahora Papa Benedicto XVI va explicitando en sus variadas y múltiples intervenciones; b) la de mostrarles, a quienes niega a la Iglesia capacidad para situarse de manera positiva ante los nuevos problemas, la defensa real de Europa como fuente y fuerza de la razón, y también la que tienen los laicos de cuestionar su propia inercia en el relativismo absoluto, que termina destruyendo la razón y la actuación humana. Así Europa volvería a su origen y podría aportar una palabra significativa sobre el hombre y sobre el sentido de su vivir mundano y c) la de ofrecer el texto de este debate apareció en el diario IL FOGLIO, en octubre del 2004.*

*IL FOGLIO es una publicación mensual de Turín, hecha por una docena de católicos "críticos" y del "del disenso", sin pretensiones de representar todas las posiciones cristianas. Comenzó en febrero de 1971 y mantiene diez números anuales. Se ocupa de la vida eclesial y civil y de la condición humana, discutiendo y desenmascarando falsos mitos e ídolos que generan injusticias y dolores. Tienen una reunión semanalmente de un par de horas para considerar acontecimientos e ideas, decidir temas, leer los artículos recibidos, corregir pruebas... Trabajan gratis. Tienen más de mil abonados. No crecen, non hacen publicidad y no son "fáciles". Las suscripciones pagan los gastos de imprenta y correos. Políticamente de izquierdas, los temas que les preocupan son la cultura y el debate serio como servicio político, la justicia social interna y mundial, la paz y las soluciones no-violentas de los conflictos, liberación, ecología, austeridad, ... que reciben atención continua en los artículos y en las notas breves.*

*Las notas y añadidos entre corchetes solamente quieren facilitar la lectura.*

---

*tenemos: La muerte de la patria (Ed. Laterza, 1996); La identidad italiana (Il Mulino, 1998) que inaugura esta Col., que dirige él mismo; Dos naciones, legitimación y deslegitimación en la historia de la Italia contemporánea (Il Mulino, 2004) con Loreto di Nucci.*

## **JOSEPH RATZINGER - GALLI DELLA LOGIA**

### **Texto del debate de ambos participantes**

#### **Joseph Ratzinger.-**

En el pasado enero [19 de Enero de 2004] tuve un diálogo con Habermas, el filósofo considerado en el mundo de lengua alemana como el laico más modélico. Con sorpresa para sus admiradores había dicho, más o menos hace dos años, en Frankfurt, que es conveniente para un laico<sup>3</sup> estar atento a la sabiduría escondida en las tradiciones religiosas. Para él mismo era un nuevo descubrimiento, y en aquella ocasión expresó el deseo de que se encuentren personas religiosas capaces de descifrar el lenguaje tradicional y de traducir a un lenguaje laico el tesoro de sabiduría que, en su convicción estrictamente laica, existe en las tradiciones religiosas. Nos encontramos en una situación del mundo en la que conviene movilizar todas las fuerzas morales para lograr establecer una convivencia pacífica. Tenemos necesidad del diálogo de todos los responsables.

Vemos ciertamente que en el mundo actual existen muchas posibilidades positivas, muchas esperanzas, pero también muchas amenazas y muchos peligros. Y sobre este trasfondo de nuestro diálogo quería indicar dos elementos.

El primero: nuestro mundo, vemos cada día y palpamos, se caracteriza por una progresiva unificación. Todas las culturas se relacionan permanentemente: en Europa están presentes Asia y África, está presente el mundo musulmán y en las otras partes del mundo están presentes las otras culturas. Sobre todo hay una presencia universal de la cultura técnica nacida en occidente y que es determinante en todas partes del mundo para la vida de cada día. Hay una presencia unificante, en cierto sentido, de la cultura técnica y también de la cultura laica. Vemos cómo los edificios son iguales por todas partes en el mundo, la televisión da uniformidad a nuestro comportamiento, hasta la forma de vestir y los cantos, y este factor, además, tiene dos aspectos: por una parte crea unificación hasta la uniformidad pero al mismo tiempo provoca rebelión, resistencia contra esta imposición, contra una cultura ajena que aparece también, a pesar de todas las ventajas que implica, una imposición extranjera y una amenaza contra la propia identidad. Así vemos que, junto a esta unificación, crece también una rebelión contra la uniformidad, un deseo, una voluntad firme, radical; incluso violenta para defender la propia identidad contra esta uniformación, una exacerbación contra una imposición que aparece por una parte útil, por la otra como esclavitud. Hay que añadir que se ve en todas partes del mundo el lujo del mundo occidental, se puede imaginar que todos aquí viven en la riqueza y en el lujo, y experimentar en el mismo momento la propia pobreza y la propia expropiación no sólo cultural sino también material.

La condición contradictoria de esta cultura, que aparece desde occidente y se muestra en el propio mundo, radicaliza el sentido de una esclavitud contra la que debe defenderse.

Así que la uniformidad crea también la parcialidad de las culturas del mundo y la oposición entre estas culturas. Esta cultura se considera como occidental, el occidente es

---

<sup>3</sup> NdT.: La palabra “laico” actualmente en italiano equivale a “no-creyente”.

identificado con cristianismo y, por tanto, esta oposición se dirige no sólo contra el occidente sino que se convierte también en una oposición creciente contra la cristiandad y contra el cristianismo.

Encontrar una respuesta justa entre unidad y multiplicidad me parece una cuestión importante, dentro del respeto a las demás culturas, y entre el conjunto de la cultura uniformante de occidente y la riqueza de las grandes culturas. Es una tarea de mucha importancia y prioridad.

El otro punto de nuestra situación al que quiero referirme consiste en el hecho de que ha crecido, de una manera inimaginable hasta hace poco tiempo, el poder del hombre. Poder que llega hasta la posibilidad de la autodestrucción, de la destrucción del propio planeta; poder que por otra parte ha llegado a las raíces de nuestro ser: el hombre es capaz de hacer al hombre, de producir al hombre en laboratorio. El hombre no aparece ya como un don de la naturaleza, de Dios, sino que se convierte en un producto nuestro, que se puede fabricar, y cuando se puede fabricar también se puede destruir, sustituir con otras cosas.

Así esta capacidad, positiva en sí misma, de llegar hasta las raíces de su ser, poco a poco se convierte en una amenaza más peligrosa que los medios de destrucción, porque toca al ser humano en su más íntimo fundamento.

El hombre, “hecho”, el hombre fabricado, se convierte también en una mercancía; se pueden producir seres humanos con fines de investigación, siempre bajo apariencias de bien. Con todo eso el hombre se convierte, la misma criatura humana se convierte en un laboratorio con que buscar avances en determinados sectores. Y así automáticamente se ha introducido también el comercio del ser humano: el hombre como mercancía. Lo vemos no sólo en el mercado de los órganos, sino también en el mercado de la prostitución y de la pedofilia, en todos estos fenómenos de una sociedad verdaderamente enferma, que no ve ya en el hombre el esplendor divino sino sólo un producto hecho por nosotros. Por una parte tenemos este crecimiento, inimaginable hasta hace poco tiempo, de nuestras capacidades, de nuestras posibilidades, de nuestro poderío, que podría ser, y es en muchos sentidos, algo positivo. Pero es también, como he señalado, algo que implica grandes peligros.

Debemos decir que con esta capacidad de hacer, con esta capacidad de producir, con estos conocimientos de la investigación que llegan hasta las raíces del ser no ha crecido en la misma medida nuestra capacidad moral. Esta me parece que es la fórmula más exacta para expresar el dilema de nuestro tiempo que vemos con crecimiento permanente de nuestras capacidades, de nuestro poder, y un crecimiento no equivalente al de nuestras capacidades morales. Este desequilibrio entre poder técnico, poder de hacer, y la capacidad de dominar nuestro ser con principios que garantizan la dignidad del hombre y el respeto de la criatura, del mundo, este desequilibrio es el gran reto al que nuestro deber es responder positivamente. Por tanto esto provoca ineludiblemente la necesidad de un diálogo abierto, franco, entre representantes de la fe cristiana y laicos de distintas tendencias, porque sabemos bien que el concepto de laico y el de cristiano implica realizaciones muy distintas.

He llegado pues a este diálogo con la conciencia de una responsabilidad común de hacer frente al desafío que implica el desequilibrio entre nuestro poder y nuestra capacidad

moral; y mi fin en el diálogo con el profesor Galli della Logia es precisamente el de buscar juntos, si no respuestas rápidas, al menos pistas sobre la que se puede caminar hacia delante.

**Ernesto Galli della Logia.- [Un vacío de identidad]**

Su Eminencia ha explicado cómo entender este coloquio. No sé si puedo considerarme el más puro de los "laicos", como Habermas se considera; quizá alguno tendría algunas objeciones importantes. Pero también yo, como *Habermas*, pienso que hoy la consideración sobre elementos espirituales y religiosos se ha convertido en un elemento fundamental para orientarse en la situación histórica en la que nos encontramos, independientemente de la fe que cada uno de nosotros guarde en el corazón o manifiesta al exterior. Precisamente por esto también la palabra "laico" es una palabra que quizá cubre con mucha amplitud la multiplicidad de significados que hoy más que nunca se le pueden atribuir. Me he colocado ante el gigantesco tema de nuestro coloquio con mis competencias culturales y profesionales, de acuerdo con lo que soy, la de un historiador.

Me parece, desde este punto de vista, si es posible encontrar un hilo rojo muchos aspectos de la situación moderna, que quizá se podría comenzar con una hipótesis, es decir, que la globalización marca un momento de crisis y de ruptura en la secularización, en ese proceso en el que Europa vive desde hace doscientos años, y que ha visto la sustitución de la antigua fe religiosa como elemento de orientación y de guía para la mayor parte de los habitantes en la totalidad una sociedad.

Esta pertenencia religiosa poco a poco ha sido erosionada y sustituida por otras dos pertenencias identificadoras: la pertenencia ideológica y las pertenencias nacionales. Me parece que estas han sido las dos grandes substituciones de la fe religiosa tradicional que han caracterizado el largo recorrido de la secularización occidental. Pero hoy, si no me engaño, la globalización pone en crisis precisamente estos dos grandes horizontes que desde hace doscientos años acompañan a occidente, que son la pertenencia ideológica y la nacional. Ambas señalan momentos muy evidentes de dificultad, si es que no de descrédito cultural. La identidad nacional y las identidades ideológicas las sentimos cada vez más como algo que no funciona.

La globalización marca un proceso de resquebrajamiento de esta identidad y el mundo político reacciona con dificultad al replanteamiento del problema de la identidad. En nuestras sociedades se está creando, propiamente por efecto de la globalización, un gran vacío de identidad y para reaccionar con dificultad está sobre todo el mundo político democrático, porque el tema de la identidad es un tema sentido como peligroso. Es un tema que contrasta, quizá simplemente en apariencia, pero en realidad por algunos aspectos contrasta realmente con la tensión universalista típica del pensamiento democrático. Aquella que ya hemos integrado en nuestras instituciones, que nuestro mismo pensar social ha absorbido. El factor identitario parece que contradice este impulso universalista, típico de la democracia.

Me parece que existen muchos aspectos que pueden ser reconducidos a esta dificultad, a este vacío de identidad. Sólo cito de ellos uno, porque me parece naturalmente el más importante: la aparición rápida y prepotente, por todo occidente, de la temática de los derechos humanos como única pertenencia identitaria posible de los pueblos de occidente. Incluso debido a que el tema de los derechos humanos es un tema

transnacional es de alguna forma metaideológico, aunque en realidad asistamos a una fuerte ideologización de tal tema. No es una casualidad, creo, que la Unión Europea haya decidido, y haya escrito en su Constitución, que esta es ese sujeto político que existe precisamente para sostener los derechos humanos, que la verdadera sustancia ideológica de la misma está en los derechos humanos, no en la democracia: en los derechos humanos (esto está escrito, si no estoy equivocado, en los principales artículos de la Constitución) y en esa especie de apéndice externo de los derechos humanos que es la promoción de la paz, y en general la promoción de todas las organizaciones y de la idea de organización internacional.

Pienso que quizá necesita preguntarse de dónde nacen los derechos humanos, pero me parece que se ha dado el rechazo de esta pregunta. ¿Son un *prius* o quizá nacen en un terreno histórico? ¿Son a su vez las consecuencias de algo? Y si es así, cómo creo que es difícil negarlo, ¿se puede volver a la fuente de los derechos humanos o quizá no? La Unión Europea ha respondido que no, que no se puede volver a ver de donde vienen los derechos humanos. Porque estaríamos en un problema, históricamente irrefutable, que los derechos humanos nacen en el ámbito de la cultura y de la civilización judeo-cristiana. Pero esto no se puede decir, porque judaísmo y cristianismo son religiones y por tanto, por mayoría, se ha decidido que sería inoportuno.

Puede suceder que se trate de una decisión sabia, no lo discuto, pero es interesante recorrer el desarrollo de las cosas. Por tanto, en esta lógica, los derechos humanos existen prescindiendo de aquello de lo que han nacido, de cualquier elemento fundativo. Bastan por sí mismos, en sí mismos son una identidad. De esta forma son una pura identidad procedimental, desvinculados de la propia base histórica, se convierte en una identidad. *Habermas* ha hablado muchas veces de “patriotismo constitucional”, para contraponerlo al patriotismo de los valores, es decir, fundado sobre valores de tipo identitario histórico.

Pero me parece que estamos frente a algo que se asemeja al “patriotismo constitucional”, a una identidad radicada en los procedimientos. El problema es que las demás culturas, los demás protagonistas de la escena internacional no creen que los derechos humanos sean “procedimentales”. Piensan, por el contrario, que son, como es difícil negar, el hurto de una cultura determinada, y que esta es la cultura de occidente. Por tanto no ven en realidad en los derechos humanos esa especie de identidad metanacional, de la que podrían disfrutar todos. Al contrario, con mucha frecuencia, precisamente en las sedes internacionales, ven en los derechos humanos un instrumento del imperialismo ideológico de occidente, del que denuncian la apariencia falsa de ideología para todos, de signo universal. De ellos denuncian el aspecto, a su juicio, absolutamente ideológico y totalmente occidental, y por eso el intento imperialista de engaño que estaría detrás de la difusión de estos derechos. También de ahí surge la respuesta del fundamentalismo que ha señalado el cardenal Ratzinger.

### **Joseph Ratzinger.- [La conciencia como pura subjetividad]**

La estructura de nuestro encuentro se subdivide en tres bloques temáticos. El primero está dedicado al relativismo occidental como gran problema de nuestra situación ética; el segundo: si ante este dilema son válidas las respuestas tradicionales de la fe cristiana, es decir, el derecho natural y, el tercero, si la visión de libertad desarrollada por el cristianismo puede valer frente a este dilema.

Yo pienso, para responder a cuanto ha dicho el profesor, que el puro positivismo de los derechos humanos como tal no puede tener la última palabra en ningún sentido. Quizá es suficiente para una Constitución, no lo puedo decidir, pero para nuestro debate cultural humano, para nuestro encuentro con las otras culturas, no es suficiente. Mas este positivismo es sólo la fachada de un dilema más profundo. No existen ya motivaciones para nuestros grandes principios éticos, para la dignidad humana. Y se llega al final al positivismo porque también el patriotismo constitucional de *Habermas* es un positivismo.

La Constitución, también lo ha dicho así en Munich durante nuestro diálogo, por sí misma produce la moralidad. Pero no es verdad, no la produce, tiene necesidad de fuerzas anteriores, y debemos volver a encontrar y a desvelar estas fuerzas. El relativismo, por una parte, puede aparecer como positivismo, en cuanto que invita a la tolerancia, facilita la convivencia, el reconocimiento entre culturas, hasta el punto de redimensionar las propias convicciones y reconocer el valor de los otros relativizándose ellos mismo: es un paso positivo. Pero si se transforma en un absoluto, el relativismo llega a ser contradictorio en sí mismo, destruye el actuar humano y en última instancia me parece que es una mutilación de nuestra razón. Razonable es considerado entonces sólo lo que es calculable y falsificable o se puede probar en el experimento del sector mayor, de las ciencias, un sector admirable. Aquí se ve si esto es falso, si esto no lo es, si esto funciona y si esto no funciona. Este sector, el de las ciencias, aparece como la única expresión de la racionalidad, todo lo demás es subjetivo.

El gran físico *Max Planck* se consideraba como un hombre religioso, no obstante ha dicho que debemos restablecer la religión pero como una cuestión del sujeto. Pero si las cuestiones esenciales de la vida humana, las grandes decisiones sobre la vida, sobre la familia, sobre la muerte, sobre los comportamientos, sobre el compartir de la libertad y la forma ética de compartirla, todos están exclusivamente en la esfera de la subjetividad, entonces ya no tenemos criterios.

Cada hombre puede y debe actuar solamente según la así llamada conciencia. Conciencia, en la modernidad, se convierte en la divinización de la subjetividad, mientras que en la tradición cristiana es precisamente lo contrario, es la convicción de que el hombre es transparente y puede sentir en sí mismo la voz de la razón misma, de la razón fundante del mundo. Y por tanto el sujeto no está cerrado en sí, no es una última instancia, como una divinidad, sino que es una realidad abierta, para esa misma razón, que nos permite hacerla partícipe en las grandes decisiones de nuestra vida.

Así que superar un racionalismo unilateral que en realidad no amplía a la razón, que no eleva la razón sino que la amputa y reduce, y llegar a una concepción más amplia de la razón, que ha sido creada no sólo para poder hacer sino para poder conocer las cosas esenciales de la vida humana, es un imperativo urgente, tal como lo expresa la encíclica *Fides et ratio*. El profesor ha planteado la cuestión de si el *ius naturale* defendido por la Iglesia católica puede ser una respuesta a esto y sabemos bien que el mundo actual está convencido de que no es una respuesta.

Para la Iglesia era la idea, la visión de un derecho natural ínsito en la misma criatura humana, el medio para poder dialogar con todos los que no comparte la fe. Ahora también el concepto de naturaleza se ha reducido a lo puramente empírico, a cuanto se

puede observar con la ciencia, con la biología en la doctrina de la evolución. Por tanto naturaleza no indica ya nada humano, el derecho natural se reduce pues. Había dicho *Ulpiano* en el siglo segundo después de Cristo, “*natura naturale est quod natura omnia animalia ducet*” [=“La naturaleza es lo natural porque a todos los animales”].

Pero nosotros no tenemos necesidad sólo de lo que pueden aprender todos los animales sino propiamente de lo específico humano, y esto en una naturaleza considerada de esta manera no aparece. Aunque quizá debamos tener presente en que sentido, en la época moderna, el concepto de derecho natural, que viene de la antigüedad, ha renacido y se ha reforzado mediante dos fuentes: el descubrimiento de las Américas fue una gran llamada, una gran pregunta también para la cristiandad. Estas gentes, estos pueblos que no pertenecen a la cristiandad, que no están bautizados, que no pertenecen a nuestra esfera de derecho, ¿tienen un derecho o no lo tienen? ¿Hay que respetarlos como sujetos de derecho o estando fuera no tienen derechos y podemos hacer con ellos lo que queramos?

La posición que al final ha vencido, con tantas dificultades, ha sido la afirmativa: tienen un derecho porque son personas humanas y como criaturas humanas tienen el derecho inscrito en el ser humano como tal. Esta no es una doctrina occidental sino que era precisamente la defensa de los no occidentales frente al occidente y se mantendrá como tal doctrina.

Es fundamental, en nuestro ser en general, que el hombre por sí mismo, sin ningún sistema anterior de derecho, es portador de un derecho de la persona humana como tal. El segundo punto es la división confesional de Europa. Había que encontrar entre los Estados una forma de paz también moral, no sólo jurídica y aquí se ha entendido que si en la fe estamos divididos, todos tenemos naturaleza humana, que indica comportamientos morales fundamentales.

Pienso que así no debería ser imposible, con todas las reservas contra la metafísica que ya conocemos, entender que esta no es un invento católico sino que es precisamente la respuesta a los desafíos del ser humano: el reconocimiento que el hombre, antes que todas las Constituciones, tiene derechos, y el Derecho debe acomodarse a los derechos y no los derechos a la Constitución. También debemos descubrir estos elementos en un diálogo intercultural porque, de diversas maneras, este mismo conocimiento está presente también en las demás culturas, aunque no de la misma manera, y desde nuestro punto de vista también hay que mejorarlas, lo mismo que nuestros conocimientos. Pensamos en la idea del *Tao* en el mundo chino, en la del *Dharma* en el mundo indio: conceptos que presuponen que el hombre se encuentra en un orden dentro del cosmos, que le indica la manera de vivir, y que es anterior a nuestras decisiones. Por tanto esta interculturalidad me parece de gran importancia para adquirir nuevamente un concepto comprensible y aceptable, que se convierta en plataforma para una visión ética común.

Llego a otro problema: si la tradición cristiana es compatible con el concepto de libertad desarrollado en la modernidad, en el laicismo. Yo distingo entre laicismo y laicidad, y si es así, para mí es muy importante superar un concepto individualista de la libertad mal entendido. Hay un concepto de libertad para el que el sujeto, el individuo, existe sólo, como portador de la libertad. Es el viejo sueño de ser como un dios. Pero desde dos puntos de vista está totalmente equivocado. Está equivocado desde el punto de vistas antropológico. Porque el hombre es un ser finito, es un ser creado para convivir con

otros y por tanto su libertad necesariamente debe ser una libertad compartida, que garantice simultáneamente la libertad para todos y, por eso, que implique también la renuncia a la absolutización del yo, porque va contra la verdad y contra la realidad empírica. Volver a aprender que la libertad está bien definida antropológicamente y sociológicamente sólo si se interpreta como libertad compartida, es una cosa que afecta al derecho común, a la autoridad. Existe el gran error de considerar a la autoridad en conflicto con la libertad.

En realidad, una autoridad bien definida es la condición de la libertad y no un conflicto con ella. Estamos en el camino de las mejores tradiciones cristianas, que siempre suponen que el hombre está creado para la libertad, una libertad humana, que es libertad compartida. Es equivocada la convicción de que mi voluntad es la única medida y mi único criterio, incluso desde un punto de vista teológico. Esta idea, haciendo al hombre como un dios, implica que puede hacer como quiera, ve un ídolo y no a Dios, porque el verdadero Dios es verdad y amor, y por tanto su libertad es una libertad definida por la verdad y por el amor.

También nuestra libertad se convierte en verdadera si se concilia con nuestra verdad humana que es la de una dependencia del creador, la de una intercomunidad de la libertad. Y una dependencia que es amor no es dependencia sino que es la condición de nuestro ser. Cuando el amor se ve en la relación entre dos personas como dependencia estamos en el camino equivocado, más todavía si consideramos nuestra relación con Dios como dependencia. En realidad somos seres relacionales y esto no es un límite sino una apertura infinita de nuestro ser. En este sentido aquí se esconde, para volver a *Habermas*, una de las riquezas de la sabiduría de la fe que deben ser trasladadas a nuestro mundo actual.

**Ernesto Galli della Loggia. [*El discurso público no puede prescindir de la verdad*]**

Su Eminencia ha citado el antiguo antagonismo entre iusnaturalismo y positivismo, que está en el corazón de la reflexión del liberalismo desde hace ya más de tres siglos. Antes de tratar este punto querría subrayar la razón actual de este interés, incluso de parte de quien tiene la etiqueta de laico, por el hecho religioso, espiritual.

Pienso que es aquel vacío identitario del que hablaba en mi intervención anterior el que empuja a considerar el papel que el hecho espiritual siempre ha tenido en la constitución de la identidad de los pueblos, la identidad de las culturas, la identidad de la civilización. También un no-creyente tiene que interrogarse sobre la fuerza histórica que el hecho espiritual religioso ha tenido en la constitución de la identidad, y sobre todo sobre la forma en la que el hecho religioso sea un trámite fundamental para la relación con el pasado, que está en el corazón de la identidad histórica de cada pueblo.

Ciertamente hoy el papel de la fe cristiana se encuentra sometido a discusión también desde este punto de vista. Creo que la poca atención prestada a las raíces cristianas se debe a un hecho histórico importante acontecido en los últimos decenios: de las confesiones cristianas sólo ha permanecido en pie el catolicismo. Lo menos que se puede hacer es observar cómo, desde el punto de vista teológico y organizativo, todos los demás cristianismos han desaparecido sustancialmente como fuerzas políticas activas sobre la escena del mundo, y cómo sólo el catolicismo ha permanecido. Mientras que el cristianismo se presentaba como una articulación de confesiones,

algunas de las cuales eran históricamente también muy distintas del catolicismo, desde el punto de vista teológico, cultural y político (incluso a veces también hostiles), esa oscilación y variedad de posiciones hacía de alguna manera más difícil aislarlo y contrastarlo. Pero desde que el catolicismo ha asumido el papel de total preeminencia en relación con las demás confesiones cristianas, ha crecido la manifestación de hostilidad en sus confrontaciones.

Llego ahora a la contraposición entre iusnaturalismo y positivismo, sobre la que ha existido una división clásica del pensamiento liberal. El liberalismo clásico era iusnaturalista. Pensaba que los derechos del hombre, la libertad humana se fundaba sobre un elemento natural que hacía al hombre libre. Después, desde finales del diecinueve en adelante, se ha afirmado que la libertad es sólo un hecho de derecho positivo: si hay una ley que establece la libertad, ese es el verdadero origen de la libertad. Personalmente me adhiero a la idea del iusnaturalismo, porque es evidente el problema que existe en el fondo: si la libertad se apoya sobre el derecho natural, se apoya sobre algo muchísimo más sólido que la simple decisión de un parlamento, de un poder, que lo mismo que hace una ley puede hacer otra.

### ***[La libertad de los liberales y la libertad de los libertarios]***

Esta división [entre iusnaturalismo y positivismo] nos envía hoy a otra división de primera importancia dentro del mundo liberal, y que tiene mucho que ver con la relación entre el pensamiento laico y la religión. En el liberalismo siempre han existido dos libertades frecuentemente encontradas entre sí: la libertad de los liberales y la libertad de los libertarios; dos cosas muy pero con una gran diferencia. Para el liberalismo clásico la libertad sobre todo era la libertad de arbitrio. En inglés existe también una expresión que designa bien este tipo de liberalismo, “*rule of law*”, el gobierno de la ley. El liberalismo es sobre todo la protección del arbitrio que sólo la ley, instrumento que se aplica a todos, puede garantizar, y después la limitación del Estado. Estos son los dos fundamentos del liberalismo clásico. La libertad de los libertarios, en cambio, es la que está definida muy bien por Jeremy Bentham: “Cada ley es un mal porque cada ley es una violación de la libertad”. Bentham veía en cada ley un atentado a lo que su Eminencia llamaba el subjetivismo.

Estamos aquí sobre un terreno resbaladizo, porque no consigo entender bien lo que es la libertad compartida, y de que manera se diferencia esta de la libertad concreta de los sujetos. El problema es que cuando los liberales pensaban la libertad de los individuos, pensaban sustancialmente en el individuo histórico, en la humanidad europea que tenían delante, en la antropología europea que era de tipo cristiano, y nunca hubieran pensado que el progreso de la ciencia durante un siglo o dos ampliaría muchísimo las posibilidades de la subjetividad. Nosotros aplicamos las mismas palabras, “sujeto, individuo, libertad”, a cosas que han cambiado totalmente en el transcurso del tiempo.

Esta ampliación de la subjetividad ha llegado hasta tal punto que cada individuo es patrón, o está próximo a serlo, para decidir las modalidades de la generación humana, o sea, de cuanto parecía asignado a la eternidad de la naturaleza. El hecho de que también esto se haya puesto a la disposición del sujeto vuelve a plantear el discurso de la diferencia entre la libertad de arbitrio y la protección del arbitrio, que puede ser del poder o del soberano. Los viejos liberales conocían sólo aquella, pero me pregunto si

acaso la voluntad subjetiva no puede presentarse con fuertes caracteres arbitrarios cuando puede disponer de decisiones como las que permite el progreso científico.

Pienso que es equivocado presentar certezas frente a este tipo de problemas. Quien no tiene el don de la fe no puede presentar certezas, debe mantener una postura muy compleja, cosa que no sucede con frecuencia. Creo sobre todo que no puede limitarse a decir: “este campo es complejo, cada uno tiene su verdad, caben todas las verdades porque no hacen mal a nadie, aceptamos el principio de que no es posible definir ninguna verdad”. Creo que este es un planteamiento totalmente equivocado. Sobre cuestiones como los límites entre la libertad y el arbitrio en determinados razonamientos, el discurso público debe estar animado por una tensión de la verdad.

El problema de lo verdadero y lo falso se plantea cuando advertimos racionalmente que hay un problema de justo e injusto, de bien y de mal. Confiar la verdad a la decisión individual tiene el peligro de convertirse en pecado contra el bien. Una sociedad que no observa sobre estas cuestiones la tensión de la verdad tampoco puede ser una sociedad justa. El ideal de una sociedad justa se apoya en la idea de que la verdad está en la justicia y la mentira está de parte de la injusticia.

Naturalmente discutir sobre lo que es verdadero y lo que es falso no lleva a la conclusión de que se deba adoptar como ley una de las muchas opiniones expresadas durante la discusión misma. Pero hay un elemento de progreso moral en la discusión adecuada al objeto de las cosas, que es importante, por otra parte, para una sociedad, sobre la afirmación de la verdad.

Me impacta que muchas personas que sostienen la imposibilidad de llegar a la verdad y, en consecuencia, de la inutilidad de las discusión y por tanto que es inevitable delegarlo todo al arbitrio individual porque todo depende de los valores individuales, son después las mismas personas que reivindican la positividad de la utopía, o sea, de un ideal abstracto de justicia, y los que dicen “ay de las sociedades que no tienen utopía”. Pero ¿qué es la utopía sino el poner en el centro de la discusión pública los ideales de justicia? Pienso que es cierto que la utopía tiene una función positiva, a no ser que se transforme en un sueño concreto, pienso que la utopía tiene un gran valor de promoción, de clarificación de la realidad de las cosas.

Lo que impacta a un laico como yo es que con frecuencia, en Italia, cuando se habla de cuestiones como la fecundación asistida, la posición laica dominante está en decir que sólo el preguntarse sobre el bien y sobre el mal, sobre lo justo y lo injusto, sobre lo verdadero y lo falso en relación con estos temas es ocioso. Esto no significa que, por ejemplo, yo personalmente me adhiera a la posición de la Iglesia. Me parece que en la postura de la Iglesia se ha dado una transposición especial, una identificación entre el concepto de vida y el concepto de persona, y que esta coincidencia entre dos cosas, que me parecen muy distintas, haya sido destacada por la encíclica *Evangelium vitae*. Esta ha sido, al menos yo le he leído así, una especie de afirmación panvitalista dentro de la idea católica. Porque seguramente el embrión es vida, -¿quién podría negarlo?- pero que sea persona me parece difícil. Ahora bien, atribuir a la vida los mismos derechos que se han atribuido y que tradicionalmente, en la teología católica, se atribuían a la persona, atribuirle lo mismo [a la vida], me parece inaceptable. No me convence, porque se enfrenta a un elemento de carácter racional: el embrión y la persona son dos cosas distintas, dos cosas distintas deben tener derechos, estatutos distintos.

Estoy seguro de que el Cardenal Ratzinger sabrá en pocas palabras dar una respuesta clarificadora que desmantelará mi posición excesivamente herética.

### **Joseph Ratzinger.-**

Me gustaría decir sólo que también yo pienso que el uso de la palabra vida, que muchas veces sustituye al uso de la palabra persona, está equivocado y debemos distinguir realmente entre vida (también una planta es vida, también un gusano es vida) y persona.

La cuestión consiste en si el embrión es una persona o no. Sería una larga discusión. Sólo puedo decir que en el documento de nuestra Congregación hemos tratado la cuestión sobre la posibilidad de llamar o no persona al individuo. Pero es cierto que la terminología actualmente muy extendida es vaga y, en lugar de aclarar, oscurece el verdadero problema, porque vida y persona son realidades que hay que distinguir.

Pero sigamos nuestra pista y las cosas señaladas por el profesor Galli della Loggia. Temas como la presencia de las culturas religiosas mundiales, si el monoteísmo puede ser un mínimo común denominador para la unificación y la cohesión pacífica de los pueblos, cómo explicar la aparición del fundamentalismo religioso, si la convivencia entre cristianos y no cristianos es realmente posible, cómo el elemento religioso entra en juego en un determinado cambio de nuestra situación, y con que consecuencias.

Yo respondo que naturalmente el monoteísmo, sobre todo un monoteísmo construido artificialmente fuera de la realidad de los monoteísmos concretos, no puede ser común denominador. No sólo porque un monoteísmo ajeno a las realidades vividas no tiene vida, por tanto no tiene fuerza, sino también porque el monoteísmo abarca sólo una parte del mundo y de las culturas.

Tenemos culturas no monoteístas, sobre todo el budismo, y constatamos que en diversas partes del mundo el laicismo radical no ha destruido la religión pero sí ha debilitado terriblemente la fuerza de las religiones. Pensamos en la China, donde el marxismo, lo mismo que un tipo de presunto racionalismo, ha destruido en gran medida la tradición religiosa. Pensamos en Japón, donde el laicismo occidental ha marginado en gran parte a las tradiciones religiosas

Por tanto tenemos un panorama cultural y religioso muy diversificado. Tenemos las religiones monoteístas muy distintas entre ellas, con conceptos diversos sobre monoteísmo, tenemos religiones no teístas, tenemos religiones cósmicas con ideas distintas sobre la divinidad y contamos con la presencia del laicismo, una fuerza presente en todas las civilizaciones.

Así que en lugar de plantearnos si el monoteísmo puede ser un mínimo común denominador, preguntémonos si el laicismo podría ser la fuerza que crea la convivencia, estando éste realmente presente en todas las culturas, en todas las partes del mundo. Me parece que se debería responder que no. No sólo porque el laicismo, a pesar de toda su presencia, es considerado como una imposición que no se corresponde con la propia cultura, sino también porque el laicismo es una ideología, lo digo no en un sentido negativo, una ideología parcial en un doble sentido: es parcial precisamente porque quiere responder al desafío moral. Se limita a lo externo del ser humano y deja abiertas

todas las cuestiones realmente decisivas para la vida humana, fragmenta a la persona humana y no da las respuestas que pueden alcanzar una cohesión común. Al contrario, debilita de manera decisiva estas fuerzas, y en diversas partes del mundo se ve como ha paralizado las posibilidades de convivencia.

Pensamos en las herencias dejadas por el marxismo en Rusia, pero también debemos pensar en la realidad africana. Aquí Occidente ha llevado su visión del mundo, ha armado a África de manera permanente y ha destruido las *mores maiorum*, o sea, las reglas morales que eran el fundamento de aquellas tribus. Naturalmente antes de la colonización África no era un paraíso. Estaba, hablando en cristiano, marcada por el pecado original, por la violencia, por problemas y por aspectos negativos. Pero había una fuerza fundante, la vida común, la libertad compartida, la definición del ser humano en las diversas tribus. Con el iluminismo europeo esta fuerza moral ha sido destruida. Ahora vemos los efectos de la doble importación de la que hablaba antes.

Veamos la violencia creciente, que comienza a destruir realmente a los pueblos, la destrucción moral, con la epidemia del SIDA que destruye poblaciones enteras, y la responsabilidad de introducir un racionalismo que no responde a ninguna de las cuestiones fundamentales de nuestra vida. Esta doble parcialidad es importante también en el sentido de que la laicidad, representada por *Habermas* y por tantos otros, no se considera realmente como tal la respuesta que da nuestra razón.

*Habermas* contaba que en Teherán un profesor iraní le había sugerido que reflexionara sobre lo siguiente: si acaso su filosofía, el racionalismo, no sería sólo una idea parcial y no expresión universal de la razón. No es verdad que la racionalidad misma sea la respuesta de la razón. Es una expresión que ha crecido sobre un *humus* cultural determinado, una expresión parcial de la razón humana y no simplemente la luz de nuestra razón. Junto con los demás debemos aprender una totalidad de la razón que nos ayude a convivir. En este sentido el fundamentalismo religioso es también una reacción contra la violencia del racionalismo.

Personalmente no estimo la palabra fundamentalismo, porque abarca demasiadas cosas completamente distintas. Pero usémosla, a falta de otra palabra, para definir la afirmación ciega de uno mismo, que se convierte después en violenta y es verdaderamente una gran amenaza para todos nosotros. Pero debemos darnos cuenta que reacciona so pretexto de universalidad, que en realidad no es verificable y defiende otra visión sobre la realidad de la vida.

Se defiende sobre todo contra el cinismo y la arrogancia que pisotea el respeto de lo sagrado y el respeto a las grandes tradiciones morales que han crecido a través de los siglos, que son sagradas para las naciones y que, aunque discutibles, sin embargo garantizan un mínimo de convivencia y debería estar en el diálogo por una convivencia abierta, por abrirse a una comunión y a una definición común de la vida. El monoteísmo como tal no es el común denominador, pero nosotros ¿podemos crear en el laboratorio de nuestra razón una religión capaz de descubrirlo todo?

El laicismo, con mayor razón, tiene mucha menos capacidad de ser una religión universal: es parcial y no responde a los desafíos fundamentales del hombre. Me parece que las grandes culturas religiosas deberían encontrarse en un diálogo intercultural e interreligioso para no perder los tesoros de verdad en el relativismo que los destruye, los

grandes tesoros de la sabiduría que son comunes. Sobre todo me parece importante que [quienes se encuentran] sean personas y comunidades que viven en pureza y con convicción los grandes tesoros de la fe. Por ejemplo la Madre Teresa de Calcuta se ha convertido en una figura intercultural. El Señor ha dicho en una ocasión: *“el que cree en mi se convierte en una fuente de la que se derrama agua viva en los desiertos del mundo”*. Las personas que viven de manera limpia el núcleo fundamental de la religión cristiana, o se atreven quizá a vivir la manera pura su núcleo, son fuentes de vida que ayudan también a los demás a vivir y a andar al núcleo, no de manera abstracta sino con la experiencia de verdad que se verifica en la vida.

### **Ernesto Galli della Loggia.-**

No me arriesgo a entrar en la disquisición sobre el enfrentamiento entre los distintos monoteísmos. Me llama la atención un aspecto que se refiere a la relación política entre unos monoteísmos y otros.

En el mundo actual, sobre todo en Asia y en África, han existido y existen fuertes persecuciones anticristianas. Hay quien ha hecho el cálculo de los mártires cristianos del siglo XX y lo ha designado como el siglo que ha visto el mayor número de cristianos perseguidos y asesinados, no solo por los grandes cataclismos totalitarios que lo han caracterizado, sino también por todo lo que ha sucedido en los últimos decenios, cuando aparentemente las cosas estaban más tranquilas. Más que la condena de estas persecuciones, se siente resonar la invitación a no dramatizar, a no usar nunca la expresión “guerras de religión” o, menos aún, “desencuentro de civilizaciones”, que inmediatamente señalan, si se usa, lo políticamente incorrecto.

No sé si tales expresiones son adecuadas para describir todo lo que sucede en el mundo, pero me afecta el miedo difuso de las palabras. Me da miedo el miedo de las palabras. Porque es el miedo de una cultura política, y pública, que no se atreve ni siquiera a pensar que el mundo puede dirigirse hacia horizontes desagradables. En cambio, los horizontes desagradables existen, las cosas pueden ir mal, nos enseña la historia. El mal existe, los cristianos lo saben, y es una equivocación no llamarlo por su nombre. Es idéntico mecanismo que el que hace transformar el antisemitismo en antisionismo. No se puede decir que los estudiantes de extrema izquierda de Pisa que han impedido al representante de la embajada de Israel hablar son antisemitas, es necesario decir que en el fondo eran “sólo” antisionistas.

He hablado al comienzo sobre el problema de la identidad. Creo que sobre esto existe un problema también para la Iglesia, que ha estado muy decidida a conducir la batalla, después perdida, sobre el reconocimiento de las raíces cristianas de Europa, demostrando que quiere reivindicar la identidad cultural cristiana del continente. Pero a este sacrosanto empeño identitario se une, me parece, la situación del mundo donde la Iglesia se encuentra con otras confesiones y otros monoteísmos, y una fuerte tendencia a separarse de la identidad europea y occidental.

La Iglesia está muy atenta para demostrar que no quiere tener nada que hacer con esa identidad. Lo entiendo. Políticamente [ese mundo] teme quedar prisionero de la religión de occidente y es una preocupación política que evidentemente comprendo. Pero me parece contradictorio reivindicar por un lado una identidad conectada con Europa, por otro lado, en cambio, demostrar la máxima distancia. Existe el problema del

autorreconocimiento de la propia historia, un problema de conocimiento y de autoidentificación. Entre los católicos con los que hablé hay un desconocimiento de la historia de la propia identidad religiosa que para mí es preocupante. Y es verdad que el occidente imperialista y capitalista ha destruido las *mores maiorum* en África, pero la destrucción cultural realizada por el cristianismo no ha favorecido a nadie.

Entendámonos. Soy un laico que no intenta imputar pecados históricos a nadie, menos aún a la Iglesia, pero esta ha sido uno de los mayores vectores de globalización y de modificación de las culturas. Si hoy América del Sur es un continente íntegramente cristiano, es porque las *mores maiorum* de los incas o de los aztecas fueron destrozadas. Creo que la Iglesia puede sacar ventaja de un clima que termina con la excomunión secularizadora y por la atención nueva al hecho religioso que le prestan tantos ambientes laicos, genuinamente convencidos de que la Iglesia y el cristianismo forman parte vitalmente de nuestra cultura. Y que esta cultura se enfrenta en su integridad con un desafío mundial, o se dirige al mismo. Es necesario que la Iglesia, sin buscar santas alianzas, entienda uniones e intercambios y escuche observaciones y críticas que puedan ayudarle a cumplir su oficio, que generalmente ha hecho bastante bien a través de los últimos veinte siglos.

### **Joseph Ratzinger.- [Defensa de la racionalidad]**

Estamos comprometidos en una búsqueda común para entender el enigma hombre y para ayudarlo a vivir en este tiempo, respondiendo a nuestras responsabilidades. La Iglesia sustancialmente no puede reconocerse en la categoría “occidente”. Sería equivocado históricamente, empíricamente, ideológicamente.

Históricamente sabemos que el cristianismo ha nacido en el cruce de Europa, Asia y África, y esto indica también algo de su esencia interna. Ha nacido en un encuentro de culturas como capacidad, posibilidad y reto de una síntesis de culturas y como posibilidad de trascender las culturas en algo que es el ser humano como tal y que precede y trasciende a las culturas. A sus comienzos, la expansión del cristianismo también iba hacia oriente, hacia China, India, Persia, Arabia, y a occidente. Lamentablemente después del nacimiento del Islam gran parte de esta cristiandad oriental desapareció. Pero no del todo, porque existen elementos de estas cristiandades históricas que dan testimonio de su universalidad y también la cristiandad europea se divide en occidental y oriental. Por tanto la extensión de la Iglesia referida a nuestra cultura es muy grande y se concreta en diversas culturas.

Empíricamente no sólo tenemos esta gran herencia histórica, sino que el cristianismo está presente, con minoría de fuerza espiritual reconocida, en todos los continentes. Cada vez más el eje de la cristiandad se orienta hacia los nuevos continentes, hacia África, Asia, América Latina. Europa es también una fuente esencial para el desarrollo del cristianismo, aunque comienza a apartarse precisamente con la discusión de su identidad.

Teológicamente, porque la Iglesia, por su esencia, deberá trascender a las culturas, ser el hecho que no está ligada a una cultura determinada pero ayuda a salir de la prisión de una cultura y a la comunicación entre culturas. Es lo que dicen los Hechos de los Apóstoles sobre el día de Pentecostés, sobre la presencia de todas las culturas conocidas y de todas las lenguas. Es como la carta constitucional que indica cómo deberá ser la

esencia de una Iglesia que habla en todas las lenguas, abraza, une a las culturas y al mismo tiempo respeta las distintas riquezas. No es un comportamiento político dictado por la necesidad de no perder la simpatía por la Iglesia en África, Asia o América Latina, sino que es un comportamiento teológico. La Iglesia no puede reconocerse simplemente como occidente, pero debe siempre de manera nueva trascender su definición occidental y extenderse realmente hacia la universalidad, sobre todo trascendiéndose a sí misma hacia lo divino, que es la única realidad que puede crear una comunicación de las culturas. Es cierto, a veces la Iglesia se comporta de manera política, pero es también justo que lo deje.

Respecto a la destrucción de las culturas precedentes: hay una diferencia sustancial entre la expropiación hecha por la invasión del laicismo en África, donde las *mores maiorum* han sido sustituidas con una racionalidad que no conoce *mores* ni conoce respuestas en este campo y por eso las destruye como irracionales pero no ofrece nuevas respuestas. La visión cristiana al menos ha intentado simplemente no destruir sino asimilar la esencia de las religiones que, según nuestra convicción, estaba esperando una respuesta.

Podemos observar que las culturas africanas estaban y están en espera de una respuesta nueva, así como lo estaban las culturas mediterráneas del tiempo de Cristo. El politeísmo greco-romano no podía sobrevivir, estaba superado, se había hecho irracional, simple tradición sin corazón y sin razón, y esperaba una respuesta que transformase profundamente. Lo mismo ha sucedido a los pueblos africanos, en los siglos XIX y XX. Se esperaba una nueva respuesta que integrase las riquezas en su interior, transformándolas en una nueva apertura que respondiera a la nueva situación histórica. La predicación cristiana ha encontrado en todas aquellas religiones una mística de muerte y resurrección, prefiguración de cuanto enseña la fe cristiana, ideas de iniciación, de sacramentalidad. También en América Latina: pensamos en la imagen de la Virgen de Guadalupe, que es realmente una síntesis intercultural increíble, que nadie podría imaginar.

Así que se han salvado sustancias esenciales, y estos pueblos no habrían aceptado con tanto entusiasmo el mensaje cristiano si no hubieran encontrado en el Dios sufriente una respuesta a cuanto se esperaba, y en la Virgen una respuesta al deseo de una madre. Han existido destrucciones, cierto, pero me atrevo a decir, como católico, que las dos destrucciones han sido distintas.

Último punto: qué es Europa. Está claro el elemento geográfico, pero la geografía sola no crea un continente. En la época greco-romana los límites eran muy distintos, y sólo por la religión y la cultura se ha formado este continente, que no se define como tal sin aquel fundamento que no es sólo una raíz histórica del pasado sino que es fuente y condición de vida, como la raíz para un árbol. Para redefinir lo que es Europa no podemos pararnos en el positivismo, en lo que seamos, en las leyes y en los derechos definidos. Si queremos definir Europa de manera que pueda vivir y contribuir al mundo de hoy y no vivir “contra” los demás, sino que sea una fuente de humanización en el mundo, para sí misma y para los demás seres, tenemos necesidad de redefinir a nuestro continente.

Existen dos cosas que me parece que debemos defender como la gran herencia europea que vive y debe vivir. La primera es la racionalidad, que es un don de Europa al mundo

y es también querida por el cristianismo. Los Padres de la Iglesia han visto la prehistoria de la Iglesia no en las religiones sino en la filosofía. Estaban convencidos de que las “*semina verbi*”, el “*logos spermatikós*” no eran las religiones sino el movimiento de la razón, comenzado con Sócrates, que no se contentaba con la tradición sino que la sobrepasaba para encontrar lo que es verdadero, y encontrarlo con la fuerza de la razón.

Así se abrió la puerta al cristianismo, con la crítica de las tradiciones, la experiencia de la necesidad de salir de la prisión de una tradición que ya no era válida, con este camino lleno de aventuras, este buscar más, buscar con todas las fuerzas de la razón humana la realidad, de dónde venimos y hacia donde debemos ir. Esta crítica de las tradiciones, que abrió la cuestión sobre si el cristianismo fuera la respuesta, era necesaria para abrir las puertas al movimiento cristiano.

La racionalidad es querida por la fe. San Pedro dice en su primera carta: “Estad siempre prontos para dar respuesta razonada sobre vuestra esperanza”. O sea, que vuestra esperanza, que es idéntica a la fe, lleva consigo un logos y este logos puede llegar a ser una *apo-logía*, una respuesta que puede ser comunicada a los demás. No queremos crear un imperio de poder, sino que tenemos algo que es comunicable a lo que va al encuentro una expectativa de nuestra razón. Es comunicable porque pertenece a nuestra naturaleza humana común y hay un deber de comunicar por quien ha encontrado un tesoro de verdad y de amor. La racionalidad era pues postulado y condición del cristianismo y permanece como herencia europea para enfrentarnos, de manera pacífica y positiva, tanto con el Islam como con las grandes religiones asiáticas.

Segundo punto: esta racionalidad se hace peligrosa y destructiva para la criatura humana si se convierte en positivista y reduce los grandes valores de nuestro ser a la subjetividad, y así llega a ser una amputación de la criatura humana. No queremos imponer a nadie una fe que sólo se puede aceptar libremente, pero, como fuerza vivificadora de la racionalidad de Europa, esta fe pertenece a nuestra identidad.

Se ha dicho que no debemos hablar de Dios en la Constitución Europea porque no debemos ofender a los musulmanes y a los fieles de otras religiones. Lo cierto es lo contrario. Lo que ofende a los musulmanes y a los fieles de otras religiones no es hablar de Dios o de nuestras raíces cristianas, pero sobre todo el desprecio de Dios y de lo sagrado, que nos separa de las otras culturas y no crea una posibilidad de encuentro sino que expresa la arrogancia de una razón mermada, reducida, que provoca reacciones fundamentalistas.

Europa, subrayo, debe defender la racionalidad y sobre este punto también nosotros, que somos creyentes, debemos tener un reconocimiento a la aportación de los laicos, del iluminismo, que debe permanecer como una espina en nuestra carne. Pero también los laicos deben aceptar la espina en su carne, o sea, la fuerza fundante de la religión cristiana para Europa, no sólo de ayer sino también de hoy y de mañana.