

## CONSTITUCIÓN EUROPEA Y RAÍCES CRISTIANAS DE EUROPA

Diego Poole  
*Profesor Titular de Universidad*  
*Universidad Rey Juan Carlos de Madrid*

In this in-depth Book Review Article, Professor Poole examines the Proceedings of the 2004 Edition of the Multi-disciplinary Conference “Católicos en la Vida Pública” (Catholics in the Public Square), sponsored and organized by Universidad San Pablo CEU. The 2004 Edition leif motiv was the religious roots of Europe. The Conference analysed interrelated topics: European Identity and Religion, History, the influence of ideological relativism in European thought, Christianity contribution to European makeup, Secularization, the European entwined of Culture and Religion, Education and Religion, Bioethics, etc.

Keywords: Religion, Europe, Politics, Church & State, Freedom of Religion.

En este artículo se analiza de forma exhaustiva y orgánica las Actas del Congreso “Católicos y Vida Pública”, organizado por la Universidad San Pablo CEU que, en su edición del año 2004, llevó por título “Europa, sé tú misma”. En el congreso pluridisciplinar se analizaron diversos temas: la identidad europea y la religión, Europa y su historia religiosa, el relativismo moral e ideológico, la contribución del cristianismo a la conformación de Europa, la unión entre Cultura y religión en Europa, secularización, educación, bioética, etc.

Palabras clave: Europa, Ciencia Política, Laicismo, Estado y Religión.

La Fundación Universitaria San Pablo-CEU viene desde hace siete años organizando un Congreso anual sobre el tema general “Católicos y Vida Pública”. El correspondiente al año 2004 tuvo como título específico el tema “Europa, sé tú misma”, y sus actas han aparecido publicadas bajo ese mismo título en dos volúmenes que recogen las casi cien ponencias en las que el Congreso se articuló.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> AAVV, Europa, sé tú misma, Actas del VI Congreso «Católicos y Vida Pública» organizado por la Fundación Universitaria San Pablo CEU, 2 vol., editado por la misma fundación y publicado en 2005. Vol I: 1228 pp, Vol II: 1133 pp

La trascendencia del tema se evidencia por sí misma. Al intentar redactar una Constitución para Europa, han entrado en juego ideologías y actitudes políticas y culturales que suponen una toma de postura frente a los interrogantes de qué es lo que se entiende por Europa, dentro de qué coordenadas se la quiere enmarcar, y cuáles son las razones de su identidad. Entre éstas últimas, se han puesto en evidencia sus raíces cristianas, y se ha debatido -y se sigue debatiendo- en qué medida han de ser reconocidas y mantenidas; lo mismo, y en estrecha relación con tales raíces, puede decirse de la libertad, conquista del pensamiento moderno que entronca con la cuestión de los derechos fundamentales de la persona humana, muy singularmente con las libertades de pensamiento y religiosa.

En efecto, la idea de Europa aparece inseparablemente unida a la idea de libertad. Tal actitud de fondo sirve de punto de partida a los organizadores del mencionado Congreso, que expresamente hacen notar, en el texto inserto en la contracubierta del volumen I de sus Actas, que “Europa es el espacio de la libertad; por eso polémicamente contra ella, como la historia pone de manifiesto, se alza la religión de la sumisión, la religión del Dios que no se hace hombre, que no asume la humanidad del hombre, sino que se impone a ella en virtud de una distancia infinita que se toma por insalvable. No comprender esto sería no comprender lo más específico del ser de Europa”. Y se añade en el volumen II: “Europa vive de un encuentro entre la fe y la razón que ha sido, y es, inseparable de sí misma”; a lo que ha de añadirse que un rasgo definitivo de la civilización europea “consistiría precisamente en que, al identificarse con valores universales, su gusto por la razón y la libertad, no cabe que pueda encerrarse en ella misma, porque lo propio de Europa es hallarse constitutivamente abierta al mundo”.

Estos presupuestos sirven de punto de partida al análisis que el Congreso “Europa, sé tú misma” llevó a cabo sobre los múltiples aspectos que la cuestión de fondo encierra: la identidad de Europa y los intentos de destruirla o de salvarla, que en torno a la presente nueva situación del continente europeo se vienen dando, y que encontraron un específico campo de colisión en torno a la elaboración de la pretendida Constitución europea.

A efectos de llevar a cabo esa profunda revisión crítica del problema, el Congreso que vamos a someter a estudio se articuló en cinco grandes temas: el primero, la “Memoria de Europa”, introducido a través de una conferencia del historiador Luis Suárez Fernández sobre “Las raíces profundas de la europeidad”; el segundo, bajo el epígrafe “Europa: laicidad y libertad”, se ocupó de “Laicidad, libertad religiosa y escuela pública” y de “La cultura de la vida”; el tercero trató de “Europa y su misión en el mundo”; el cuarto, de “Europa, comunidad de valores y orden jurídico”; el quinto incluyó una conferencia de

Rocco Buttiglione sobre “Esperanza y futuro de Europa”, y se ocupó de “Los constructores de la nueva Europa”, “La Familia en Europa: testigos del mañana” y “La Iglesia en Europa”.

Muchos de estos temas desbordan el área de lo jurídico y de lo religioso, otros entran de lleno en tal campo. Para un filósofo del Derecho, escribiendo para un Anuario de Derecho Eclesiástico del Estado -la parcela del quehacer jurídico que el maestro Ruffini definió como el espacio de la “*legislatio libertatis*”- son sin duda muchas las cuestiones de sumo interés que en este contexto se agitan, y que merecen una atención particularizada, analítica, y orientada a descubrir cuál es el papel de la libertad de fe y de la tradición religiosa en las horas presente y futura del continente europeo.

A tal efecto, y subdividiendo nuestro estudio a tenor de la temática que el Congreso fue desarrollando, y tratando sucesivamente cada aspecto del tema general a través del análisis de las sucesivas ponencias que se ocupan de las cuestiones que dan título a estas páginas, trataremos de ofrecer una visión de conjunto y de detalle de la aportación del VI Congreso “Católicos y Vida Pública” al conocimiento y comprensión de la gran base doctrinal cristiana en que se apoya la existencia y la personalidad de Europa.

## QUÉ ES EUROPA

Europa es un crisol de culturas transidas, a lo largo de los siglos, por el mensaje cristiano. Esta visión es prácticamente unánime en todos los participantes en el Congreso que ahora analizamos. Europa no puede identificarse ni con un solo pueblo, ni con una sola etnia o raza. La unidad de Europa, en palabras de Mons. Monteiro de Castro, «está constituida por el encuentro de todos estos pueblos nórdicos, orientales y mediterráneos entre sí, y de todos ellos con el cristianismo». (I, 26).

Parece que muchos de los actuales responsables políticos de la Unión Europea se resisten a aceptar una realidad tan obvia. El profesor Luis Suárez nos advierte de que esta monumental miopía puede tener consecuencias gravísimas (I, 36). Los políticos que actualmente gobiernan la Unión Europea están evitando plantearse la cuestión decisiva: ¿existe una identidad que responda al nombre de Europa? Y si la hay, pregunta Suárez, ¿estamos autorizados a reconocer la existencia de una “europeidad”?

La etimología del término “Europa” coincide con la realidad histórica de su origen, que se remonta más allá de la Helade, pero es asumida por ésta: en el mito griego, Europa es la hija de Cadmos, rey de Tiro, raptada por Zeus, que se transformó en toro para llevarla a Creta y esconderla en el laberinto. Pero, la importancia de aclarar la identidad europea no es una mera cuestión

académica, sino condición de la misma supervivencia de Europa como comunidad, porque las comunidades humanas se mantienen unidas por el común asentimiento a un orden de valores que se reconocen como indiscutibles. Este reconocimiento de una comunidad de valores no es sólo una exigencia de unidad, sino también una verdad histórica a la que no podemos renunciar. Y no podemos sencillamente porque si lo hacemos, no nos conoceríamos a nosotros mismos. Al final del segundo volumen Rocco Buttiglione compara la situación de una cultura con la de un hijo que crece y se forma dialogando con sus padres, que le guste o no, son los que tiene, y aunque no los reconozca como tales, no puede inventarse otros, porque sencillamente no tiene otros. Según esta metáfora los progenitores de la cultura europea serían Sócrates y Jesucristo. «Cualquiera que se muestre indiferente a este diálogo puede ser una persona excelente -dice Buttiglione-, pero no es un europeo. Asimismo, una Europa que no tiene el coraje de confrontarse con estas raíces, no es que deje de ser la que es, sino que es como una persona que rompe totalmente con su familia. No pueden atribuírsele otro padre y otra madre, ni se convierte en otra persona: es sencillamente la misma, pero vive en la superficie y no llega a profundizar en su auténtica identidad». (II, p.781)

A lo largo de la obra se repite de una manera o de otra que Europa tiene fundamentalmente una triple raíz: la filosofía griega, el derecho romano y el cristianismo. Luis Suárez nos dice que el patrimonio heredado está formado por tres elementos fáciles de identificar: «el antropocentrismo que proporcionarían los helenos, la jurisprudencia romana que inspiraba todos los nuevos derechos, y el sentido de la trascendencia que, por su herencia judía, proporcionaban los cristianos. Sobre ellos se construyó la cultura medieval europea de cuya herencia, nos guste o no, todavía vivimos». Especialmente sugerente es la presentación sobre esta triple raíz nos hace Pablo Sánchez Garrido (I, pp. 153 y ss), bajo el título *Logos, Ius, Caritas* como síntesis de la cultura europea, porque estos términos recogen las principales aportaciones de la cultura griega, romana y cristiana: la Razón, el Derecho y el Amor Universal, respectivamente.

La idea de *logos* significa que la realidad es inteligible, que tiene una lógica, un sentido que es asequible al entendimiento humano. El mundo ya no se ve como un caos, plagado de fuerzas ciegas que confluyen por azar en lo que vemos. Es mundo se presenta ante el pensamiento griego como un *cosmos*, que en cierta manera es asequible al entendimiento humano. Es más, en su conocimiento reside la dignidad específica del ser humano. Sánchez Garrido subraya que el *logos* filosófico es un factor clave a la hora de explicar el progreso o el retroceso cultural de los pueblos. Esto se ve de forma clarísima en el retroceso experimentado por la cultura islámica a partir del S. XII, cuando se prohíbe a

sí misma el filosofar, para evitar conflictos entre razón y fe. Precisamente en este momento el Oriente islámico pasa de ser un motor cultural y un modelo de avance cultural en ciencia, arte y filosofía, a quedarse estancado, cuando no a involucionar. Este estancamiento cultural, en contraste con el desarrollo intelectual de la cristiandad, es calificad por Sánchez Garrido como el modelo “algazeliiano”, porque fue precisamente Algazel (1058-1111), uno de los más influyentes filósofos y reformadores del Islam, quien propuso, como modo de salvaguardar la fe contra los ataques de la razón, *La destrucción de la filosofía*, título, precisamente, de una de sus obras. Es verdad que el aristotélico Averroes contesta a esta obra con otra titulada *La destrucción de la destrucción de la filosofía*; pero el modelo que triunfó culturalmente en el mundo islámico fue y es el de Algazel. Precisamente en el momento en que el Islam se detiene culturalmente, se produce el gran avance filosófico y cultural del Occidente cristiano por impulso de las universidades medievales, con autores de la talla de Alberto Magno o de Tomás de Aquino, que realizan una magnífica labor de conciliación entre fe y razón.

La contribución del profesor polaco Stanislaw Grygiel evoca esta triple raíz, diciéndonos que la andadura de Europa comenzó «en Grecia, fue orientada por la profecía judía, y encontró su cumplimiento en la Cruz plantada en la tierra del Gólgota. Europa se revela en toda la belleza de su identidad sólo en el encuentro del deseo griego de la verdad, sin el cual la libertad puede ser sólo arbitrio, y de la Persona anunciada por la profecía judía: la Persona en la que la Verdad es Amor y el Amor que –en palabras de Dante– “mueve el sol y las estrellas” es la Verdad» (II, p. 1119). Europa está vivificada en su historia por el espíritu cristiano hasta tal punto que, con palabras de Juan Pablo II, podemos decir que «el rostro espiritual de Europa se formó gracias a los esfuerzos de los grandes misioneros, y gracias al testimonio de los mártires. Se formó en los templos que se construyeron con gran abnegación, en los centros de vida contemplativa, en el mensaje humanístico de las universidades. [...] ¡Qué pobre se hubiera quedado la cultura europea si le hubiera faltado la inspiración cristiana!» [Discurso de Juan Pablo II en el Parlamento polaco, Varsovia, 11 de junio 1999]. El profesor Grygiel, de quien tomo esta cita del Papa, añade: «Basta con escuchar cómo suenan vacías en la versión “iluminada” palabras como hombre, persona, libertad, igualdad y hermandad, para convencerse de que sin el Padre no significan nada, ya que pueden significar todo».

#### ALGUNOS APUNTES HISTÓRICOS

El cliché de una Europa que desde el siglo XVI no ha parado de secularizarse es desmentido en diversos apuntes históricos que jalonan esta obra.

Rocco Buttiglione, por ejemplo, hace especial hincapié en este punto. De esta visión falsa, según Buttiglione, son también responsables los católicos que siempre idealizan un pasado que suponen más cristiano que el presente. Basta por ejemplo con preguntarse si los años treinta, los años del comunismo, del fascismo o del nacionalsocialismo eran más cristianos que los años presentes. También el mismo Rafael Navarro Valls nos anima a echar una mirada a América, de norte a sur, o a África, para darnos cuenta de que no es verdad que estemos en un proceso de secularización progresiva. Sobre esto volveremos un poco más adelante.

De los estudios históricos que jalonan esta voluminosa obra, destaca sin duda el del profesor Suárez, *Las raíces profundas de la Europeidad*. Suárez explica que en las monarquías absolutas, nacidas tras la paz de Westfalia en 1648, se encuentra una de las causas de la mentalidad laicista todavía presente en algunos gobiernos europeos. Suárez explica cómo hasta sobre los mismos católicos terminó imponiéndose la visión del cardenal Richelieu, que pensaba que los deseos de la Monarquía francesa debían estar por encima de cualquier otra consideración. Cuando en 1648 se negociaron en Westfalia las paces que consagraban la división definitiva de Europa, se renunció al reconocimiento de la estructura moral que había significado hasta entonces la Iglesia. Desde este momento se confió al Estado la plenitud de poderes -el paradigma de esta visión fue el Leviatán de Hobbes-. Suárez evoca con cierta ironía el hecho de que Moratinos y Zapatero firmasen la supuesta nueva Constitución europea bajo la sombra de la estatua barroca de Inocencio X, porque precisamente había sido este Papa quien había condenado la paz de Westfalia en un documento titulado «Celo de la Casa de Dios». De este modo, mientras en Westfalia se consagraba el principio del absolutismo estatal, el Pontífice recordaba que sin un reconocimiento del orden moral, nada, ni siquiera la naturaleza, se hallaba a salvo. Lo que sucedió todos los sabemos: terminó imponiéndose la razón de Estado que pretendió someter a sus dictados hasta a la misma Iglesia (piénsese por ejemplo en los capítulos del galicanismo). Y tras Westfalia no hubo paz, sino guerra. Ni tampoco unidad religiosa fuera del catolicismo. Y los territorios dominados fuera de Europa comenzaron a ser tratados como colonias para la explotación y no como comunidades que debían ser europeizadas.

Después de la paz de Westfalia vino la Ilustración, un periodo al que este Congreso le dedica una especial atención, y con razón, porque con él se forjó una nueva visión de Europa que pretendía dar la espalda al cristianismo. La ilustración no se entiende sin la previa escisión entre el norte de la Reforma y el sur de la Contrarreforma, porque una vez perdida la tutela que a nivel político suponía la idea de imperio y a nivel religioso la Iglesia universal, los europeos tuvieron que buscar otros asideros para fundamentar sus valores.

Esta nueva tarea de fundamentar valores que asume la ilustración no dio lugar a un sistema, a pesar de las tendencias racionalistas. El profesor Grimaldi, catedrático en la Sorbona, nos dice que «la Ilustración no es una doctrina, y aun menos, un sistema. No podríamos encontrar en ella ninguna coherencia especulativa. Sólo puede definirse pues de manera negativa, por su oposición a una situación política que rechaza». (I, p.333). Con la Ilustración por todas partes se denunciaba el fanatismo de las Iglesias y el capricho de los reyes como las causas de las divisiones dentro de la sociedad, de las luchas, de las persecuciones, de las opresiones y de las guerras. En contraste con todo ello la Ilustración se presentaba como la nueva redención, como la fuerza unificadora de todo lo que habían dividido y desgarrado el absolutismo y el supuesto oscurantismo religioso. Si con la ciencia y la técnica se pretendía reconciliar al hombre con la naturaleza, desterrando completamente la religiosidad como consuelo de necios, mediante la racionalidad política se pensaba reconciliar y unir a todos los hombres de todas las naciones. En definitiva, el proyecto ilustrado se experimentaba como una inmensa empresa unificadora que devolvería la paz y la concordia al género humano. Grimaldi resume las pretensiones de la Ilustración en una triple fe: la fe en la ciencia, la fe en el progreso y la fe en la unidad del género humano (en su universalidad). A lo largo de su contribución Grimaldi muestra cómo estas tres esperanzas fueron defraudadas hasta suscitar una ideología sin ideas, y principalmente sin esperanzas, que se ha venido a llamar “posmodernidad”.

También es verdad que no todos los autores coinciden en este diagnóstico tan negativo de la Ilustración, porque, por ejemplo, el profesor Arana nos dice que no hay una sola ilustración, la anticristiana, sino muchas, unas válidas y otras no. Y algo semejante nos dice el profesor Sánchez Cámara. Para éste último lo que ha pasado es que se han corrompido principios ilustrados que en sí mismos eran válidos. Respecto a la consideración de que hubo varios proyectos ilustrados que eran verdaderos y valiosos, Arana nos remite a la lista de los investigadores y estudiosos que lideraron el progreso científico en los tres últimos siglos, que eran en su mayoría devotos sinceros, que no quisieron saber nada de las nuevas pasiones “iluminadas” y antirreligiosas. En cambio, para Sánchez Cámara lo que se produjo fue un desvío, o un extravío, en la senda de la modernidad, que sintetiza con una serie de pares de conceptos donde uno es el ideal razonable y el otro su corrupción práctica. Por ejemplo, la autonomía moral de la persona, por un lado, y, como corrupción de ella, el puro arbitrio o la soberanía moral absoluta de la persona; el valor de la dignidad humana, y la reducción del hombre a cosa; la igualdad como valor, y el igualitarismo intelectual y moral; el objetivismo moral y el subjetivismo; la idea de tolerancia, y la corrupción de esa idea cuando se desvincula de la verdad; la idea de libertad

religiosa y la tendencia a la privatización laicista de la religión; la democracia como forma política, y su corrupción, que pretende erigirla en criterio de verdad moral y hasta religiosa. Para Sánchez Cámara el agotamiento de la modernidad no entrañaría el fracaso del ideal ilustrado (o al menos de alguna de sus versiones), sino sólo la necesidad de su reforma. En definitiva, él piensa que no existe incongruencia o incompatibilidad entre la Ilustración, bien entendida, y la religiosidad, e incluso el misticismo.

Los autores coinciden en su diagnóstico negativo sobre la posmodernidad. Quizá el profesor francés Grimaldi es quien carga más las tintas. «Cuando Aleksander Solzhenitsyn pregonó al mundo entero que el gran imperio ilustrado era un inmenso *gulag*, y cuando cayó el muro de Berlín, incluso los más comprometidos y más ciegos de los intelectuales ilustrados se dieron cuenta de que el cumplimiento de la Ilustración desde la Revolución francesa hasta la Revolución rusa no había sido más que un delirio racional». «La posmodernidad es la resaca que siguió este despertar. Se expresó por el rechazo de todo lo que había antes venerado. Por algún repentino vuelco, se aficionó a las energías de la libido para huir las obligaciones de la razón. A la esperanza embriagadora de la Jerusalén terrenal ha sucedido un tiempo donde no se espera nada. A la concepción de un tiempo profético luchando por su destino se substituyó el puro goce del instante sin antes ni después. A la continuidad del esfuerzo le ha substituido la discontinuidad de las improvisaciones. Al tiempo de la obra le ha substituido el instante de un arreglo o de alguna efímera instalación. A la exigencia apremiante del sentido le ha substituido la espontaneidad desordenada del sinsentido. A la primacía de los intereses de la sociedad le han substituido las exigencias anárquicas de los intereses individuales. Al valor de la entrega y del sacrificio le ha substituido el valor del placer». (vol. I, p. 337). Sorprende —dicho sea de paso— que un autor francés haya retratado tan bien el posmodernismo del actual gobierno de España.

¿Cuándo comienza exactamente la posmodernidad? El profesor Arana piensa que con la Primera Guerra Mundial, porque considera este evento mucho más significativo que la explosión de la primera bomba atómica o la llegada del hombre a la Luna, porque fue entonces cuando se rompió el consenso mayoritario en torno a la puesta en práctica del proyecto ilustrado. Desde entonces somos postmodernos. Y ser posmoderno equivale a estar anegado por la desesperación, porque ya no se espera nada. Desesperanza o frustración, para el caso es lo mismo: es el estado en que actualmente se encuentra instalada la intelectualidad europea desde que salió de la modernidad.

## RELATIVISMO

Otro tema que se trata con frecuencia en las diversas comunicaciones es el del relativismo sobre el que pretende justificarse la democracia. Hoy en día una parte importante de la izquierda europea propone una nueva religión civil, que prohíbe tener, o al menos exhibir públicamente, convicciones éticas fuertes. Ser moderado, según esta visión, equivale a no tener unos fines muy claros, ni conocimientos ciertos. El relativismo se presenta como alternativa al cristianismo diciendo que éste es fuente de crispación y de intolerancia. Pero lo cierto es que mientras estos nuevos relativistas predicán una celestial “alianza de civilizaciones” echándose en brazos del Islam, pisotean y se mofan del cristiano. El hecho es que nuestra democracia no se sostiene si no es gracias a la idea cristiana de libertad, que se funda en la dignidad, real y objetiva, de la persona. A nadie se le puede imponer una creencia o una moral contra su libertad, porque se respeta su dignidad y su derecho a equivocarse. El respeto a la persona humana y a sus derechos es la base de una democracia auténtica, y no el relativismo cultural. Buttiglione nos recuerda que ya el mismo Platón en *La República* explica cómo las democracias mueren de relativismo ético (por culpa de los sofistas, que eran los relativistas de entonces), porque cuando no hay distinción entre el bien y el mal, el político puede hacer de todo.

Entre los muchos argumentos contra el relativismo que se podrían destilar de todos estos trabajos, hay uno que referimos por la gracia que tiene y por la verdad que encierra. En la comunicación de Patricia y Ricardo Santos, al tratar los argumentos a favor del aborto, dicen: «algunos defensores del aborto responden a los argumentos pro-vida con eslóganes llamativos como: “Si no te gusta el aborto, no lo practiques”, o “El aborto está en contra de mis creencias, pero nunca impondría mis creencias a otros”. Sin embargo, para una persona pro-vida, esto es como decirle a un abolicionista: “Si no te gusta la esclavitud, no tengas un esclavo”, o decir: “Si no te gusta el holocausto, no mates a un judío”. (II, p. 1019).

## APORTACIÓN DEL CRISTIANISMO A EUROPA

Son muchos los trabajos de este Congreso que refieren las aportaciones del cristianismo al progreso de la cultura occidental. La más importante es la idea de persona, la igual dignidad de todos los hombres. La cultura europea, gracias al cristianismo, es la primera de las formas culturales que consiguió demoler primero la servidumbre y después la esclavitud. En este sentido, escribe el profesor Suárez, «Europa tenía que superar ante todo las limitaciones que habían significado tanto la polis griega como la *urbs* romana, que sólo recono-

cían derechos en este sentido a una parte de sus moradores, los nacidos como ciudadanos. Roma había ampliado el cupo, pero aún subsistían las barreras que marcaban diferencias en la condición. Pero ahora el cristianismo aportaba un valor supremo y distinto: todos los seres humanos, criaturas que portan imagen y semejanza de Dios, son ante él iguales. Se necesitaron muchos siglos para salvar obstáculos, pero los resultados están bien a la vista: es la europea la primera de las formas culturales que consiguió demoler primero la servidumbre y después la esclavitud, que se consideraban inherentes a la propia naturaleza humana». (I, p.38). Esa consagración a la defensa de la dignidad humana –anota López Quintás– inspiró uno de los movimientos intelectuales más lúcidos y mejor articulados de reivindicación de los derechos humanos que ha habido nunca: la Doctrina Social de la Iglesia. En varias ocasiones, en la lectura de estas Actas, nos hemos encontrado con referencias al reconocimiento de esta verdad por Norberto Bobbio, que no se ha caracterizado precisamente por ser un ferviente cristiano. Para este autor el origen del reconocimiento de una serie de derechos morales y políticos inalienables en toda persona «tuvo comienzo en Occidente gracias a la concepción cristiana de la vida según la cual todos los hombres son hermanos en tanto que son hijos de Dios». (*L'età dei diritti*, Turín, Einaudi, 1990, p. 57)

Otro tema es el de la igualdad de la mujer. En contra de lo que pregonan los tardo ilustrados, la reivindicación de la importancia de la mujer y su igualdad con el varón, es un logro del cristianismo. En este sentido escribe el profesor López Quintás: «La doctrina cristiana de la igualdad de todos los seres humanos, hermanados por la unión a un mismo Padre, contribuyó decisivamente a dignificar la figura de la mujer. Basta confrontar el trato que recibe la mujer en los países no cristianos y en los cristianos -por secularizados que estén- para descubrir la preocupación básica del cristianismo por los derechos humanos» (I, p.119). También se trata en diversas ponencias el tema de la incorporación de la mujer al trabajo, y la conciliación con la vida laboral. Se destaca la paradójica situación a la que hemos llegado, al dificultar a la mujer su derecho a ser madre y a cuidar ella misma de sus hijos. En este sentido la intervención de Buttiglione hace hincapié en que una cosa es dar todas las facilidades para que la mujer se incorpore al trabajo en pie de igualdad que el varón, y que el varón asuma también la parte de responsabilidad que le toca en el hogar, pero otra distinta es considerar a las personas, principalmente a las mujeres, que optan por dedicarse profesionalmente a su hogar, como si fueran personas de segunda categoría o ciudadanas de segunda clase. Parece que hoy en algunos ambientes hay que pedir perdón por tener varios hijos.

Especial interés tiene para un jurista la consideración acerca de la ley y del poder político introducida por el cristianismo. «Desde la época isidoriana

—nos explica Luis Suárez— la ley no es la voluntad del que manda, sino la costumbre consolidada de cada nación, acomodada a los usos de cada territorio en que aquella se había asentado, enriqueciéndola con el recurso al Derecho romano, que se consideraba disciplina fundamental para cualquier jurista. Pero por encima de ella se impone la ley de Dios, que es una revelación acerca del orden que debe reinar en la Naturaleza». Las monarquías visigodas recién convertidas al cristianismo son como el embrión del que nace la primera forma de Estado. «Se trata de una aportación decisiva: a los reyes, y en definitiva a cuantos ejercen poder, corresponde el “deber” y no el “derecho” de reinar; su legitimidad de origen se refiere a las circunstancias correctas que les permiten acceder al trono, pero tienen que ceder el paso a la legitimidad de ejercicio. Se trata de una herencia isidoriana, que el Concilio de Toledo expresó mediante a frase latina *rex eris si recte facias, si non facias non eris*. Y esta doctrina fue sostenida y desarrollada durante siglos. Se pusieron entonces los cimientos para construir el nuevo edificio político que caracteriza a la europeidad. Se dijo entonces que la ley no es la voluntad del que manda, sino la costumbre consolidada de cada nación, acomodada a los usos de cada territorio en que aquella se había asentado, enriqueciéndola con el recurso al Derecho romano, que se consideraba disciplina fundamental para cualquier jurista. A esa costumbre se hallaba también sujeto el rey, que juraba cumplirla. Pero por encima de ella se impone la ley de Dios, que es una revelación acerca del orden que debe reinar en la Naturaleza. Cada vez que hemos olvidado estos principios, la misma Naturaleza se ha encargado de pasarnos la cuenta. Los terribles holocaustos que acompañan al siglo XX nos ofrecen una lección contundente. Los historiadores coincidimos en considerarlo el más cruel de la Historia». (I, p. 39)

El profesor Suárez desbarata la tesis sostenida por los revolucionarios franceses, y luego por la historiografía marxista y filomarxista, de que la lucha contra las estructuras feudales fue una lucha por la igualdad y la dignidad de los trabajadores, y que el “pactismo” y la igualdad nacieron con la Gran Revolución. Nada más falso. Señor y vasallo se relacionaban por medio de un juramento de recíproca fidelidad, un juramento que les obligaba porque sólo las personas libres pueden jurar válidamente. De modo que el ingreso en el vasallaje significaba el reconocimiento del status de libertad. Poco a poco el vasallaje se ampliaba convirtiéndose en un modo de relación en que podían entrar comunidades completas como eran las villas o ciudades que realizaban un verdadero “contrato social”.

«Un día llegó —escribe Luis Suárez— en que, en Inglaterra, el año 1215 se impuso al monarca un juramento global, capaz de abarcar a todo el reino y sus estructuras sociales. A este documento se llamó Carta Magna para diferenciarla de las privadas que regulaban la administración de los feudos. Y se la con-

sideró como garantía de libertades, al tiempo que era fuente de consolidación para la propia estructura política. Todavía hoy, cuando pretendemos hacer el elogio de las Constituciones modernas, declarándolas fundamento de libertad, las llamamos Carta Magna sin apercibirnos de que estamos empleando términos que, en el subconsciente marxista, deberían acomodarse a lo contrario, es decir, relaciones feudales. El vasallaje fue, de hecho, generador de libertades. Así lo entendió el que compuso el *Cantar de Mío Cid*: “Dios, que buen vasallo si hubiera buen señor”.

»Nacieron así, al generalizarse los usos y costumbres, esos embriones de Estados que definimos bajo el nombre de Monarquías. Se trata de instituciones típicamente europeas. A veces nos confundimos porque atribuimos el título a aquellas formas políticas que reconocen la existencia de un soberano personal, pero se trata de otra cosa completamente distinta. Pues las Monarquías se apoyan en un principio, aunque varíen las formas de aplicación: entre rey y reino existe una especie de pacto o relación contractual, que permite que a veces se identifiquen los términos de naturales, súbditos y vasallos. Las cláusulas de ese contrato se encuentran contenidas en las leyes consuetudinarias que el rey recibe y jura, a las cuales se incorporan después aquellas otras que las nuevas coyunturas obligan a promulgar. En Cataluña se empleó un término muy gráfico cuando se habló de «pactisme». Y es lo que Guillem de Vinatea dijo una vez al rey Pedro IV de Aragón: “Cada uno de nos somos tanto como vos y todos juntos mucho más que vos”.

»Estas circunstancias conducían a otra condición: por encima de las diferencias de fortuna, linaje, sabiduría o funciones, que eran muy fuertes, subsistía aquella condición esencial en el Cristianismo: en definitiva, ante Dios, último ratio, todos los europeos eran iguales y estaban sometidos a su juicio, en el fin de sus días, tanto más riguroso cuanto mejores fueran las condiciones en que pudo desarrollar su existencia. Algunas obras literarias, como las distintas versiones de la Danza de la Muerte o las Coplas de Jorge Manrique, lo explicaban con absoluta claridad: *Allegados son iguales los que viven por sus manos y los ricos*. Esa igualdad que ni siquiera la dureza radical de la existencia humana conseguía romper del todo, se traducían precisamente en el hecho de que, frente al rey, el reino pudiera exigirle el cumplimiento del deber. *Las juras eran tan fuertes que al buen rey ponen espanto*, dice el juglar del romance». (I, p.41)

Otro de los logros del cristianismo fue la distinción entre autoridad y poder. No en el sentido romano de *auctoritas* y *potestas*, siendo la primera reconocimiento y prestigio, y la segunda poder efectivo, sino en el sentido de que la autoridad es la ley porque nos vincula en un bien común, y por lo tanto la ley es algo bueno; y el poder, en cambio, es la fuerza que se impone contra quienes no cumplen la ley, por lo que supone siempre una cierta violencia. Si

todos los miembros de la comunidad cumplieran sus deberes, bastaría con ella para asegurar el gobierno. De aquí se derivaba una importante consecuencia: la autoridad es buena en sí misma, y el poder no es otra cosa que un mal menor necesario; y cuanto menos haya que recurrir a él, es porque los pueblos son mejores. Si bien esta era la doctrina, la práctica no fue tan así.

En varias ponencias se denuncia también el creciente reconocimiento de derechos subjetivos, sin el correspondiente reconocimiento de obligaciones correlativas. En esta línea son muy esclarecedoras las contribuciones del profesor Ollero y del magistrado José Gabaldón. De este último nos ha llamado la atención la lista de nuevos derechos y la crítica que hace de los mismos. Por ejemplo, la referencia al nuevo derecho calificado por él como “La libertad al revés”, que define como “la prohibición de la facultad de obligarse *en serio*”. La comunicación de Ollero es especialmente interesante por su actualidad y por la crítica implacable que hace de la concepción del derecho como deseo amparado por el consenso social. Pone el caso de el “matrimonio gay”. Si el derecho es algo positivo, habría que instruir a todos para que todos pudieran gozar de él, porque no sería concebible una especie de «derechos reservados», que no se pudieran enseñar a los niños. Pero, entonces, Ollero se pregunta, aunque con otras palabras, si podremos considerar como “corrupción de menores” la inducción a las prácticas homosexuales a los niños que ya van teniendo un poco más de cuerpecito. Nadie podría decir que les estaríamos corrompiendo, porque –se pregunta Ollero– ¿cómo es posible corromper a alguien adiestrándolo en el ejercicio de un derecho?, ¿qué mal ejemplo puede dar a un tercero quien hace uso de su derecho? En el caso del “matrimonio gay” no es sólo que estemos otorgando un reconocimiento a una situación que de por sí no merecería más que cualquier otro hecho social, como puede ser una comunidad de bienes, sino que estamos desvirtuando una institución milenaria como es el matrimonio, valorada éticamente en sumo grado, al incluir en ella cosas que no tienen nada que ver con ella. El problema está en que cuando se introduce moneda falsa, se devalúa la verdadera. ¿Por qué no se creó una nueva institución con otro nombre, en lugar de adulterar una tan importante y tan literalmente vital como es el matrimonio? La respuesta no puede ser otra que la intención de cargarse el matrimonio. En esta línea y con otras palabras se mueve la ponencia de Andrés Ollero y la de otros tantos que abordan el tema de la familia y del matrimonio.

Las ponencias de carácter más científico subrayan la aportación básica del cristianismo que asume la idea griega según la cual el mundo tiene una *ratio* y es, por eso, inteligible. A la noción estoica de *logos*, el cristianismo añade la de Creación, por la cual no sólo podemos conocer el orden, sino también por él, algo de su Hacedor. Esta visión del mundo como un todo ordenado por un Or-

denador, es el presupuesto del avance de la ciencia, y también de la ciencia en sentido moderno, porque un mundo ordenado es un mundo sometido a leyes, y por eso expresable en lenguaje matemático. Basta recordar la figura señera de Johannes Kepler, que según M. Planck se mantuvo fiel a la investigación científica, a pesar de mil avatares, «merced a su fe profunda en existencia de un plan definido detrás de la creación entera». En este sentido escribe López Quintás: «Por una serie de malentendidos -que conviene superar de una vez por todas-, se dio a menudo por hecho que la Ciencia Moderna se gestó y desarrolló de espaldas o incluso en oposición al espíritu religioso y, en concreto, a las directrices de la Iglesia cristiana» (I, p. 120)

A esta visión positiva de la ciencia, hay que añadir la labor del cristianismo en la conservación y extensión del saber por todo el mundo: ¿quién más que la Iglesia católica ha fundado universidades, colegios, institutos, centros de capacitación profesional..? Decir que la Iglesia fue una rémora para el desarrollo intelectual y científico es una falsedad de tamaño mayúsculo. Para empezar, como subraya López Quintás, los misioneros, por ejemplo, no sólo llevaron el evangelio a América, sino también el canto, la arquitectura, las letras, el riguroso saber universitario, el cultivo de la agricultura... Los misioneros fueron los primeros que se preocuparon por estudiar las lenguas indígenas y elevarlas a creaciones artísticas y musicales en su propia lengua que los indígenas no habían logrado (piénsese por ejemplo en la música guaraní, o el arte colonial cuzqueño). Piénsese también en la gigantesca labor de los misioneros jesuitas en las Estancias de Argentina, Paraguay y sur de Brasil. Recuérdese la labor intelectual de los religiosos de la Escuela de Salamanca, que bajo la dirección del P. Francisco de Vitoria, «realizaron una esforzada y original labor de revisión de la conquista desde el punto de vista moral y jurídico. Su planteamiento fue tan sólido que el Estado español ordenó detener esa victoriosa campaña y la sometió al dictamen de la Santa Sede. Ese trabajo puso las bases del Derecho de Gentes. Es uno de los pocos casos, si no el único en toda la Historia en que, por razones morales, un Estado revisa una conquista y la detiene, sometiéndose al dictamen de una prestigiosa instancia ajena.» (I, p. 114)

Francisco Cardells, de una manera especialmente sugerente, sintetiza en tres las principales aportaciones del cristianismo a Occidentes: la creación de la comunidad del saber a través de las universidades, la comunidad del querer con la aparición de los gobiernos municipales, y la comunidad del amor mediante la vida de los religiosos en los monasterios.

## DESAFÍOS PARA EUROPA: LUGAR DE LA SOLIDARIDAD Y UNA EUROPA DEL ESPÍRITU

¿Qué se espera de Europa? Son varias las ponencias que abordan esta cuestión desde muy diversas perspectivas, pero destaca la aportación de Mons. Manuel Monteiro de Castro, que nos recuerda el doble deseo de Juan Pablo II de hacer de la Europa de la Unión, una Europa de la solidaridad con la humanidad entera, y de hacer de la Europa de la liberación y de la unificación, una «Europa del Espíritu, al filo de los valores y de los símbolos que la han labrado» (Juan Pablo II, 13-1-1990), y no una Europa del secularismo y del materialismo, una Europa con «una excesiva orientación hacia el consumismo que amenaza con ahogar los valores espirituales de la sociedad» (Juan Pablo II; 22-6-1996). En qué consista una Europa de la solidaridad es fácil de imaginar, pero qué sea una Europa del espíritu requiere una explicación. Tal explicación la encontramos en las profundas reflexiones de Stanislaw Grygiel (Presidente del Instituto Juan Pablo II en Roma): «La Europa del espíritu acontece en los hombres en los que la razón [en referencia a la filosofía comenzada en Grecia] y la profecía [en referencia a las Sagradas Escrituras] se encuentran con la Verdad revelada en el Gólgota. El Gólgota del Hijo de Dios no es un añadido al Areópago de los sabios o a la Jerusalén de los profetas. El sabio y el profeta se reencuentran a sí mismos sólo en el Amor clavado en la cruz. La historia de Europa se une así a la historia de la evangelización, cuyo mandamiento: *Id y enseñad a todas las gentes, bautizándolas en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo* (Mt 28,18), permite captar tanto el sentido del camino griego más allá de los confines de la polis, como el sentido de la llamada de Abraham en Carrán». (II, p. 1123)

## NO SE PUEDE DISOCIAR RELIGIÓN Y CULTURA, COMO PRETENDE LA CONSTITUCIÓN EUROPEA

El tema de la relación entre religión y cultura está presente en varios trabajos de este Congreso que estamos analizando. Prácticamente todos coinciden en que la religión y la cultura no pueden dissociarse tal y como pretende la Constitución europea al separar la cultura de la religión y del humanismo. Tras esa separación se oculta un recelo laicista -de inspiración jacobina llega a decir el profesor Blanch (I, p. 67)- frente a cualquier confesión religiosa, considerada ajena e incluso opuesta a la razón.

La pretensión de separar la religión y la cultura es una falacia inmensa, como si la religión cristiana no hubiera sido decisiva en la conformación de la cultura de Occidente. Pero es que, además, el cristianismo no sólo es raíz de

nuestra cultura europea -en el sentido de que es su origen en buena medida, sino fuente de toda vida cultural auténtica que queramos llevar en el futuro (esta idea la desarrolla muy claramente López Quintás).

El profesor Sánchez Garrido explica los motivos que alegan quienes pretenden separar religión y cultura, en nombre de una identidad Europea “limpia de clichés históricos” que nos han separado y siguen separando de los demás pueblo. Son especialmente significativos -porque reflejan el sentir de mucha gente ignorante- las siguientes palabras de la obra de la italiana Elena Paciotti, quien fuera representante del Parlamento Europeo en los trabajos de la Convención para el Futuro de Europa: «El riesgo constante de la construcción de una identidad es el de definirse por oposición a lo demás. En distintos momentos de su historia, Europa ha sido equiparada a civilizaciones: cristianismo, democracia, piel blanca, Occidente, por oposición a barbarie, paganismo, despotismo, piel de color, árabes y mundo islámico. Es la antítesis de lo que es europeo, según una óptica de contraposición que genera guerras y conflictos y que tiende a reproducirlos en el tiempo en vez de trabajar para superarlos». Por ello, desde esta confusión de elementos dispares, la autora nos propone evitar todo principio de identidad fundado en elementos existentes y dados, para hablar de una (pseudo)identidad fundamentada en unos valores desarraigados y en una identidad que hay que construir. Afirma Paciotti: «La construcción de la comunidad política europea no puede, por tanto, basarse ni en un sentimiento de pertenencia fundado, ni en la construcción de la identidad nacional basada en la ideología de la integración o en la unidad de etnia, lengua o religión, sino solamente en la aceptación de principios y valores comunes. Puede parecer una idea ilustrada y de difícil realización, pero basta con tener la capacidad de mirar al futuro...» Elena Paciotti, «*Obiettivo Costituzione*», en *Nuntium*, noviembre de 2002, n.º 18, pp. 51-52. (citado por Sánchez Garrido, en I, p. 159)

Esta identidad cultural desarraigada que nos propone Paciotti, o también, como dice la misma autora, *un proyecto de raíz ilustrada*, habría de prevalecer sobre las demás, por su aparente neutralidad. Se trataría de una identidad que los europeos hemos de plantearnos como tarea a realizar en el futuro. Pero, como bien explica el profesor Sánchez Garrido, una identidad basada en un futuro no es una identidad en sentido auténtico, porque el futuro no es más que un deseo. «Además, al decir que la identidad europea está en el futuro, o que es, esencialmente, un proyecto de construcción, ello también significa o puede significar (como estamos presenciando) que es preciso (re)construir, artificial o ideológicamente, una identidad para Europa. Voluntarismo que entraña muchos peligros, como el de la manipulación o interpretación sesgada de la identidad europea por parte de los grupos de poder políticos, económicos e ideológicos». Además, la referencia que hace Paciotti a la raíz ilustrada, por

muy pequeña que sea, es ya una opción que no se justifica, porque no está claro por qué ha de prevalecer el proyecto o la interpretación laicista hegemónica en el XVIII, especialmente en Francia, frente a otra identidad que proporciona la tradición europea completa.

Sánchez Garrido hace una distinción que me parece fundamental: una cosa es la congruencia de los valores con la naturaleza humana que es común a todos los hombres, y otra el hecho de que todos los valores sean modulados y se adquieran históricamente, porque no existe el hombre en general, sino el hombre histórico, y los valores no caen del cielo sobre la humanidad en su conjunto, sino que son descubiertos por los hombres de modo análogo a como progresan las ciencias. El hombre es un ser histórico, que se conoce a sí mismo en su historia, o si se quiere es su propia naturaleza la que se conoce en la historia. Los valores desnudos no son ni pueden ser la identidad de ninguna civilización, tampoco de la europea. Y Europa los ha descubierto y desarrollado gracias a la cultura grecolatina y al cristianismo. «Esos valores objetivos –dice Sánchez Garrido– son constitutivos de la identidad europea porque Europa se ha forjado y ha progresado, en su subjetividad cultural, al calor de ellos. Por lo tanto, la europeidad de esos valores no podemos buscarla tanto en su base objetiva, cuanto en el desarrollo e incorporación subjetivos que se operan en la historia y el progreso de la tradición europea». Los valores, entendidos como verdades que inspiran el comportamiento de los hombres, aunque siempre se forjan al calor de una cultura, pueden ser más o menos humanos, más o menos conformes con la naturaleza del hombre, del mismo modo que la ciencia médica o las matemáticas pueden ser mejores en una cultura que en otra (las matemáticas de Galileo no sólo eran distintas de las de los aztecas, sino sencillamente mejores, porque eran más fieles a la realidad). «En virtud de la condición de objetividad intrínseca de los valores, es posible compartirlos difusivamente con otros pueblos para que los incorporen a la subjetividad de sus sociedades –es muy incoherente y contradictorio identificar universalismo de los valores con eurocentrismo-. Dicho de otro modo, esos valores, ciertamente, nos identifican –sobre todo en su específico desarrollo europeo-, pero no podemos identificar esos valores, sin más, con lo europeo». (I, p. 161) Los valores por los que se ha ido conformando Europa se han extendido por casi todo el mundo, no sólo ni principalmente por la fuerza de las armas, sino porque convencían de verdad, porque se presentaban, igual que la medicina o que las matemáticas, más verdaderos, y por tanto, más valiosos que los que inspiraban el comportamiento de muchos pueblos que se *beneficiaron* de ellos. En algún trabajo se citan, por ejemplo, las prácticas inhumanas de los indios aztecas, crudelísimas a veces, en contraste con los valores que luego aprendieron de los cristianos. Hoy en día basta con que nos asomemos al mundo islámico: cómo tratan a la mujer,

cómo practican y difunden el odio contra quienes no piensan como ellos, las diferencias escandalosas entre ricos y pobres que encontramos por ejemplo en Arabia Saudí, la falta de libertad ideológica, religiosa, y de todo tipo. ¿Que se trata de una sensibilidad moral que no podemos comprender? Evidentemente, no podemos comprender que sea tan irracional y tan injusta. No es una alternativa junto a la cual se haya de poner en pie de igualdad y humildemente la cultura europea netamente cristiana. La humildad es la verdad, no su negación. Por tanto, cuanto más fiel sea Europa a esa senda de humanidad, de racionalidad, que tanto bien ha reportado al mundo entero, más garantías habrá de continuidad y de progreso, y Europa podrá seguir siendo modelo el fructífero binomio tradición-innovación. Los valores que se han hecho cultura es como si hubieran echado raíces. Renunciar a las raíces para quedarse sólo con los valores es como quedarse sólo con el fruto abandonando la planta: pronto se pudrirá y no tendremos ya de donde coger más fruto.

Lo dicho hasta ahora ya sería suficiente para justificar la inclusión de la referencia a las raíces cristinas en el preámbulo de la Constitución europea. Pero es que la actual redacción —que por otra parte, a estas alturas, ya puede darse por periclitada— deja de lado nada menos que toda la Patrística y la Edad Media, a las que debemos —entre otros muchos dones— la transmisión viva y creadora de la mejor cultura grecolatina y árabe, y lo que es todavía más valioso, la configuración de una filosofía original, profunda y sistemática. No se trata de aludir a los orígenes cristianos de Europa para hacer una concesión amable a la Iglesia católica. «Lo decisivo —escribe López Quitás— es aclarar si nos decidimos a asumir todas las posibilidades que nos vienen del pasado cristiano en orden a orientar la vida europea hacia la trascendencia divina» (I, p. 123).

## LAICISMO

Sobre el laicismo hay muy buenos trabajos en estas Actas. Especialmente clarificadores son uno del profesor Dalmacio Negro Pavón y otro del profesor Teófilo González Vila. Negro Pavón sintetiza buena parte de las ideas publicadas en su libro sobre el laicismo. Una primera consideración importante es que el laicismo sólo se ha podido desarrollar apoyándose en el cristianismo, es decir, sólo es posible en una cultura dominada por las ideas cristianas. La paradoja se explica por dos razones: en primer lugar porque el cristianismo desacralizó el poder, reservando el culto sólo a Dios (*dad al Cesar lo que es del Cesar, y a Dios lo que es de Dios*), y en segundo lugar, porque la Encarnación del Verbo realzó la vida ordinaria convirtiéndola en Camino, y cuando éste se niega, el poder político se siente en la necesidad de reemplazarlo por

otro, asumiendo como propia una tarea que no es la suya. Negro Pavón lo explica claramente: «El laicismo es consustancial al cristianismo, la única religión que libera completamente el espacio de lo profano al ser radicalmente desmitificadora. Para el cristianismo, lo único sagrado es Dios mismo, siendo la causa última del laicismo el hecho de la Encarnación: Dios, al hacerse hombre, realzó lo humano y lo natural». La visión cristiana se proyecta sobre la vida civil porque ella misma es también camino. Los valores que conformarán el *ethos* europeo proceden de la religión cristiana. La religión cristiana si por un lado desacralizó la política, por otro proporcionó un modelo de vida para todos los hombres que viven en medio del mundo. Y cuando la Iglesia se retira o es apartada, el poder político se ve como obligado a reemplazar ese modelo por otro, olvidándose de que su cometido es mucho más modesto. En cierta manera el poder laicista se cree como obligado a imponer una nueva religión. Negro Pavón explica que la revolución francesa separó el cristianismo de la vida pública al apoderarse de ella el propio Estado. «En la Gran Revolución se impuso el moralismo -la moral sin la religión- y reapareció la política de la fe, recuérdese el Terror en nombre de la justicia, y se hizo de lo laico, de lo mundano y secular, el símbolo de la diferencia radical entre el Estado-Nación y su gran rival, la Iglesia, como dos mundos enteramente separados invirtiendo la jerarquía natural entre ambos. El Estado, una concentración de monopolios, monopolizó la esfera de lo laico, atrincherándose en ella frente a la Iglesia para liberarse de la religión y someter a aquella poniendo fin a la dialéctica de los dos poderes» (...) La moral ocupó desde entonces el lugar de la religión en el ámbito de lo laico controlado por el Estado, quedándole subordinada la Iglesia como una asociación más. (I, p. 581)

Negro Pavón explica que la religión proporciona a la vida civil un *ethos*, unos valores que dan consistencia a la moral. Y de la moral de la sociedad inspirada por la religión, se deducen los principios políticos. El laicismo invierte el orden. Y cuando el laicismo rechaza la religión, se queda sin orientación, al albur del subjetivismo de la voluntad de poder. Una especie de sucedáneo es la religión natural o la civil, que nunca han dado resultado. «Con el auge del Estado y el transcurso del tiempo, el laicismo se ha ido convirtiendo en la conciencia popular, no sólo en algo completamente autónomo, sino en un ideal y en la garantía de la máxima independencia posible frente a la religión y la Iglesia, lo que alienta el subjetivismo más radical para el que la Iglesia es el enemigo político». (I, p. 582) De este modo resulta que el Estado laicista, que por otra parte se presenta a sí mismo como neutral, es tremendamente invasivo del ámbito público, porque reivindica para sí la tarea de conformar el *ethos* de la sociedad. El Estado laicista asume la tarea de educar a los ciudadanos en los nuevos valores de la religión civil que todos hemos de profesar. Las

palabras laico, laicidad y laicismo están, pues, ligadas desde la Revolución francesa a la estatalidad y al nacionalismo, al Estado-Nación, al presentarse esta última como el campo de lo laico puramente político. El conflicto surge cuando el Estado, conforme a su índole centralizadora, monopoliza la vida pública y se sirve de ella para afirmar su particularismo y su superioridad frente al universalismo eclesiástico. El Estado reivindica una *auctoritas* absoluta de origen enteramente secular, fundada en una supuesta autoridad del pueblo, de la sociedad transformada en Nación, o de la opinión pública. «Para ello unifica horizontalmente los planos de la realidad, el de lo sagrado y el de lo profano, a fin de unir la autoridad al poder, para resolver la falta de legitimidad del Estado neutral y agnóstico. Pues el Estado sin la Iglesia no tiene más legitimidad que la que le da el hecho del poder». (I, 591)

Por otra parte, el profesor Negro Pavón explica por qué el laicismo no se puede exportar a otras culturas como quien exporta tecnología. La razón, lo hemos visto antes, es que la laicidad resulta incomprensible sin el cristianismo, puesto que el cristianismo es la única religión compatible con la laicidad, incluso por una exigencia interna, porque la Iglesia se opone sistemáticamente a la tendencia natural de los poderes temporales a sacralizar lo político.

Por su parte, el profesor González Vila nos explica que, como para el laicista lo religioso no puede ocupar el espacio de lo estatal, y, como el espacio de lo estatal es el espacio público, la religión debe quedar fuera del espacio público. El laicista piensa que el ámbito de lo público ha de ser completamente cubierto por el Estado. Por este motivo, Negro Pavón, explica que, en último análisis, la causa principal del conflicto actual entre el Estado y la religión no es la presencia de ideas religiosas en la sociedad, sino la pretensión del Estado de intentar monopolizarlas.

Es muy interesante la explicación que da el profesor Negro Pavón de la razón histórica del laicismo francés, que se presenta como modelo a seguir, al menos en el actual gobierno tardo iluminado del reino de España. El laicismo francés tiene un origen político a raíz de la derrota de Francia ante Prusia en 1870. Los artífices de la Tercera República francesa adujeron el ejemplo de la unificación alemana dirigida por Bismarck apoyada sobre el viejo principio de origen protestante *cuius regio eius religio*, de tal manera que la división entre católicos y protestantes en Alemania no fuera un obstáculo para su unificación. Esta unidad que derrotó a Francia, se presentó por los artífices de la Tercera República Francesa como un modelo a imitar. «En Francia se atribuyó el fracaso político y militar a la división existente desde la revolución entre una Francia laica, progresista, y una Francia católica, conservadora. Y la Tercera República, interpretando el laicismo como inherente a la neutralidad estatal, se decidió a aislar y someter definitivamente a la religión para unificar la nación.

La neutralidad fue en realidad el pretexto para imponer la religión nacionalista a fin de fortalecer la cohesión social. (...) Al derrumbarse en 1871 la Comuna de París surgida a consecuencia de la derrota ante Prusia, Jules Ferry afirmó claramente el propósito de “organizar a la humanidad sin Dios y sin reyes”, vinculando la república al ateísmo. El Estado se consideraba ahora en condiciones de sustituir la educación religiosa por la del humanismo laico positivista, viniéndole muy bien el escándalo Dreyfus, que escindió a las generaciones. El resultado fue la ley de 1905. Esta ley estableció oficialmente el laicismo en la enseñanza como un dogma político intocable. Este laicismo, un objetivo explícito de la Gran Revolución ahora cumplido, impuesto estatalmente como un imperativo moral, ha tenido bastante éxito en la descristianización de Francia, siendo imitado por otros países». (pp. 587-588)

Según el profesor Negro Pavón, «La misma Iglesia, para evitar el conflicto de “las dos lealtades” empezó a abdicar de su condición de autoridad espiritual en la Edad Moderna bajo la presión del Estado. De ello es un ejemplo la concepción de la *potestas* indirecta de la Iglesia sobre el Estado, doctrina en la que se distinguió el cardenal Belarmino. Esta doctrina dejaba al laicismo a su suerte, al reconocer que era el campo de influencia del Estado e, implícitamente, que lo laico era estatal. Sin embargo, la Iglesia como tal tiene sin más plena *auctoritas* sobre el pueblo, sobre los laicos, por delegación de Cristo «apacienta mis ovejas», y no puede renunciar a ella sin dejar de ser Iglesia. La *potestas* indirecta, decía Schmitt, “es una evasión del auténtico problema de la *auctoritas* y una mala evasión”. La renuncia a la *auctoritas* es lo que más ha contribuido a la emancipación estatista del laicismo. No la ha hecho suya el Estado ni, probablemente, jamás podrá conseguirlo. Pero es lo que se disputa». (I, p. 592)

En otro orden de ideas, el respeto que el Estado debe a las manifestaciones públicas de culto no es más que un aspecto de la obligación que tiene de respetar las libertades públicas. Y la libertad religiosa es una más. No es, por tanto, justa la pretensión laicista de recluir la vida religiosa al ámbito privado, del mismo modo que no sería justo prohibir las manifestaciones públicas deportivas como las Ligas de fútbol, Juegos Olímpicos, o las Carreras Populares... En este sentido nos dice el profesor González Vila que el Estado democrático «no es neutral respecto de la libertad religiosa misma, sino que, al igual que respecto de las demás libertades públicas, ha de reconocerla y crear las condiciones para su efectivo pleno ejercicio por parte de todos los ciudadanos (...)». (I, p. 736) Es más, puesto que el Estado ha de tutelar y ayudar a los ciudadanos en la consecución de sus empresas comunes, tanto más ha de colaborar si tales empresas son mayoritarias; de modo análogo a como se pediría al Estado mayor sensibilidad y colaboración ante una manifestación pública ejercida por

un gran número de ciudadanos. Los valores, principios, o ideas compartidos por una gran mayoría del pueblo han de ser especialmente respetadas por el Estado, porque su razón de ser es la de garantizar lo común, no la de destruirlo. El Estado existe porque canaliza y colabora en la realización de los intereses de la sociedad; la administración pública es esencialmente servicio a la sociedad, no un enemigo a batir. Un Estado no deja de ser laico por garantizar lo común a todos los integrantes del *laos*, y tampoco deja de ser laico por hacerlo suyo erigiéndolo en derecho positivo, porque ¿qué es el derecho si no la ordenación de las conductas conforme a los valores dominantes en la sociedad? Decir que los valores han de ser neutrales es una contradicción, porque sería lo mismo que decir que las normas no valoran los comportamientos.

En este sentido la intervención de la profesora colombiana Ilva Myriam Hoyos es muy clarificadora. La neutralidad desconocería la razón de ser del Estado, que es gestionar, dirigir, gobernar y ordenar lo político. «Si el Estado es, por lo menos actualmente, la forma política de organización de la sociedad, podría resultar contradictorio y paradójico afirmar que ese Estado puede ser neutral respecto, precisamente, de aquello que organiza, porque, necesariamente, la neutralidad desconocería la razón de ser del Estado, que es gestionar, dirigir, gobernar y ordenar lo político. La naturaleza de estas funciones impide que el Estado tenga carácter neutral. (...). Si la ley regula y ordena la realidad social, la legislación ha de partir de la riqueza misma de esa realidad, que, en materia religiosa, se traduce en el hecho de que la sociedad, aún más la sociedad plural de estos tiempos, no es neutral, sino que está afianzada y configurada a partir de un *ethos* sin el que sería incomprensible la praxis política, que es praxis común, forma real y concreta de actividad compartida, esto es, de vida en común. La acción política, también la acción estatal, cobra forma y sentido por referencia al *ethos* común y al fin que éste encarna. De ahí que ni la sociedad ni el Estado sean neutrales en sentido estricto». (I, p. 748)

El Estado no debe erigirse en instancia creadora de valores, sino en administrar los valores que proceden de la misma sociedad a la que el Estado ha de servir. La visión que surge en la ilustración, especialmente roussoniana, es la que se impuso en Francia, y ahora pretender imponerse en España: el Estado asume la responsabilidad de la moral y de la educación de los ciudadanos. Rousseau pensaba que el Estado debía de producir sus valores, debía crear una religión civil. «Así se dio comienzo al totalitarismo clásico. —escribe Buttiglione—. El marxismo, el fascismo y el nacionalsocialismo fueron religiones civiles de la Europa de ayer». (I, p. 778)

## EDUCACIÓN

Si proyectamos el laicismo sobre la teoría de la educación nos encontramos con planteamientos como el siguiente: las opciones particulares de sentido, cuya presencia pública en la sociedad podría incluso admitirse como legítima, deberían, en cambio, quedar absolutamente excluidas del espacio escolar, en el que no puede haber lugar sino para lo común, universal, racional, enseñado también desde una “óptica universal”, no tomando partido por nada, si acaso por los valores reconocidos en la Constitución. El Estado asume esta responsabilidad de lo común enseñado desde una curiosa perspectiva también común, sin ninguna toma de postura ideológica y/o religiosa. Según esto, la escuela ha de ser estatal para que sea con seguridad laica. «La escuela, en esta concepción -la del laicismo escolar republicano francés- no pertenece a las familias, no pertenece a la sociedad -de éstas ha de distanciarse para no dejarse contaminar por el conflicto entre las diferencias que albergan-, sino que pertenece al Estado, y no como institución que el Estado sostiene y tutela, sino como órgano constitutivo del propio Estado. La escuela se sitúa dentro de la piel del Estado y queda así cubierta por la misma laicidad que el Estado reviste. En esta perspectiva la escuela será laica por estatal». «Pero tanto si se considera que la escuela ha de ser necesariamente estatal porque ha de ser y para que sea laica (del laicismo al estatismo), como si se sostiene que la escuela ha de ser laica porque es estatal, órgano constitutivo del Estado mismo (del estatismo al laicismo), en ambas direcciones se presentan inseparables, esencialmente unidos, laicismo escolar y estatismo docente, según una concepción en la que aparece el Estado investido de la condición de maestro universal de ciudadanía. Y el Estado-Maestro es el Estado totalitario. Quienes defienden esa concepción y si son consecuentes con ella, han de ver por necesidad en la escuela pública estatal y laica no ya la escuela mejor, sino sencillamente la única admisible. Y, por lo mismo, en consecuencia, deberían impedir la existencia de cualquier otra. Lo que ocurre es que si adoptan esa postura, niegan por lo mismo el derecho de los padres a escoger “escuelas distintas de las creadas por las autoridades públicas” y entran en manifiesta colisión con los tratados internacionales que reconocen y protegen ese derecho, y más radicalmente con el entero sistema de libertades públicas, esencial a la democracia» . (I, p. 739-40)

Ante esta teoría del laicismo escolar, el profesor González Vila se pregunta, ¿qué es eso común que debe ser objeto de la enseñanza única y laica?, ¿cuál es el contenido concreto de eso común? ¿Qué valores neutrales son esos? ¿Y cómo se conocen desde la neutralidad? La teoría hermenéutica contemporánea ha dejado muy claro que nadie juzga sino en un contexto condicionado por el entorno, por su educación. Para evitar ese riesgo el laicista no tendrá más re-

medio que identificar los conocimientos comunes exclusivamente con los científico-positivos, y los valores comunes exclusivamente, con los consagrados en el ordenamiento constitucional. Ante lo cual responde González Vila: «no sólo hay opciones particulares desde las que es posible la formación ciudadana en común sino que sólo es posible esa formación común desde una opción particular. Los valores comunes sólo pueden hacerse realidad encarnados, para cada uno de nosotros, en la carne y sangre de su vida. (...) Los valores comunes sólo, pues, pueden realizarse encarnados en la concreción del *humus* en el que realmente vivo, sin que, por otra parte, esto signifique que no los sepa a la vez válidos para todos» (I, p. 741-742)

La contribución del profesor Rodríguez Arana, convincente y apasionada, va en la misma línea e insiste en que, en el marco del respeto a la diversidad cultural y religiosa, es menester preservar la paz y la cohesión social. «Y, desde luego, para ello nada mejor que el respeto a la tradición religiosa y los valores culturales a ella ligados. Intentar romper símbolos de valores mayoritarios que han permitido un mundo mejor y más humano es, además de poco democrático, un factor que desencadena inestabilidad y conflicto». (I, p. 761) Con cierta ironía dice que la “especial consideración de los poderes públicos hacia la Iglesia Católica” referida en la Constitución de 1978, no es para maltratarla de manera especial, sino para tratarla un poco mejor.

## BIOÉTICA

Sobre bioética hay también contribuciones interesantísimas. Nos ha llamado especialmente la atención la ponencia de la profesora Vilacoro, en la que expone las teorías de los que defienden unos supuestos derechos de los animales, como Peter Singer, que llega hasta el extremo de atribuir a un animal adulto más derecho a la vida que a un niño recién nacido. Aunque es fácil argumentar contra semejante desvarío, no lo es tanto responder ante la inquietud global por garantizar la supervivencia de todo el planeta. La ecología ha adquirido ya una dimensión ética, que Potter sintetiza en la pretensión de unir la bioética y la ecología. La profesora Vilacoro expone estas posturas y ofrece una respuesta desde una perspectiva que reconoce el primado de la persona humana en el contexto de la naturaleza.

Interesantísima es la ponencia del profesor Barrio Maestre sobre la eutanasia. El profesor Barrio, con elegancia e ironía, critica la falacia de la “muerte digna”. Explica que generalmente se muere como se ha vivido, con una actitud digna o sin ella. Lo más grave de la argumentación de la «muerte digna», advierte Barrio, es que da por supuesta una identificación, sumamente problemática, entre dignidad y salud, o incluso calidad de vida (y, correspondiente-

mente, entre falta de salud e indignidad). «El dolor, la enfermedad o la muerte son males físicos, pero no son una indignidad, ni destruyen el valor intrínseco de la persona que los padece». (I, p. 1113)

Sobre la muerte, el profesor Barrio nos anima a reflexionar, porque no es posible un mínimo de cordura en el discurso ético, si no se tiene en cuenta la cuestión escatológica. «Parece curioso este planteamiento, pero tiene su razón de ser. La muerte es uno de los asuntos que hacen pensar más a fondo a cualquiera y, desde luego, es quizá uno de los temas que más intensamente han catalizado la reflexión filosófica a lo largo de la historia. No es posible un mínimo de cordura, en el discurso ético, si no se tiene en cuenta la cuestión escatológica. El tema ético de cómo vivir adquiere su verdadera dimensión a la luz de la respuesta que se dé a esta pregunta: para qué vivir. El sentido de la vida no es sobrevivir, seguir viviendo o, dicho de otra manera, la vida no tiene su sentido en sí misma, y sólo cuando hay otro sentido (un proyecto, sobre todo, un amor, una tarea que cumplir en servicio de los demás), la muerte también puede cobrar sentido como cumplimiento de la andadura biográfica. Ya decía Nietzsche que quien tiene en su vida un para qué puede soportar cualquier cómo». (I, p.1109)

#### EL CASO DE ESPAÑA

Son muchas las ponencias que tratan el problema de España en relación con el cristianismo y con el laicismo. Es interesante la ponencia de Jaime Mayor Oreja, que si bien alguno podría calificarla de partidista, yo creo que es una manifestación sincera de cómo ve él la realidad. Mayor Oreja explica que bajo la apariencia de la búsqueda de la laicidad, identificada con el progresismo, muchos, en el fondo lo que pretenden es que nuestras sociedades pierdan referencias y pierdan valores. Explica que, como la izquierda europea, en muchos casos se ha quedado sin un proyecto político y social propio, por esto mismo necesitan imperiosamente que el proyecto de los demás entre también en crisis. Necesitan la crisis de los valores y principios cristianos, de los valores y principios tradicionales, porque esa crisis es un elemento esencial para la reafirmación de su identidad. Estos socialistas, dice Mayor Oreja «pretenden socializar la nada. Se radicalizan desde la nada. Lo radicalmente importante es que no haya referencias sólidas en el ámbito moral y en el ámbito religioso». (I, p. 574)

Ante este panorama, Mayor Oreja se pregunta «¿qué nos sucede a los católicos, a los cristianos, en los escenarios en los que ya hemos alcanzado la libertad? ¿Qué nos pasa? ¿Qué nos falta? ¿Qué nos sobra? Y en la respuesta, sin duda, caben múltiples respuestas. Y todas ellas, y cada una de ellas, expli-

can parte de lo que nos sucede: nos falta fe. Nos sobra miedo. Nos da miedo lo que pueden decir de nosotros, los que no creen, los que no son religiosos. Nos han llenado, en ocasiones (en muchas ocasiones), de complejos. Nos han llenado de dudas. Y mientras que en el ámbito privado y familiar mantenemos con normalidad y naturalidad nuestras mismas convicciones, en el ámbito público tenemos sin duda demasiada duda, demasiada vacilación y miedo». (I, p. 576)

Cuanto se ha dicho hasta aquí viene a probar, de un lado, la calidad de los dos volúmenes de Actas que han atraído nuestra atención; y, de otro, el hecho de que es necesario que Europa recupere su identidad, si quiere resurgir de sus presentes ruinas, única vía que le permitirá seguir proyectando sobre todo el mundo el aliento civilizador de su cultura cristiana, garantía de la libertad radical del hombre en cuanto ser humano y criatura divina, como poseedor de una dignidad superior a la materia y capaz de convertirle en dueño de su propio destino. Ésta es una tarea de todos; lo es también, y muy específicamente, de los cultivadores del Derecho.