

1

¿ES POSIBLE UN NUEVO INICIO?

Qué hay en juego

Europa nació en torno a algunas grandes palabras, como *persona*, *trabajo*, *materia*, *progreso* y *libertad*. Estas palabras alcanzaron su plena y auténtica profundidad a través del cristianismo, adquiriendo un valor que no tenían antes, y esto determinó un profundo proceso de “humanización” de Europa y de su cultura. Por poner un ejemplo, bastaría con pensar en el concepto de persona. «Hace dos mil años, el único sujeto que tenía reconocidos todos los derechos humanos era el *civis romanus*. Pero ¿quién establecía quién era el *civis romanus*? Era el poder el que determinaba quién era el *civis romanus*. Uno de los mayores juristas romanos, Gayo, distinguía tres tipos de utensilios que el *civis [romanus]*, es decir, el hombre que disfrutaba de todos los derechos, podía poseer: los utensilios que no se mueven ni hablan, las cosas; los utensilios que se mueven y no hablan, es decir, los animales; y los utensilios que se mueven y hablan, los esclavos»¹.

Pero en la actualidad todas estas palabras se han vaciado de contenido o están perdiendo cada vez más su espesor original. ¿Cómo ha podido suceder esto?

¹ L. Giussani, *El sentido religioso*, Encuentro, Madrid 2008, p. 130. Cf. Gayo, *Institutionum Commentarii quattuor*, II, 12-17.

Dentro de un largo y complicado proceso —que incluye una cierta devaluación de algunas de estas palabras como *libertad* y *progreso* por obra de la misma cristiandad que había contribuido a generarlas—, en un momento dado de la parábola europea se abre paso el intento de separar esas adquisiciones fundamentales y hacerlas autónomas con respecto a la experiencia que había permitido que surgieran plenamente.

Como escribía hace años el entonces cardenal Ratzinger en una memorable intervención en Subiaco, como resultado de un largo proceso histórico, «en la época de la Ilustración [...] en la contraposición de las confesiones y en la crisis correspondiente de la imagen de Dios, se intentaron mantener los valores esenciales de la moral por encima de las contradicciones y buscar una evidencia que los hiciese independientes de las múltiples divisiones e incertezas de las diferentes filosofías y confesiones». Este proyecto pareció entonces que era realizable porque «las grandes convicciones de fondo surgidas del cristianismo en gran parte resistían y parecían innegables»². Se desarrolló así el intento ilustrado de afirmar esas convicciones cuya evidencia parecía que se podía sostener por sí misma, prescindiendo del cristianismo como experiencia viva. ¿Cuál ha sido el resultado de esta “pretensión”? Estas grandes convicciones, sobre las que se funda nuestra convivencia desde hace algunos siglos, ¿han resistido a la verificación de la historia? ¿Se ha mantenido su evidencia ante las vicisitudes de la historia, con sus imprevistos y sus provocaciones? La respuesta está a la vista de todos. «La búsqueda de una certeza tranquilizadora, que nadie pueda contestar independientemente de todas las diferencias, ha fracasado. Ni siquiera el esfuerzo realmente grandioso de Kant fue capaz de crear la necesaria certeza compartida. [...] El intento, llevado hasta el extremo, de plasmar las cosas humanas prescindiendo completamente de Dios nos lleva cada vez más a los límites del abismo, al encerramiento total del hombre»³.

² J. Ratzinger, *L'Europa di Benedetto nella crisi delle culture*, LEV-Cantagalli, Roma-Siena 2005, p. 61.

³ *Ibidem*, pp. 61-62.

Para captar el alcance de semejante encerramiento sería suficiente con caer en la cuenta del efecto que ha tenido este proceso sobre dos de los factores más queridos para nosotros, europeos modernos: la razón y la libertad.

«Esta cultura ilustrada», decía entonces el cardenal Ratzinger, «queda sustancialmente definida por los derechos de libertad. Se basa en la libertad como un valor fundamental que lo mide todo: la libertad de elección religiosa, que incluye la neutralidad religiosa del Estado; la libertad para expresar la propia opinión, a condición de que no ponga en duda justamente este canon; el ordenamiento democrático del Estado, es decir, el control parlamentario sobre los organismos estatales [...], la tutela de los derechos del hombre y la prohibición de la discriminación». La evolución que todavía se halla en curso de estos conceptos pone de manifiesto, sin embargo, la otra cara de la moneda, es decir, las consecuencias de una definición insuficiente de la libertad que caracteriza a la cultura ilustrada. Por una parte, el ejercicio del principio de libertad o de autodeterminación individual debe hacer cuentas con el conflicto interno entre los distintos derechos del hombre, como en el caso de la oposición entre el deseo de libertad de la mujer y el derecho a vivir del que está por nacer. Por otra parte, la progresiva ampliación de la prohibición de la discriminación, sin negar obviamente los beneficios que tal concepto lleva consigo, puede conducir paradójicamente al extremo contrario: «la prohibición de la discriminación puede transformarse progresivamente en una limitación de la libertad de opinión y de la libertad religiosa [...]. El hecho de que la Iglesia esté convencida [por ejemplo] de no tener derecho a conferir la ordenación sacerdotal a las mujeres es considerado, por algunos, como algo inconciliable con el espíritu de la Constitución europea». Por eso habla Ratzinger, indicando los resultados últimos de la parábola, de «una confusa ideología de la libertad» que «conduce a un dogmatismo que se está revelando cada vez más hostil para la libertad». Asistimos de este modo a una singular y significativa inversión de los términos: esa distancia radical de la filosofía ilustrada

con respecto a sus raíces cristianas, que tenía que asegurar una plena y autónoma afirmación del hombre, «deriva, en última instancia, en un menosprecio del hombre».

En segundo lugar, es necesario preguntarse si la razón sobre la que pivota esa filosofía ilustrada puede considerar legítimamente que ha alcanzado una «conciencia completa de sí misma» y que puede decir la última palabra sobre la razón humana como tal. En ese sentido, Ratzinger invita a recordar que la razón ilustrada está históricamente condicionada, como resultado de una «autolimitación de la razón típica de una determinada situación cultural». Es decir, la filosofía ilustrada «no expresa la razón completa del hombre, sino solamente una parte de ella, y a causa de esta mutilación de la razón no puede ser considerada [completamente] racional». No se trata de negar lo decisivo de las adquisiciones de esta filosofía, sino de criticar su autoabsolutización, el hecho de que se opone con sentido de superioridad «a las demás culturas históricas de la humanidad». Por ello Ratzinger puede concluir que «la auténtica contraposición que caracteriza al mundo de hoy no es la que se produce entre las diferentes culturas religiosas, sino entre la radical emancipación del hombre de Dios, de las raíces de la vida, por una parte, y las grandes culturas religiosas por otra»⁴.

Esto no significa en absoluto asumir una posición de prejuicio “anti-ilustrado”: «La Ilustración», escribe Ratzinger, «es de origen cristiano y no es casualidad que haya nacido única y exclusivamente en el ámbito de la fe cristiana»⁵. Y en un discurso memorable de 2005, Benedicto XVI invita a ese «“sí” fundamental a la edad moderna» pronunciado por el Concilio Vaticano II, sin que esto implicase, por otro lado, subestimar sus «tensiones interiores y también sus contradicciones». En aquella ocasión, Benedicto XVI subrayaba la superación de esa situación de «enfrentamiento» entre la fe y

⁴ *Ibidem*, pp. 42-43, 51-53.

⁵ *Ibidem*, p. 58.

la edad moderna, propio de la Iglesia del siglo XIX, en la que «aparentemente no había ningún ámbito abierto a un entendimiento positivo y fructuoso»⁶.

Algunos años después del discurso de Subiaco, Benedicto XVI vuelve sobre el «verdadero enfrentamiento» que atraviesa nuestro presente, haciendo referencia a su desarrollo posterior. «El problema de Europa para encontrar su identidad creo que consiste en el hecho de que hoy en Europa tenemos dos almas». Y así es como describe esa primera alma: «Una razón abstracta, anti-histórica, que pretende dominar todo porque se siente por encima de todas las culturas. Una razón que al fin ha llegado a sí misma, que pretende emanciparse de todas las tradiciones y valores culturales en favor de una racionalidad abstracta». Una prueba significativa de ello es la primera sentencia de Estrasburgo sobre el Crucifijo. Se trata de «un ejemplo de esta razón abstracta que quiere emanciparse de todas las tradiciones, de la misma historia. Pero así no se puede vivir. Además, también la “razón pura” está condicionada por una determinada situación histórica, y solo en este sentido puede existir». ¿Cuál es la otra alma de Europa? «Es la que podemos llamar cristiana, que se abre a todo lo que es razonable, que ha creado ella misma la audacia de la razón y la libertad de una razón crítica, pero sigue anclada en las raíces que han dado origen a esta Europa, que la han construido sobre los grandes valores, las grandes intuiciones, en la visión de la fe cristiana»⁷.

Llegados a este punto, a la luz de lo que acabamos de exponer, podemos comprender mejor cuál es el problema de Europa, la raíz de su crisis y lo que está de verdad en juego. Lo que está en juego en la actualidad es el hombre, su razón, su libertad, incluida la libertad de tener una razón crítica. «El peligro más grave no es ni siquiera la destrucción de los pueblos, el asesinato, sino el intento del poder de destruir lo humano. Y la esencia de lo humano es la

⁶ Benedicto XVI, *Discurso a la Curia Romana*, 22 de diciembre de 2005.

⁷ Benedicto XVI, *Entrevista «Campanas de Europa»*, 15 de octubre de 2012.

libertad, la relación con el infinito». Por ello, la batalla que tiene que librar el hombre consciente de su humanidad es «la batalla entre la religiosidad auténtica y el poder»⁸.

Esta es la naturaleza de la crisis, que no es en primer lugar una crisis económica. Tiene que ver con los fundamentos. Es necesario empezar a mirar a la cara el hecho de que «hoy no es de modo alguno evidente de por sí lo que es justo respecto a las cuestiones antropológicas fundamentales y pueda convertirse en derecho vigente. A la pregunta de cómo se puede reconocer lo que es verdaderamente justo, y servir así a la justicia en la legislación, nunca ha sido fácil encontrar la respuesta y hoy, con la abundancia de nuestros conocimientos y de nuestras capacidades, dicha cuestión se ha hecho todavía más difícil»⁹. Sin una conciencia clara de que lo que está en juego es la evidencia de esos fundamentos sin los cuales no será posible una convivencia estable, nos distraemos en el debate sobre las consecuencias, olvidando que estas tiene su origen en otro lugar, como hemos visto. Recuperar esos fundamentos es la mayor urgencia a la que nos enfrentamos en este momento.

Responder a esta urgencia no quiere decir volver a un Estado confesional o a una Europa basada en leyes cristianas, como una especie de reedición del Sacro imperio romano, como si esa fuese la única posibilidad para defender a la persona, su libertad y su razón. Esto iría en contra de la naturaleza misma del cristianismo. «En cuanto religión de los perseguidos, en cuanto religión universal», el cristianismo «ha negado al Estado el derecho de considerar la religión como una parte del ordenamiento estatal, postulando así la libertad de la fe». Hay que añadir también que «allí donde el cristianismo, contra su naturaleza y por desgracia, se había vuelto tradición y religión del Estado», fue precisamente «mérito de la Ilustración haber replanteado [los] valores originales del cristianismo [todos los hombres, sin distinción, son

⁸ L. Giussani, «La religiosidad auténtica y el poder», *Huellas-Litterae communionis*, febrero 2005, p. 21.

⁹ Benedicto XVI, *Discurso al Bundestag de Berlín*, 22 de septiembre de 2011.

criaturas a imagen de Dios, tienen todos la misma dignidad] y haber devuelto a la razón su propia voz»¹⁰. No se trata por tanto de volver a un momento ya superado, sino de emprender un camino en el que sea posible un verdadero diálogo sobre los fundamentos.

En estas nuevas condiciones, ¿por dónde se puede empezar?

El corazón del hombre no se rinde

A pesar de los intentos ingentes de encerrar al hombre, de reducir la exigencia de su razón (redimensionando el alcance de su pregunta) y la urgencia de su libertad (que no puede evitar expresarse en cada movimiento como deseo de cumplimiento), el corazón del hombre sigue latiendo de forma irreductible. Podemos sorprenderlo en los más variados intentos, a veces confusos pero no por ello menos dramáticos y de algún modo sinceros, que los europeos de nuestros días realizan para alcanzar esa plenitud que no pueden dejar de desear, y que se esconde a veces bajo ropajes que pueden parecer contradictorios.

Un ejemplo puede ayudar a comprender la naturaleza del problema, la reducción a la que normalmente se somete a la razón y a la libertad. «Anoche», escribe una persona, «fui a cenar a casa de dos compañeros del liceo que están prometidos y viven juntos. Después de la cena nos quedamos hablando mucho rato, y en la conversación salió la cuestión de si tener hijos o no. Mi amigo decía: “Nunca traeré un hijo al mundo. ¿Con qué valor puedo condenar a otro pobrecillo a la infelicidad? No quiero asumir esta responsabilidad”. Y luego añadió: “Tengo miedo de mi libertad: en el mejor de los casos no sirve para nada, y en el peor de los casos puedo causar dolor a alguien. Lo que espero de la vida es hacer el menor daño posible”. Hablamos mucho, y me contaron que vivían con miedo, y que sentían que ya no esperaban nada de la vida. ¡Y solo tienen veintiséis años!».

¹⁰ J. Ratzinger, *L'Europa di Benedetto nella crisi delle culture*, op. cit., pp. 57-58.

Detrás del rechazo a tener hijos no hay otra cosa que el miedo a la libertad, o tal vez el miedo a perder una libertad concebida de modo reducido, por tanto el miedo a renunciar a uno mismo y a sus espacios. ¿Cómo influirá en la vida del joven citado en la carta ese conjunto de miedos que le bloquean? Hablar de las «grandes convicciones» es hablar de los fundamentos, del punto de apoyo que hace posible la experiencia de la libertad, de verse libres del miedo, y que permite a la razón mirar la realidad impidiendo que nos ahogue.

Este episodio muestra que «la confusión acerca de los “fundamentos de la vida”» no elimina las preguntas. Es más, las hace más agudas, como dice el cardenal Scola: «Qué es la diferenciación sexual, qué es el amor, qué quiere decir procrear y educar, por qué hay que trabajar, por qué una sociedad civil plural es más rica que una sociedad monolítica, cómo podemos encontrarnos recíprocamente para edificar comunión efectiva en todas las comunidades cristianas y vida buena en la sociedad civil; cómo renovar las finanzas y la economía, cómo mirar la fragilidad, desde la enfermedad hasta la muerte, la fragilidad moral, cómo buscar la justicia, cómo compartir incesantemente aprendiendo cuál es la necesidad de los pobres. Todo esto debe ser reescrito en nuestro tiempo, debe ser repensado y por tanto revivido»¹¹. Reescrito, repensado y por tanto revivido.

Esta es la naturaleza de la provocación que nos plantea la crisis en la que nos hallamos inmersos. «Una crisis», decía Hannah Arendt, «nos obliga a volver a plantearnos preguntas y nos exige nuevas o viejas respuestas, pero, en cualquier caso, juicios directos. Una crisis se convierte en un desastre solo cuando respondemos a ella con juicios preestablecidos [sean los que sean], es decir, con prejuicios. Tal actitud agudiza la crisis y, además, nos impide experimentar la realidad y nos quita la ocasión de reflexionar que esa realidad nos brinda»¹².

¹¹ A. Scola, *Palabras pronunciadas después de la Homilía del IX aniversario de la muerte de don Giussani y XXXII aniversario del reconocimiento pontificio de la Fraternidad de CL*, Milán, 11 de febrero de 2014.

¹² H. Arendt, *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Península, Barcelona 1996, p. 186.

Por ello, más que un pretexto para lamentarnos o encerrarnos, todos estos problemas de la vida común en Europa pueden llegar a ser una gran ocasión para descubrir o redescubrir las grandes convicciones que pueden asegurar la convivencia misma. No debe sorprendernos que estas grandes convicciones puedan decaer. La razón la recuerda de nuevo Benedicto XVI. Mientas que en el campo material es posible «un progreso acumulativo», en el ámbito «de la conciencia ética y de la decisión moral no existe una posibilidad similar de incremento, por el simple hecho de que la libertad del ser humano es siempre nueva y tiene que tomar siempre de nuevo sus decisiones. No están nunca ya tomadas para nosotros por otros; en este caso, en efecto, ya no seríamos libres. La libertad presupone que en las decisiones fundamentales cada hombre, cada generación, tenga un nuevo inicio». La razón última por la que se necesita siempre un nuevo inicio es que la naturaleza misma de la evidencia de esas convicciones es distinta de la de los «inventos materiales. El tesoro moral de la humanidad no está disponible como lo están en cambio los instrumentos que se usan; existe como invitación a la libertad y como posibilidad para ella»¹³.

¿A qué afectan estas «decisiones fundamentales»?

En el centro está siempre el hombre y su cumplimiento

Detrás de cualquier tentativa humana se esconde una exigencia de cumplimiento. Escuchar esta exigencia no es en absoluto obvio y constituye la primera decisión de la libertad. Rilke nos recuerda la tentación, siempre al acecho incluso en nosotros, de ceder a la conspiración para hacerla callar, porque «todo conspira para callar de nosotros, un poco como se calla, tal vez, una vergüenza, un poco como se calla una esperanza infame»¹⁴.

¹³ Benedicto XVI, Carta Encíclica *Spe Salvi*, 24.

¹⁴ R.M. Rilke, «Segunda elegía», vv. 42-44, en *Las elegías del Duino y otros poemas*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile 2001, p. 45.

Quien no cede a esta tentación trata de buscar formas en las que pueda cumplirse su persona, pero siempre está expuesto al riesgo de emprender atajos que, en su opinión, le permitan alcanzar su objetivo de modo más rápido y satisfactorio. Es lo que vemos ahora, por ejemplo, en el intento de alcanzar este cumplimiento a través de los llamados “nuevos derechos”. La discusión que se ha creado en torno a ellos muestra qué quiere decir el debate sobre los fundamentos y sus posibles salidas.

A partir de mediados de los años setenta se han desarrollado cada vez en mayor número los “nuevos derechos”, con una fuerte aceleración en los últimos quince o veinte años. Su matriz es esa ansia de *liberación* que fue el alma del 68 —no es casualidad que el aborto se legalizara por primera vez en EE UU en 1973 y en esos mismos años empezaran a aparecer en Europa las leyes sobre el divorcio y el aborto—. Hoy se oye hablar de derecho a contraer matrimonio y a la adopción incluso entre personas del mismo sexo, derecho a tener un hijo, derecho a la propia identidad de género, derechos de los transexuales, derecho del niño a no nacer si no está sano, derecho a morir, y la lista podría continuar.

Muchos perciben estos nuevos derechos como una provocación o un verdadero atentado a los valores sobre los que, durante siglos, se ha fundado la civilización occidental, y en particular la europea. Es más, estos nuevos derechos ejercen un gran atractivo sobre muchas personas —y por eso se difunden tan fácilmente—, mientras que son temidos por otros como factores de destrucción de la sociedad. Es precisamente en torno a estos temas de “ética pública” donde se crean hoy, en Europa y en todo el mundo, las fracturas sociales más profundas y las controversias políticas más encendidas.

¿Por qué esta extraña mezcla de fascinación y aversión? Tratemos de preguntarnos dónde se originan los llamados “nuevos derechos”.

Cada uno de ellos nace en última instancia de exigencias profundamente humanas. La necesidad afectiva, el deseo de maternidad y paternidad, el miedo al dolor y a la muerte, la búsqueda de la propia identidad, etc. Cada uno de estos nuevos derechos hunde sus raíces en el tejido que

constituye cada existencia humana. De aquí procede su atractivo. La multiplicación de los derechos individuales expresa la expectativa de que el orden jurídico pueda resolver los dramas humanos y asegurar satisfacción a las necesidades infinitas que habitan en el corazón humano.

El rasgo común a todos ellos es que ponen en el centro a un hombre que reivindica una autodeterminación absoluta en cada trance de la vida: quiere decidir si vivir o morir, si sufrir o no sufrir, si tener o no tener un hijo, si ser hombre o mujer, etc. Se trata de un yo que se concibe como libertad absoluta, sin límites, y que no tolera ningún tipo de condicionamiento. Autodeterminación (absoluta) y no-discriminación, con este trasfondo cultural, son las palabras clave de esta cultura de los nuevos derechos. «El “yo” contemporáneo —como un eterno adolescente— [...] no quiere oír hablar de límites. Ser libre significa de hecho estar en condiciones de poder acceder siempre a nuevas posibilidades [...], pretendiendo poder reducir el deseo a un goce [...] que perseguir y aferrar. La mayoría de las veces bajo la forma socialmente organizada del consumo: consumo de bienes, es cierto, pero también de ideas, de experiencias, de relaciones, cuya insuficiencia advertimos nada más haberlas alcanzado. Sin embargo, cada vez empezamos desde el principio, concentrándonos en otro objeto, en otra relación, en otra experiencia [...], invirtiendo una y otra vez nuestras energías psíquicas en aquello que, según se desprende de los hechos, no deja de revelarse como insatisfactorio»¹⁵.

Esta cultura lleva en sí la convicción de que la consecución de nuevos derechos es el camino para la realización de la persona. Piensa que de este modo podrá evitar o hacer superfluo el debate sobre los fundamentos, que se puede resumir en la pregunta de leopardiana memoria: «Y yo, ¿quién soy?»¹⁶. Pero no plantearse la pregunta sobre qué es el

¹⁵ M. Magatti-C. Giaccardi, *Generativi di tutto il mondo, unitevi!*, Feltrinelli, Milán 2014, p. 14.

¹⁶ G. Leopardi, «Canto nocturno de un pastor errante de Asia», XXIII, v. 89, en *Poesía y prosa*, Alfaguara, Madrid 1990, p. 179.

sujeto, sobre qué es el yo, es como intentar curar una enfermedad sin hacer un diagnóstico. Como el debate sobre los fundamentos se ha percibido como demasiado abstracto comparado con las urgencias de la vida, al final se acaba dejando todo a las técnicas y a los reglamentos. De esta posición ha partido la carrera por obtener de la legislación el reconocimiento de los nuevos derechos.

Pero el punto crítico de la cultura contemporánea está justamente en la miopía con la que mira las necesidades profundas del hombre: al no captar el alcance infinito de esas exigencias constitutivas del corazón del hombre, dicha cultura propone —tanto en el plano material como en el afectivo y existencial— una multiplicación hasta el infinito de respuestas parciales. Se ofrecen respuestas parciales a exigencias reducidas. Pero, como nos recuerda Cesare Pavese, «lo que un hombre busca en los placeres es un infinito, y nadie renunciaría nunca a la esperanza de conseguir esta infinitud»¹⁷. Por ello, una multiplicación, aunque sea a la enésima potencia, de “falsos infinitos” (por usar las palabras de Benedicto XVI), nunca podrá satisfacer una necesidad de naturaleza infinita. No es la acumulación cuantitativa de bienes y experiencias lo que puede satisfacer el “corazón inquieto” del hombre.

El drama de nuestra cultura, por consiguiente, no radica tanto en el hecho de que todo le sea permitido al hombre, cuanto en las falsas promesas y en la ilusión que ese permisivismo lleva consigo. Cada uno podrá verificar en su propia experiencia si la consecución de nuevos derechos es el camino para la realización de la propia persona o si, por el contrario, no lleva a la consecuencia opuesta, ya que la incompreensión de la naturaleza infinita del deseo, el fracaso en el reconocimiento de lo que constituye el yo, lleva de hecho a reducir a la persona al género, a sus factores biológicos, fisiológicos, etc. Aquí emerge claramente la contradicción intrínseca de una cierta concepción del hombre tan difundida en nuestras sociedades avanzadas: se exalta de forma absoluta un yo sin límites en sus nuevos derechos y, al mismo tiempo, se

¹⁷ C. Pavese, *El oficio de vivir*, Seix Barral, Barcelona 1992, p. 212.

afirma implícitamente que el sujeto de estos derechos equivale en la práctica a una “nada”, porque es disuelto en factores antecedentes, ya sean materiales, naturales o casuales.

¿Qué nos dice todo esto con respecto a la situación en la que se encuentra hoy el hombre? Lo que hemos dicho juzga también los intentos que se contraponen a esta tendencia, pero que no ponen en tela de juicio su planteamiento. Algunas personas, de hecho, esperan de una legislación contraria la solución de los problemas, evitando de ese modo el debate sobre los fundamentos. Ciertamente, una legislación justa siempre será mejor que una equivocada, pero la historia reciente demuestra que ninguna ley justa ha impedido por sí misma la deriva que tenemos ante nosotros.

Ambas posiciones comparten el mismo planteamiento. Y para ambos valen las palabras de T.S. Eliot: «Ellos tratan constantemente de escapar / de las tinieblas de fuera y de dentro / a fuerza de soñar sistemas tan perfectos que nadie necesitará ser bueno»¹⁸. Esto afecta a los unos y a los otros.

Pero el intento de resolver las cuestiones humanas a base de reglamentos nunca será suficiente. Lo dice de nuevo Benedicto XVI: «Puesto que el hombre sigue siendo siempre libre y su libertad es también siempre frágil, nunca existirá en este mundo el reino del bien definitivamente consolidado. Quien promete el mundo mejor que duraría irrevocablemente para siempre, hace una falsa promesa, pues ignora la libertad humana». Es más. «Si hubiera estructuras que establecieran de manera definitiva una determinada —buena— condición del mundo, se negaría la libertad del hombre, y por eso, a fin de cuentas, en modo alguno serían estructuras buenas». Es necesario concluir que «las buenas estructuras ayudan, pero por sí solas no bastan. El hombre nunca puede ser redimido solamente desde el exterior»¹⁹.

¿Existe otro camino?

¹⁸ T.S. Eliot, «Coros de “La piedra”», en *Poesías reunidas 1909/1962*, op. cit., p. 180.

¹⁹ Benedicto XVI, Carta Encíclica *Spe Salvi*, 24.25.

Profundizar en la naturaleza del sujeto

Solo si ponemos sobre la mesa el problema del hombre y el anhelo de cumplimiento que le constituye, su necesidad profunda, podremos reescribir, repensar y revivir los valores. De hecho, es «el sentido religioso [...] la raíz de la que brotan los valores. Un valor, en última instancia, es esa perspectiva de la relación que tiene todo lo contingente con la totalidad, con lo absoluto. La responsabilidad del hombre, ante las diversas provocaciones que produce en él su impacto con la realidad, se pone en juego en la respuesta que da a esas exigencias que el sentido religioso —o “corazón”, según el lenguaje bíblico— expresa»²⁰. El sentido religioso, ese conjunto de exigencias últimas que definen el fondo de todo ser humano, es lo que mide qué es un «valor». Lo único que puede abrir el camino en la búsqueda de certezas compartidas es la conciencia del factor común a todos los hombres.

«La solución de los problemas que la vida plantea cada día “no se produce afrontando directamente los problemas, sino profundizando en la naturaleza del sujeto que los afronta”. En otros términos, “lo particular se resuelve profundizando en lo esencial”»²¹.

Este es el gran desafío que tiene Europa ante sí. La gran emergencia educativa pone de manifiesto la reducción del hombre, su encerramiento, la falta de conciencia de lo que es verdaderamente el hombre, de cuál es la naturaleza de su deseo, de la desproporción estructural entre lo que desea y lo que puede alcanzar con sus propias fuerzas. Ya hemos hablado de la reducción de la razón y de la libertad; ahora añadimos la reducción del deseo. «La reducción de los deseos o la censura de algunas exigencias, la reducción de los deseos y de las exigencias son las armas del poder», dice don Giussani. Lo que nos rodea, «la mentalidad dominante [...], el poder, produce [en nosotros] una extrañeza con respecto a nosotros mismos»²². Es como si nos arrancasen

²⁰ L. Giussani, *El yo, el poder, las obras*, Encuentro, Madrid 2001, p. 152.

²¹ A. Savorana, *Luigi Giussani: su vida*, Encuentro, Madrid 2015, p. 518.

²² L. Giussani, *L'io rinasce in un incontro (1986-1987)*, op. cit., pp. 253-254, 182.

nuestro ser: estamos a merced de muchas imágenes reducidas del deseo y esperamos utópicamente que la solución al problema humano venga de alguna regla.

Ante una situación como esta, preguntémosnos: ¿es posible despertar al sujeto para que pueda ser verdaderamente él mismo, ser consciente de sí mismo hasta el fondo, profundizar en su naturaleza de sujeto, y poder así liberarse de la dictadura de sus “pequeños” deseos y de todas las falsas respuestas? Sin este despertar el hombre no podrá evitar sucumbir a las diversas tiranías que no consiguen darle ese cumplimiento que anhela.

Pero ¿cómo se despierta nuevamente el deseo? No a través de un razonamiento o de alguna técnica psicológica, sino únicamente encontrándose con una persona en la que esta dinámica del deseo esté ya activa. A propósito de esto, veamos cómo prosigue el diálogo entre el joven que envía la carta y los amigos que tienen miedo de su libertad. El joven, después de haber escuchado a sus amigos hablar de sus miedos, afirma: «“Tenéis razón en tener miedo, sois inteligentes y os dais cuenta de que la libertad es algo grande y difícil, y de que la vida es algo serio. Pero ¿no deseáis poder gustar de la libertad? ¿No querríais poder desear ser felices?”. Les dije que yo no conseguía quitarme de encima este deseo. Ellos se quedaron en silencio y me dijeron: “Esto es lo que más envidiamos de ti, que no tienes miedo”. Al despedirnos al final de la noche, él me dijo: “Quedemos más a menudo, porque cuando estoy contigo yo también tengo menos miedo”».

Nadie como don Giussani ha custodiado como un tesoro esta experiencia, tan sencilla como radical y culturalmente potente, que permite responder a la pregunta sobre cómo se despierta el yo: «Lo que voy a decir no responde a una situación circunstancial [...]; lo que estoy diciendo es una norma, una ley universal desde que el hombre existe [y mientras exista]: la persona vuelve a hallarse a sí misma en un encuentro vivo [como acabamos de escuchar describir: “Esto es lo que más envidiamos de ti, que no tienes miedo... Quedemos más”], es decir, ante una presencia con la que se topa y que ejerce un

atractivo, [...] que pone al descubierto el hecho de que existe nuestro corazón, con todo lo que lo constituye»²³. Este corazón está adormecido muchas veces, sepultado bajo montañas de escombros, bajo mil distracciones, pero es despertado e invitado a reconocer que existe: el corazón existe, tu corazón existe. Tienes un amigo, te encuentras por la calle a un amigo verdadero cuando te sucede esto con él, cuando te encuentras ante alguien que despierta tu persona. Esto es un amigo, lo demás no deja huella alguna.

«Lo que más necesitamos en este momento de la historia», decía de nuevo Benedicto XVI, «son hombres que, a través de una fe iluminada y vivida, hagan que Dios sea creíble en este mundo. [...] Necesitamos hombres que tengan la mirada fija en Dios, aprendiendo ahí la verdadera humanidad. Necesitamos hombres cuyo intelecto sea iluminado por la luz de Dios y a los que Dios abra el corazón, de manera que su intelecto pueda hablar al intelecto de los demás y su corazón pueda abrir el corazón de los demás»²⁴.

Es entonces cuando uno entiende el bien que constituye el otro. De hecho, sin el encuentro con el otro —con un “otro” concreto— no podría salir a la luz ni mantenerse vivo un yo que se abra a las preguntas fundamentales de la vida, que no se conforme con respuestas parciales. La relación con el otro es una dimensión antropológica que nos constituye.

El otro es un bien

La conciencia de que el otro es un bien, como lo demuestra la conversación entre esos amigos, es la base sobre la que se puede construir Europa. Si no recuperamos la experiencia elemental de que el otro no es una amenaza, sino un bien para la realización de nuestra persona, será difícil salir de la crisis en la que nos encontramos en las relaciones

²³ *Ibidem*, p. 182.

²⁴ J. Ratzinger, *L'Europa di Benedetto nella crisi delle culture*, op. cit., pp. 63-64.

humanas, sociales y políticas. De aquí deriva la urgencia de que Europa sea un espacio en el que se puedan encontrar los diferentes sujetos, cada uno con su identidad, para ayudarse a caminar hacia el destino de felicidad que todos anhelamos.

Defender este espacio de libertad para cada uno de nosotros y para todos es la razón definitiva de un compromiso en favor de una Europa en la que no haya ni imposiciones por parte de nadie ni exclusiones por motivos de prejuicios o de pertenencias diferentes a las nuestras; una Europa para cuya construcción cada uno pueda aportar su propia contribución, ofreciendo su propio testimonio, reconocido como un bien para todos y sin que ningún europeo se vea obligado a renunciar a su propia identidad para poder pertenecer a la casa común.

Solo en el encuentro con el otro podremos desarrollar juntos ese «proceso de argumentación sensible a la verdad»²⁵ del que habla Habermas. En este sentido, podemos darnos cuenta todavía más del alcance de la afirmación del papa Francisco: «¡La verdad es una relación! De hecho, todos nosotros captamos la verdad y la expresamos a partir de nosotros mismos: desde nuestra historia y cultura, desde la situación en que vivimos, etc.»²⁶. Y también: «Nuestro compromiso no consiste exclusivamente en acciones o en programas de promoción y asistencia [...], sino ante todo [en] una *atención* puesta en el otro “considerándolo como uno consigo”»²⁷. Solo en un encuentro renovado como este podrán volver a estar vivas esas pocas grandes palabras

²⁵ Cf. Benedicto XVI, *Alocución «no pronunciada» en la Universidad La Sapienza*, Roma, 17 enero 2008. «Jürgen Habermas expresa, a mi parecer, un amplio consenso del pensamiento actual cuando dice que la legitimidad de la Constitución de un país, como presupuesto de la legalidad, derivaría de dos fuentes: de la participación política igualitaria de todos los ciudadanos y de la forma razonable en que se resuelven las divergencias políticas. Con respecto a esta “forma razonable”, afirma que no puede ser solo una lucha por mayorías aritméticas, sino que debe caracterizarse como un “proceso de argumentación sensible a la verdad”» (Cf. J. Habermas, «I fondamenti morali prepolitici dello stato liberale», *Humanitas*, anno LIX, n. 2, Morcelliana, Brescia 2004, pp. 239-250).

²⁶ Francisco, «Carta a los no creyentes», *La Repubblica*, 11 de septiembre de 2013, p. 2.

²⁷ Francisco, Exhortación apostólica *Evangelii Gaudium*, 199.

que generaron Europa. Porque, como nos recuerda Benedicto XVI, «incluso las mejores estructuras funcionan únicamente cuando en una comunidad existen unas convicciones vivas capaces de motivar a los hombres para una adhesión libre al ordenamiento comunitario. La libertad necesita una convicción; una convicción no existe por sí misma [ni la puede generar una ley], sino que ha de ser conquistada comunitariamente siempre de nuevo»²⁸. Esta reconquista de las convicciones fundamentales solo se produce dentro de una relación. El método con el que han salido a la luz de forma plena las «convicciones fundamentales» (la persona, el valor absoluto del individuo, la libertad y la dignidad de cada ser humano...) es el método con el que pueden ser conquistadas de nuevo, no existe otro.

Nosotros los cristianos no tenemos miedo a entrar sin privilegios en este diálogo a campo abierto. Para nosotros esta es una ocasión extraordinaria de verificar la capacidad que tiene el acontecimiento cristiano para mantenerse en pie ante los nuevos desafíos, puesto que nos ofrece la oportunidad de testimoniar a todos lo que sucede en la existencia cuando el hombre se encuentra con el acontecimiento cristiano en el camino de su vida. En el encuentro con el cristianismo, nuestra experiencia nos ha mostrado que la savia vital de los valores de la persona no son las leyes cristianas, o estructuras jurídicas y políticas confesionales, sino el acontecimiento de Cristo. Por eso nosotros no ponemos nuestra esperanza ni la de los demás en nada que no sea el acontecimiento de Cristo, que vuelve a suceder en un encuentro humano. Esto no significa en modo alguno contraponer la dimensión del acontecimiento y la de la ley, sino reconocer un orden genético entre las dos. Es más, lo que permite que la inteligencia de la fe se convierta en inteligencia de la realidad es precisamente que vuelva a suceder el acontecimiento cristiano, hasta el punto de poder ofrecer una contribución original y significativa reavivando esas convicciones que pueden introducirse en el ordenamiento comunitario.

²⁸ Benedicto XVI, Carta encíclica *Spe Salvi*, 24.

Esta puntualización es la que se encuentra en el centro de la *Evangelii Gaudium*: la constatación de que, en el mundo católico, la batalla por la defensa de los valores se ha convertido con el tiempo en algo tan prioritario que resulta ser más importante que la comunicación de la novedad de Cristo, que el testimonio de su humanidad. Este cambio entre antecedente y consecuente pone de manifiesto la deriva “pelagiana” de una parte del cristianismo de hoy en día, la promoción de un cristianismo “cristianista” (según la definición de Rémi Brague), privado de la Gracia. La alternativa no se encuentra, como se quejan algunos, en una fuga “espiritualista” del mundo. La verdadera alternativa es más bien, como hemos visto, una comunidad cristiana que no esté vaciada de su espesor histórico, que ofrezca su contribución original «despertando en los hombres, a través de la fe, las fuerzas de la auténtica liberación»²⁹.

Las personas que están comprometidas en el ámbito público, en el campo cultural o político, tienen el deber, como cristianos, de oponerse a la deriva antropológica de nuestros días. Pero este es un trabajo que no puede involucrar a toda la Iglesia como tal, que tiene hoy la obligación de salir al encuentro de todos los hombres, independientemente de su ideología o pertenencia política, para testimoniar el «atractivo de Jesucristo». El compromiso de los cristianos en la política y en las esferas donde se decide sobre el bien común de los hombres sigue siendo necesario. Es más, a través del modelo de la doctrina social de la Iglesia, indica esas formas de convivencia compartida que la experiencia cristiana ha verificado a lo largo del tiempo. Hoy es más importante que nunca. Sin olvidar nunca que en las circunstancias actuales este compromiso asume más un valor *katechontico* en sentido paulino, es decir, crítico y de contención, dentro de los límites de lo posible, de los efectos negativos de los meros reglamentos y de la mentalidad que está en su origen. Sin embargo, no puede pretender que de su acción, por muy meritoria que sea, pueda surgir de forma

²⁹ Benedicto XVI, *Accanto a Giovanni Paolo II*, Ares, Milán 2014, p. 18.

mecánica la renovación ideal y espiritual de la ciudad de los hombres. Esto nace de «algo que viene antes», que *primerea*, de una humanidad nueva generada por el amor a Cristo, por el amor de Cristo.

Esta conciencia nos permite ver los límites de las posiciones que tienen los que creen que pueden resolverlo todo mediante reglamentos o leyes, ya sean de un lado o del contrario, y que por ello piensan que es demasiado poco defender un espacio de libertad. A muchos les gustaría que la política pudiera asegurar la consecución de los derechos o su prohibición. De esta forma se ahorrarían «ser buenos», en palabras de Eliot. ¿Qué nos enseña el hecho de que «ni siquiera el esfuerzo realmente grandioso de Kant fue capaz de crear la necesaria certeza compartida»? ¿Qué aprendemos de nuestra historia más reciente, habiendo visto que no han bastado las leyes buenas para mantener vivas las grandes convicciones? Hay un largo camino por recorrer para llegar a una «certeza compartida»³⁰.

El largo camino que ha recorrido la Iglesia para aclarar el concepto de «libertad religiosa» puede ayudarnos a entender que defender el espacio de esta libertad puede que no sea tan poca cosa. Después de un largo trabajo, la Iglesia llegó a declarar en el Concilio Vaticano II que «la persona humana tiene derecho a la libertad religiosa», mientras sigue a su vez profesando que el cristianismo es la única «religión verdadera». El reconocimiento de la libertad religiosa no es una especie de compromiso, como si se dijese a sí misma: ya que no hemos conseguido convencer a los hombres de que el cristianismo es la religión verdadera, defendamos al menos la libertad religiosa. No, la razón que ha empujado a la Iglesia a modificar una práctica vigente durante siglos, muchos siglos, ha sido profundizar en la naturaleza de la verdad y en el camino para alcanzarla: «La verdad no se impone sino por la fuerza de la misma verdad». Esta era la firme persuasión de la Iglesia durante los primeros siglos, la gran revolución cristiana fundada en la distinción entre las dos ciudades, entre Dios y el César.

³⁰ J. Ratzinger, *L'Europa di Benedetto nella crisi delle culture*, op. cit., p. 62.

Una persuasión destinada a atenuarse tras el Edicto de Tesalónica (380 d. C.) por obra del emperador Teodosio. En su vuelta al espíritu de la Patrística, el Vaticano II puede afirmar que «todos los hombres han de estar inmunes de coacción, [...] y esto de tal manera que, en materia religiosa, ni se obligue a nadie a obrar contra su conciencia, ni se le impida que actúe conforme a ella en privado y en público, solo o asociado con otros, dentro de los límites debidos». Si esto se puede decir del valor más grande, ¡cuánto más con respecto a los demás valores! Y finalmente: «Este derecho de la persona humana a la libertad religiosa ha de ser reconocido en el ordenamiento jurídico de la sociedad, de tal manera que llegue a convertirse en un derecho civil»³¹.

Solo si Europa se convierte en un espacio de libertad, en donde cada persona pueda ser inmune a la coacción, en donde cada uno pueda hacer su propio camino humano y compartirlo con aquellos con los que se encuentra en él, solo así podrá despertarse el interés por el diálogo, por un encuentro en el que cada uno ofrezca como contribución su propia experiencia para alcanzar esa «certeza compartida» que es necesaria para la vida común.

Nuestro deseo es que Europa se convierta en un espacio de libertad en el que puedan encontrarse quienes buscan la verdad. Merece la pena comprometerse por esto.

³¹ Declaración sobre la libertad religiosa *Dignitatis Humanae*, Proemio, 1.