**XVII CONGRESO INTERNACIONAL CIENCIA Y VIDA**

**ECONOMÍA Y DIGNIDAD HUMANA: UN RETO PARA AMÉRICA LATINA**

**UNIVERSIDAD DE LA SABANA / EICEA**

**Agosto 2012**

**La Cultura Dominante y**

**el Fundamentalismo Secularista**

**José Rodríguez Iturbe**

Profesor Titular de Historia de las Ideas

Facultad de Derecho y Ciencias Políticas

Universidad de La Sabana

El asesinato del Archiduque Francisco Fernando de Austria [1863-1914], heredero del Imperio Austro-Húngaro, fue en Sarajevo, el 28 de junio de 1914. Winston Leonard Spencer Churchill [1874-1965], quien era Primer Lord del Almirantazgo [1911-1915], ante la tempestad de nihilismos terroristas, odios nacionalistas y de afanes revanchistas que desembocaban en la que entonces se llamó la *Gran Guerra* (la I Guerra Mundial), escribía, un mes después, el 29 de julio de ese mismo año, al día siguiente de la declaración de Guerra de Austria-Hungría a Serbia, en carta privada a su mujer, Clementina [Ogilvy Spencer-Churchill, 1885-1977], describiéndole la difícil situación internacional. Le decía que “todo está abocado a un colapso catastrófico” porque “una oleada de auténtica locura e insensatez ha barrido la mente de la Cristiandad”[[1]](#footnote-1). La Europa de la cual Churchill se sentía parte a comienzos del siglo XX era la *Cristiandad*, a pesar del hondo desgarrón de la unidad católica, de la *Respublica Christanorum*, con la Reforma protestante, en el siglo XVI.

La crisis de 1914 no fue sólo político-militar. Fue, sobre todo, una crisis espiritual y cultural, con una inescindible dimensión bélica. El antropocentrismo radical había dado un terrible fruto, luego del avance cultural-político de cuatro siglos de un humanismo no cristiano, cerrado a la trascendencia. Desde fines del s. XVIII y todo el s. XIX, la reducción de lo sobrenatural a lo natural humano y de la teología a la política, había abierto la caja de Pandora de desajustes que emboscaban, con ánimo asesino, el alma de los hombres y la convivencia entre los pueblos. De *el hombre* *es para el hombre el ser supremo* a *la violencia es la partera de la historia*, las utopías del voluntarismo habían proclamado tanto que *la crítica de la religión es condición de toda crítica* y que *la religión es el opio del pueblo* (Marx), como *la muerte de Dios* y la idolatría de lo humano con el *Superhombre* y la *voluntad de poder* (Nietzsche). El intento de cultura post-cristiana de la modernidad logró, de tal modo, el parto de un ciclo bélico, lleno de irracionalidad y de afán de dominio, que fue descrito y profetizado por Jacob Burckhardt en 1870-71. En 1871, después de la victoria prusiana frente a Francia, operada la unificación de Alemania en torno al Imperio Prusiano, brillando como nunca la estrella de Otto von Bismarck, en el mismo inicio del llamado *tiempo guillermino* (que concluiría con la I Guerra Mundial y el inicio de la República de Weimar), cuando el horizonte germánico lucía teñido por un optimismo desbordado, Burckhardt escribía a un amigo alemán, diciéndole que tenía la premonición de que vendrían tiempos difíciles, que ya él no vería: tenía el presentimiento, en especie de dantesca pesadilla, del Estado militar convertido en una gran factoría. Veía hordas de hombres, en proceso de masificación, hacinados en grandes centros industriales que crecerían indefinidamente. Todo ello acompañado de miseria, pero glorificado por bárbaros pretorianos de nuevo cuño, que se dirían, en su momento, heraldos del progreso, con fanfarrias y uniformes, comenzando y terminando el día con el ruido de himnos, marchas y tambores. Como la enormidad de los conflictos bélicos iría en aumento, las coronas terminarían por subordinarse al *Soter* [Salvador] o al *Führer* [Jafe, Conductor, Caudillo] que, según Burckhardt, lo percibía con tal nitidez que “podría pintarlo desde ahora”. Y la deplorable patología del antisemitismo tendría una reaparición avivada por el odio. En frase profética y profunda asienta: “La larga sujeción voluntaria a *Führers* y usurpadores es previsible. El pueblo no cree ya más en principios, porque quiere, periódicamente, creer en salvadores”. La no creencia en principios era, para él, consecuencia del afán simplista de querer creer en salvadores. Eliminados los principios, cobra entidad la idolatría de los falsos salvadores. Perdida la *areté* ciudadana [fortaleza que lleva al comportamiento recto y virtuoso en la vida social] podía pronosticarse igualmente la pérdida de la libertad de los seres humanos. Porque la *areté* era condición de estabilidad y continuidad no patológica de la *polis*. Por esta razón Burckhardt veía, con ansiedad y angustia, la voluntad de poder asentada en el siglo XX en cabezas terribles[[2]](#footnote-2). Esas *cabezas terribles*, las del poder absoluto, serían, en efecto las de los totalitarismos que asolarían la centuria siguiente. En carta del 13 de abril de 1882 escribía con acentos proféticos: “Hace tiempo estoy convencido de que muy pronto el mundo tendrá que escoger entre la democracia total o un despotismo absoluto y violatorio de todos los derechos. Tal despotismo no será ejercido por las dinastías, demasiado sensibles y humanas todavía para tal extremo, sino por jefaturas militares de pretendido cariz republicano. Verdad es que cuesta mucho imaginar un mundo cuyos directores prescindan en absoluto del derecho, el bienestar, la ganancia legítima, el trabajo, la industria, el crédito, etc., y apliquen un régimen fundado nada más en la fuerza. Pero a esta ralea de gente ha de venir a parar el poder, por efecto del actual sistema de competencias y participaciones de la masa en la deliberación política”. Y anunciaba, además, con acentos dolorosos, que preveía el afán estatal de tutelar y orientar y controlar la cultura, manipulándola ideológicamente. La cultura sería, así, un *adorno sin seriedad*, aunque manifiesta su *humilde esperanza* de que queden, esperando contra toda esperanza, algunos *ascetas de* *la creación desinteresada*[[3]](#footnote-3). El ciclo bélico, predicho por Burckhardt, al contemplar su inicio con la Guerra Franco-Prusiana en 1870, en estos inicios del siglo XXI, aún no ha concluido.

Los hegelianismos de distinta estirpe han dado —y siguen dando— su fruto. Para Hegel, la filosofía debía terminar con la religión [*Die Philosophie muss eben darum mit der Religion aufhören*][[4]](#footnote-4), entendiendo por *filosofía* la capacidad reflexiva del intelecto[[5]](#footnote-5). Los racionalismos y los irracionalismos han confluido en el nihilismo. De Rousseau, Hegel, Marx y Nietzsche, a los nuncios del utilitarismo americano James, Dewey y Rorty (por mencionar sólo a algunos) hay una larga vía, a menudo revuelta y confusa, que ha afirmado desde la *segunda inocencia*, pasando por la superación de todo criterio de moral objetiva, hasta llegar al reduccionismo de todo principio a *constructos de lenguaje*. La desacralización llevó a la modernidad a colocar la responsabilidad de los males de la historia en las estructuras; y las fuentes de la exclusión, más que en cualquier otra cosa, en cualquier tipo de creencia religiosa. La negación del *telos* permitió a la modernidad tardía prescindir cómodamente del *ethos*. Esa fue (y es, en la postmodernidad) la ruta de la angustia, el mar de los sargazos de la desesperación.

Sus voceros se consideraron y se consideran simultáneamente sepultureros del ayer y nuncios del mañana. La dialéctica de la modernidad ha planteado la disyuntiva entre *modernidad excluyente* y *modernidad incluyente*, pero ha ignorado e ignora, con altanería, cualquier planteamiento alternativo a la modernidad misma. Su instinto de supervivencia le ha hecho ser autorreferente. “Signo de los tiempos de la *Neuzeit* —dice Paolo Miccoli— es que los teóricos y constructores del porvenir se sientan profetas del *Novum*, de las estrategias compensativas que sustituyen la metafísica por la estética, la salvación escatológica por la mundana, el pecado teológico por el sentido psicoanalítico de la culpa, siendo, a la vez, críticos de la sociedad alineados sobre un doble frente: la ‘modernidad excluyente’ y revolucionaria marxista, que corta los puentes con la tradición cultural cristiana; y la ‘modernidad incluyente’ hegeliano-dilthey-crociana que no quiere perder nada de la herencia plurisecular occidental, transformando todo gnósticamente en nuevas construcciones ético-culturales”[[6]](#footnote-6).

Puede, sin embargo, constatarse una invencible alergia a la verdad en la modernidad y en la postmodernidad. La Verdad, *mater temporis*, supone la aceptación de un providencialismo [una Providencia como *Ipsum Esse*], que conduce a afirmar que para la plena comprensión de la historia no puede desconocerse la acción de Dios en ella. El historicismo decimonónico, por el contrario, vio la verdad como *filia temporis*, pues para él la acción humana era siempre un *in fieri*, un *hacerse*, algo permanentemente provisional, expresado por uno de los más altos exponentes del hegelianismo italiano, Giovanni Gentile [1875-1944], como *verum et fieri convertuntur*.

La verdad de muchos modernos y postmodernos no es, pues, una Verdad, total y con mayúscula, sino un compuesto de múltiples verdades, parciales y con minúscula. Producto de ello es la distinción entre *teorías para criticar* (análisis lingüístico, estructuralismo, deconstruccionismo) y *teorías para construir* (dialéctica, hermenéutica, exégesis)[[7]](#footnote-7). Semejante enfoque ha provocado y provoca, en el marco de la cultura dominante, la asfixia intelectual y espiritual de cualquier relación de lo humano con lo divino, de la persona humana con la Persona Divina. La modernidad pretendió (y pretende en sus manifestaciones más radicales) el exilio de la creencia religiosa del ámbito de la cultura.

Los intelectuales cristianos en el período de entre la I y la II Guerra Mundial clamaron por la vuelta a Dios como fuente sublime para superar los muchos retos de una historia en la cual la pérdida de la persona había llevado aparejada, en el marco de lo temporal, la pérdida del bien común y la reducción de la política a la simple búsqueda y ejercicio del poder con criterios maquiavélicos y afán de dominio. Mariano Fazio [1960] ha recogido en un hermoso volumen, *Cristianos en la Encrucijada*[[8]](#footnote-8), el destacado ejemplo de Nicolai Berdiaeff [1874-1948], Étienne Gilson [1884-1978], Emmanuel Mounier [1905-1950], Jacques Maritain [1882-1973], Gilbert Keith Chesterton [1874-1936], Hilaire Belloc [1870-1953], Christopher Dawson [1889-1970] y Thomas Stearns Eliot [1888-1965]. Ellos, de manera resaltante, en ese tiempo de crisis, que se alargaba entre dos conflagraciones mundiales como la siesta de una boa, con múltiples conflictos y negaciones totalitarias de la dignidad humana, se esforzaron no sólo en diagnosticar los males de una coyuntura, sino en resaltar sus causas profundas y su variedad fenoménica; así como la necesidad de su superación espiritual y cultural, social y política.

Belloc, el historiador y político anglo-francés, gran amigo de Chesterton, habló del *neopaganismo*. Era, en efecto, una nueva forma de paganismo la que contemplaban. “El paganismo antiguo —escribe Fazio— se identificaba, en sentido amplio con la religión natural, aún no corregida y no completada por la razón. Esta religión natural, o si se quiere, la conciencia, se plantea problemas existenciales serios: quiénes somos, qué nos espera después de la muerte, etc. Los hombres tienen un sentido natural de la belleza, de la justicia, de la moral. El paganismo, desconociendo el dogma del pecado original, pensaba que el hombre guiado sólo por la naturaleza pura, estaba “*well balanced*”, y que era posible crear una sociedad buena y justa sobre la tierra. Sin embargo, el paganismo termina en la desesperación porque no tiene en cuenta que la naturaleza pura no existe”[[9]](#footnote-9). Y añade Fazio, explicando a Belloc, que si el paganismo antiguo entraba en decadencia y se desesperaba, el neopaganismo contemporáneo nace enfermo y cansado: “Conoce —dice— el dogma del pecado original, pero no lo acepta. El *neopaganismo* es una apostasía que niega la existencia del bien y del mal y que degrada todo lo que toca. El viejo paganismo terminaba en la desesperación, el nuevo se funda en ella. La falta de una razón fuerte es la manifestación de la desesperación intelectual; la degradación del arte, de una desesperación estética; la disolución de la moral, de una desesperación ética”[[10]](#footnote-10). Ese *neopaganismo* de Belloc, prefiere Fazio llamarlo *nihilismo*. Es el nihilismo occidental que hace alianza con los paganismos de Asia y África, en cuanto coincide con ellos en un antropocentrismo radical, cerrado a toda trascendencia; es decir, en cuanto coincide en la idolatría de lo humano, con un humanismo antagónico a la manifestación de lo divino, con un humanismo signado por el ateísmo militante. El nuevo nihilismo occidental implica, así, un supuesto *humanismo anti-teísta* que puede tener ropaje ideológico tanto colectivista como individualista.

Poco antes del comienzo de la II Guerra Mundial, el poeta anglo-norteamericano Thomas Sterans Eliot, en marzo de 1939, dio en la Universidad de Cambridge tres conferencias sobre la idea de una sociedad cristiana[[11]](#footnote-11). La civilización, según él, estaba afectada por la pérdida del sentido religioso de la vida. La solución de fondo a los problemas de un mundo en crisis debía buscarse —decía Eliot—, más que en formalismos puramente políticos, en la savia de los principios cristianos nutriendo de nuevo la vida de los seres humanos en la sociedad políticamente organizada. Eliot reconoció ser deudor en su enfoque tanto del Christopher Dawson de *Beyond Politics*[[12]](#footnote-12), como del Jaques Maritain de *Humanisme Intégral*[[13]](#footnote-13). El materialismo ideológico que nutría la cultura dominante era básicamente semejante al paganismo pre-cristiano y se esforzaba en moldear un imaginario colectivo anti-cristiano con distintas esclerosis resistentes al cambio. Una sociedad cristiana como la que planteaba Eliot no era una sociedad neutra. La sociedad neutra tenía más parecido y parentesco con los prototipos de sociedad pagana —entonces netamente percibidos como tales por amplios sectores tanto de la opinión pública como de la *intelligentsia* académica— como eran, en cuanto regímenes totalitarios, tanto la Unión Soviética del comunismo de Stalin, como la Alemania del nacional-socialismo (nazismo) de Hitler. Tales expresiones antagónicas de sociedad pagana mostraron que podían llegar a alianzas en mutuo beneficio. Cuando las conferencias de Eliot fueron publicadas, varios meses después de pronunciadas, ya se habían firmado los Pactos Stalin-Hitler (Molotov-Ribbentrop), para el reparto de zonas geopolíticas de la Europa Central y Oriental y había estallado la II Guerra Mundial.

Los totalitarismos del siglo XX habían sido y eran una terrible pesadilla para quienes directamente sufrían su opresión y un agobiante peligro, real e inmediato, para los defensores de la democracia como sistema político de las sociedades libres, plurales y abiertas. El mensaje de Eliot fue recibido en Inglaterra no sólo con respeto, sino con amplia aceptación, más por el ilustrado ciudadano común que por ciertas *élites* nihilistas que encontraban su carta de ciudadanía “progresista” con posturas llamativas de izquierda. En efecto, si el rechazo a Hitler y al nazismo era total, la complicidad con el Gran Terror de Stalin se hizo evidente con la hipocresía de los *compañeros de ruta* frente al horror anti-humano de los *Procesos de Moscú* de los años 1936-37 y la institucionalización del Gulag a gran escala en la URSS.

Como antídoto contra el paganismo de los regímenes comunistas y nazi-fascistas existía, sin embargo, en aquellos años de estremecimiento bélico, no sólo comprensión sino adhesión, al menos aparente, a la necesidad de fortalecer la democracia con principios de raigambre cristiana que estaban en la base del reconocimiento de la humana dignidad. Se aceptaba (o al menos no se negaba frenéticamente, en el mundo no totalitario) la igualdad de toda persona humana, hecha a imagen y semejanza de Dios; y que la dignidad de individuos y pueblos no dependía de graciosas concesiones de ningún Estado, sino que el reconocimiento y la protección de la plenaria dignidad humana era la condición *sine qua non* de la dignidad política de los Estados. Estaba, pues claro que los mitos de la clase, la nación o la raza no podían ser fuente que determinara el goce de derechos naturales, civiles y políticos, o la exclusión de ellos. En los totalitarismos, la identificación de pueblo, partido y Estado suponía —además del culto a la personalidad del *Führer*, del *Duce* o del *Vójd*— la calificación de *enemigos del pueblo* para aquellos que intentaban zafarse de las cadenas del *pensamiento único*; y para la lógica totalitaria, los *enemigos del pueblo* se excluían a sí mismos de la humanidad, debiendo ser tratados, por ello, con total inhumanidad. Pero los no totalitarios conservaban criterios elementales derivados de la recta razón y tenían capacidad crítica frente al neopaganismo de los totalitarismos. Ellos aún sabían y proclamaban que el *ethos* no dependía de las estructuras; que las estructuras recibían su validez y legitimidad del *ethos* de quienes le daban vida y existencia histórica concreta.

En *Cristianismo y Democracia*[[14]](#footnote-14), editado en plena II Guerra, en 1943, habló Jacques Maritain [1882-1973] de la necesidad, luego de las duras experiencias totalitarias, de una tarea de *purificación*. Según él, los hombres contaminados por el totalitarismo neopagano “hacen algo que es mucho más que mentir: han pervertido la función del lenguaje”. (En la actualidad, los que parecen haber pervertido la función del lenguaje son Richard Rorty [1931-2007] y muchos de los exponentes del llamado *Lingustic Turn*, del *Giro Lingüístico*; ellos son los exponentes del neopaganismo signado por un frenesí antiteísta). Las páginas de *Cristianismo y Democracia*, según relata su autor en el prefacio, fueron escritas en el verano del 42, en momentos de incertidumbre sobre el destino de la II Guerra Mundial. Decía Maritain, entonces, que “lo que importa para la vida política del mundo y para la solución de la crisis de la civilización no es pretender que el cristianismo esté ligado a la democracia y que la fe cristiana obligue a cada fiel a ser demócrata”. Lo que de veras importa “es constatar que la democracia está ligada al cristianismo y que el advenimiento de la democracia ha surgido en la historia humana como una manifestación temporal de inspiración evangélica”[[15]](#footnote-15).

Cita Maritain dos textos de las más altas autoridades políticas norteamericanas del momento, uno del Presidente Franklin Delano Roosevelt [1882-1942] y otro del Vicepresidente Henry Agard Wallace [1888-1965], que, vistos a la distancia, uno no sabe si considerarlos sinceros testimonios de una convicción que no logró luego cristalizar, o, por el contrario, si deben formar parte de la antología del maquiavelismo retórico de tiempos de guerra.

Roosevelt, en carta al Episcopado Americano, publicada en el *Catholic News* del 17 de enero de 1942, decía: “Las Naciones Unidas quieren trabajar por la instauración de un orden internacional en el cual el espíritu de Cristo guiará los corazones de los hombres y de las naciones”. Wallace, por su parte, en un discurso pronunciado el 8 de mayo de 1942 en la *Free World Association*, intitulado *The Price of Free World Victory* [El precio de la victoria del mundo libre], decía: “La idea de la libertad deriva de la Biblia y de su extraordinaria insistencia sobre la dignidad de la persona. La democracia es la única expresión política verdadera del cristianismo”[[16]](#footnote-16).

Maritain comenta, respecto a las dos citas precedentes, que no sólo el espíritu democrático es de inspiración evangélico, sino que sin esa inspiración la democracia verdadera no puede subsistir[[17]](#footnote-17). Más adelante, comentando algunos pensamientos de Henri Bergson [1859-1941], añade: “La democracia es una paradoja y un desafío dirigido a la naturaleza, a esta naturaleza ingrata y herida que evoca, al mismo tiempo, las aspiraciones originales y las reservas de grandeza. En el ideal democrático y ‘en el estado del alma democrática’, se debe ver, escribe Bergson, ‘un gran esfuerzo en sentido inverso a la naturaleza’, lo que no quiere decir un esfuerzo contrario a la naturaleza”. Y precisa: “un esfuerzo ligado a los desarrollos de la razón y de la justicia, que debe darse en la historia bajo la influencia del fermento cristiano; un esfuerzo que reclama que la naturaleza y el orden temporal sean destacados en su orden propio, en el orden del movimiento de la civilización por la acción de este fermento”[[18]](#footnote-18).

Maritain considera que la afirmación de la persona, el reconocimiento de su naturaleza social y el rechazo de la esclavitud del hombre por el hombre son elementos esenciales de la filosofía democrática del hombre y de la sociedad, de la filosofía política humanista[[19]](#footnote-19). “Para esta filosofía —agrega— la obra política es por excelencia una obra de civilización y de cultura y tiende, sobre todo, a procurar el bien común de la multitud, de tal manera que la persona concreta, no sólo una categoría de privilegiados, sino la masa toda entera, acceda realmente a la medida de independencia que conviene a la vida civilizada, y que asegure, a la vez, las garantías económicas del trabajo y de la propiedad, los derechos políticos, las virtudes cívicas y la cultura del espíritu”. “La filosofía democrática —sigue— vive del incesante trabajo de invención, de crítica y de reivindicación de la conciencia individual”[[20]](#footnote-20).

No resulta accidental que, intentando llevar a la práctica tales criterios, la reconstrucción de una Europa espiritual y materialmente devastada fuera, en la Segunda Postguerra, un empeño de unitaria grandeza dirigido por tres grandes estadistas —Alcide De Gásperi [1881-1954], Konrad Adenauer [1876-1967] y Robert Schumann [1886-1963]— católicos de religión y de militancia política demócrata-cristiana. A ellos se les considera, con razón, los padres de la unidad europea. El fundamentalismo secularista de liberales y socialistas y el alejamiento teórico y práctico de la creencia cristiana de no pocos protestantes de las llamadas *Iglesias históricas* y de una disidencia católica marcada por la desunión con el Romano Pontífice y por el rechazo al Magisterio en puntos claves de moral y de fe, provocaron luego, al aprobarse la Constitución de la UE en junio de 2004, el triste espectáculo de una Europa moralmente anémica en el ámbito espiritual y cultural; y una Europa política que, medio siglo después de la tragedia bélica, legislaba contra la vida, autorizaba conductas *contra natura* y se avergonzaba y negaba su propia historia al rechazar, en su Constitución, cualquier mención de Dios y de su pasado cristiano. El *neopaganismo*, el *nihilismo*, había logrado cristalizar social, política y culturalmente en *fundamentalismo secularista*.

Desde una perspectiva inmanentista neomarxista se realizó una crítica de los planteamientos utópicos generados por la vertiente del individualismo materialista liberal del fundamentalismo secularista. Pero esa crítica resultó insuficiente en cuanto partía de los mismos supuestos filosóficos y culturales del fenómeno que criticaba. Como sociólogo, más que como filósofo, Theodor Adorno [1903-1969] resulta, quizá, junto con Max Horkheimer [1895-1973], el exponente más destacado de la primera generación de la llamada *Escuela de Frankfurt*. Desde su neo-marxismo, Adorno realizó la crítica de la ideología del progreso tecnológico y de la ganancia económica. Declaró, sin embargo, explícitamente que “la doctrina de la ideología, de la falsa conciencia, de la apariencia socialmente necesaria, no tendría sentido sin el concepto de conciencia verdadera y de verdad objetiva”[[21]](#footnote-21). Paolo Miccoli califica tales palabras de “afirmación desconcertante” que pareciera motivada en su “confrontación perspicaz y prolongada” con pensadores metafísicos y religiosos de alto nivel, lamentando que ciertas intuiciones metafísicas de Adorno “hayan quedado en el estado de aforismos vagos y ambiguos” y que su agnosticismo filosófico lo haya hecho prisionero de un pesimismo antropológico y social[[22]](#footnote-22). Porque también el neomarxismo de la II Postguerra se incluye plenamente en el *fundamentalismo secularista*.

Si bien, como dice George Weigel [1951], “las expresiones institucionales más demoníacas del humanismo ateo” resultaron derrotadas históricamente en la II Guerra Mundial y en la Guerra Fría, “quedan sus toxinas intelectuales, espirituales y morales”[[23]](#footnote-23). Así se explica el *fundamentalismo secularista*, que aspira a excluir toda referencia trascendente del ámbito cultural, social y político. (Adorno, a quien se ha hecho referencia, manifestaba, p. e., una desconfianza profunda a aquellos que llamaba “discursos oraculares [de Oráculos] o místicos”). El *fundamentalismo secularista* es un *fundamentalismo* que, como todo fundamentalismo, pone mayor fuerza en el odio a lo que considera su adversario que en la afirmación de lo propio y el respeto a la opinión contraria. Es decir, se distingue más por lo que niega que por lo que afirma, más por lo que rechaza que por lo que postula. Es un fundamentalismo que se jacta de carecer de *ethos* y de *telos*. Ese fundamentalismo secularista está marcado por aquello que Josef Halevi Horowitz Weiler [1951] denomina *Cristofobia*[[24]](#footnote-24).

Un teólogo anglicano, Oliver O’Donovan [1945], ha señalado como la ruta a ninguna parte la obsesión del *fundamentalismo secularista* de alentar una política construida sobre una base anti-sagrada. No se trata, pues, de neutralidad. Ha supuesto y supone una agresiva postura contra el creyente. Tal *fundamentalismo secularista*, al asentarse como *cultura dominante*, ha dejado a las democracias occidentales en estado de gran anemia moral, generándose a menudo reacciones idolátricas y autoritarias, cuando no aberrantes negaciones o deformaciones *in radice* de los derechos fundamentales de la persona humana[[25]](#footnote-25).

No hay democracia sin ciudadanía. Como dice Weigel, “la *ciudadanía* democrática deberá ser algo más que la mera aceptación de procedimientos y sumisión a las leyes y reglamentos acordados por las instituciones”. Y añade: “Ciudadano democrático es el que puede *dar razón* de su compromiso con los derechos humanos, con la discusión pacífica sobre los bienes públicos, que es la esencia del pluralismo, con la ley y la igualdad ante la ley, con las decisiones de la mayoría y la protección de los derechos de las minorías”[[26]](#footnote-26).

Con el fundamentalismo secularista, el neopaganismo derrotado en sus expresiones totalitarias más aberrantes en la II Guerra Mundial y en la Guerra Fría, ha logrado nuevas cartas de ciudadanía, con el camouflage facilitado por la cultura dominante. Así, los derrotados de ayer han conquistado el alma de muchos poderosos de hoy. De tal modo que han inundado buena parte de las democracias occidentales, que, por ese mismo hecho, se sienten no sólo débiles sino impotentes frente a la agresividad del fundamentalismo integrista de sistemas no occidentales, afincados en perspectivas religiosas con análoga intolerancia frente al cristianismo. Así, el *fundamentalismo secularista* y el *fundamentalismo islámico*, p. e., tienen como fanatismo común de base la *Cristofobia*. La intolerancia frente al creyente que vive su fe cristiana y la violencia legal o física para intentar violar las conciencias de quienes están dispuestos a dar testimonio de su creencia religiosa cristiana, se da en la actualidad, con análoga agresividad en los Estados Unidos, en Sudán del Sur o el Norte de Nigeria. La agresión a la libre conciencia del creyente cristiano es análoga en Obama, en los redactores de la Constitución de Europa y en los fundamentalistas islámicos. Se me dirá que no es lo mismo. Ya sé que no lo es. Pero la base común de esas posturas, más allá de sus diferencias, no es otra que la *Cristofobia*.

T. S. Eliot, en sus conferencias de Cambridge en 1939 se preguntaba si estábamos en un tercer momento histórico respecto a la presencia de los cristianos en la sociedad. Después de un primer momento —decía— de minorías cristianas en sociedades positivamente paganas, surgía un segundo momento en el cual el conjunto de la sociedad podía llamarse cristiana. “¿Hemos llegado —se preguntaba Eliot— al tercer momento? Los pareceres serán tantos como las personas que se planteen esta pregunta. Pero a mí me parece que hay dos puntos de vista, según dos contextos. El primero que la sociedad deja de ser cristiana cuando se abandona la práctica religiosa, cuando los comportamientos no se regulan según los principios cristianos, y cuando el logro de la prosperidad de este mundo, individual o colectivo, pasa a ser el único objetivo consciente. El otro punto de vista, más difícil de captar, es que la sociedad no cesa de ser cristiana hasta que no se transforma positivamente en algo diverso. Yo creo que hoy nuestra cultura es generalmente negativa, pero que en cuanto le queda algo positivo, es aún cristiana. Pienso que no puede seguir siendo negativa, porque una cultura negativa ya no es eficaz en un mundo donde, tanto las fuerzas económicas como las espirituales, demuestran la eficiencia de culturas positivas, aunque éstas puedan ser paganas; y creo que nos situamos ante la alternativa de tener que formar una nueva cultura cristiana o de deber aceptar una cultura pagana”[[27]](#footnote-27).

Comentando este texto Mariano Fazio señala: “Eliot entiende por cultura negativa en este contexto a la cultura liberal. El liberalismo es una ideología antitradicional y revolucionaria que destruye en el nombre de la libertad, pero que no propone los fines a los que dicha libertad debe orientarse. En este sentido es negativa, es decir sin una *pars construens*. Una cultura positiva, en cambio, significa una cultura que propone un ideal de vida, ya sea éste pagano o cristiano. En otras palabras, se trata de una cultura propositiva”[[28]](#footnote-28). Agrega que “Eliot pensaba que los ideales ‘santificados’ por el mundo occidental, el liberalismo y la democracia, podían derivar en un totalitarismo que se autoproclamara democrático”[[29]](#footnote-29).

El riesgo político actual es, pues, la violencia totalitaria envuelta en la democracia adjetiva. Es decir, el riesgo de una democracia sin principios, el nihilismo con poder, que pretenda aplastar con la fuerza del formalismo procedimental a los ciudadanos que si tienen principios y que aspiran a una democracia con principios. Tal amenaza parece evidente hoy, sobre todo en las naciones con mayor poderío económico, político y militar en América del Norte y Europa.

El concepto de *Cristiandad* aludido por Churchill en 1914; o el de *neopaganismo* invocado por Eliot en 1939, estando en la segunda década del siglo XXI no resultan ni tan fácilmente comprendidos ni tan extensamente aceptados como lo fueron en el pasado. El entonces Cardenal Ratzinger, hoy Benedicto XVI [1927], llamaba a los cristianos, en noviembre de 1992, en entrevista concedida a Andrea Tornielli [1964], a dar testimonio de su fe en aquella que no vacilaba en calificar de *era pagana*. Señalando que la descristianización había llegado a niveles hasta hacía poco inimaginables, Ratzinger señalaba ejemplos concretos: “No tenemos —decía— más que pensar que en la Alemania ex-comunista hoy se bautiza poco más del diez por ciento de la población: asistimos a una increíble progresión del paganismo y el cristianismo, que hace treinta años parecía estar todavía presente, desaparece tanto de la vida como de la conciencia pública”. Y agregaba: “Tenemos que vérnoslas, pues, con un postcristianismo muy fuerte en Occidente, aunque también en Oriente: en Rusia tenemos la misma situación. Allí existe un núcleo de creyentes, pero la inmensa mayoría no tiene casi ninguna relación con el Evangelio. Por todo esto, se hace necesaria una nueva evangelización, que se dirija a esta gente tan alejada del cristianismo, tan imbuida en el secularismo. Gente a la que hay que acercar a la realidad divina. Esta es la gran misión de los próximos decenios”[[30]](#footnote-30).

Ratzinger dio, entonces, una clara descripción del panorama cultural y espiritual posterior a la Guerra Fría. “Tras la caída del marxismo —dijo— ha quedado sólo el escepticismo y el relativismo, que dejan al hombre contemporáneo indiferente ante cualquier respuesta definitiva. En este clima general de desconfianza, de todos modos considero que sí existe cierto interés: las polémicas contra la Iglesia no serían tan fuertes como son —precisamente en las zonas más secularizadas— si no existiese en este momento un desafío real frente al escepticismo, desafío percibido como un punzón en la carne, una espina clavada que no puede simplemente ignorarse. La fuerte oposición existente hoy en algunos llega incluso a la exasperación contra la Iglesia, como ocurre en algunos casos en los medios de comunicación: es evidente en Alemania, aunque no sólo allí. Sin embargo, esta oposición demuestra que no se puede negar la importancia del mensaje de la Iglesia, que tiene su fuerza a pesar de que no se acepte”[[31]](#footnote-31).

Ratzinger describía, además, cómo el fundamentalismo secularista pretendía no dar a la creencia religiosa ningún reconocimiento en una dimensión social y cultural. Tornielli le recordó que en una homilía había señalado la tendencia de algunos a poner en discusión algunos pilares básicos de la fe católica, y le preguntó sobre la tendencia a cancelar la historicidad y la fisicidad del cristianismo. Ésta fue su respuesta: “Hoy —dijo Ratzinger— se tiende a reducir la fe cristiana y la religión en general a la esfera espiritual y a la subjetiva. No se acepta la objetividad de la actuación divina. Parece imposible que Dios pueda actuar incluso en el mundo material, en la realidad concreta de nuestra vida. Los motivos son sustancialmente dos. Uno, intelectual: la idea de las leyes naturales, del mundo material ya bien definido y cerrado, perfectamente comprendido y dominado por nosotros. Los cristianos no ofrecen una respuesta suficiente a esta exclusión de Dios del mundo material, por lo que a menudo aceptan este totalitarismo materialista. El otro motivo es más existencial: no se acepta que Dios entre tan vivo dentro de mi vida. Dios puede ser una idea espiritual, un complemento edificante de mi vida, pero es algo más bien indefinido en la esfera subjetiva. Pero si Dios es algo tan concreto como dicen estos pilares básicos de nuestra fe a los que se refería Ud., entonces se trata de un desafío mucho más real y concreto para mi persona. Ambos motivos existen y hemos de hallar una respuesta, de lo contrario caemos en el relativismo y en el espiritualismo de las religiones; la fe pierde seriedad y deja de intervenir en la vida real del hombre”[[32]](#footnote-32).

Así, pues, ante el fundamentalismo secularista, ante el nihilismo del nuevo paganismo, la tarea insoslayable del creyente cristiano en este inicio del siglo y del milenio es la plena vivencia de su fe y la consecuente inculturación de su fe. No se trata ni de reducir la fe a la política, ni de reducirla a la cultura. Se trata, sí de irrigar la cultura y la vida pública de las naciones con la savia de la verdad evangélica: de contribuir a la nueva evangelización con una fidelidad personal y un aporte social y cultural al reencuentro del hombre angustiado del mundo de este tiempo con Cristo, Redentor del hombre, Señor del cosmos y la historia[[33]](#footnote-33).

El Beato Juan Pablo II [Karol Wojtyla, 1920-2005] se empeñó en el rescate de la persona, olvidada por la modernidad y la postmodernidad; en mostrar como el misterio de la persona humana sólo logra cabal comprensión de su dignidad y destino en el misterio del Verbo Encarnado, del *Logos*, la Segunda Persona del Dios Uno y Trino. En los documentos de su pontificado, en efecto, quedó destacada de manera extraordinaria la primacía del hombre sobre las cosas[[34]](#footnote-34); del trabajo sobre el capital[[35]](#footnote-35); de la ética sobre la técnica[[36]](#footnote-36); y del espíritu sobre la materia[[37]](#footnote-37).

Juan Pablo II señaló en 2003, en la Exhortación Apostólica Postsinodal *Ecclesia in Europa* [[38]](#footnote-38) que la pérdida de la memoria cristiana va unida a un *miedo a afrontar el futuro* y a una *fragmentación de la existencia*. Indicó que ello tiene en su raíz[[39]](#footnote-39) una *pérdida de* *la esperanza*, como consecuencia de un *intento de hacer prevalecer una antropología sin Dios y sin Cristo*. Como el hombre no puede vivir sin esperanza, se buscan, entonces sucedáneos intramundanos, cerrados a la trascendencia (paraíso tecno-científico, diversas formas de mesianismo, felicidad hedonista vinculada al consumismo, paraísos artificiales de los estupefacientes, modalidades de milenarismo, atracción por filosofías orientales y esoterismos espirituales, variantes del *New Age*) [[40]](#footnote-40).

La perspectiva de la existencia cristiana conduce un *diálogo crítico* con la modernidad. Ese *diálogo crítico* supone, por una parte, el reconocimiento de sus auténticos valores; y, por otra, la constante invitación a convertirse y purificarse para no corromperse, dando entonces lugar (por la corrupción) a formas de irracionalidad y totalitarismo. Ese *diálogo crítico* reviste la mayor importancia por cuanto el *modernismo* viejo y nuevo acepta la modernidad de manera no problemática, y por ello no capta sus tensiones y dinámicas que, sin rectificar, conducen a una negación de la dignidad de la persona. Además, en el ámbito político, la democracia de nuestros días se caracteriza por su antagonismo de clases sociales, su relativismo ético y un proceso extendido de corrupción y disolución moral[[41]](#footnote-41).

El suicidio de la cultura de la modernidad y la postmodernidad consiste en el relativismo ético, que corroe la tradición cultural y religiosa, y, aliado con la ideología del mercado, deja sólo en pie aquellos valores aleatorios o subalternos no subordinados a ningún otro valor de orden superior. Así, el *bienestar*, entendido como simple abundancia de bienes materiales, sustituye al *ideal de vida buena*, en la cual los bienes materiales están ordenados a una existencia moral[[42]](#footnote-42). La cultura busca verdades objetivas. Hacer de la lógica del mercado el pivote cultural de la postmodernidad conduce necesariamente al relativismo, al subjetivismo, al escepticismo. El mercado, en efecto, registra preferencias subjetivas. Tales preferencias son necesariamente relativas a la persona, al momento y al lugar. Con esa lógica de base, el relativismo liberal encuentra en el variable consenso democrático el criterio de veracidad. El marxismo —la otra cara del materialismo militante— encuentra, por vericuetos hegelianos, ese criterio en el *fieri* (hacerse) de la *praxis*. Ni en uno ni en otro hay verdad objetiva. Para el individualismo liberal la verdad *se va dando*; para el colectivismo marxista *se va haciendo*. Ambos coinciden en una subjetividad dependiente de realidades materiales. La estructura priva sobre el *ethos*. Más aún: la estructura determina el *ethos[[43]](#footnote-43)*. Pero, a pesar de los seudo-dogmas de la cultura dominante, la verdad ni *se va dando*, ni *se va haciendo*. La verdad objetiva no aliena a la persona. Cuando es asumida en la conciencia individual, la verdad libera y potencia. Si el ser humano rechaza la existencial confrontación con la verdad; si la evita deliberadamente para eludir sus exigencias, la conciencia se debilita progresivamente llegando (de no darse una auténtica conversión) al extremo de disolverse, disolviéndose, entonces, también el individuo y su consideración como persona.

La cultura dominante ha difundido una visión de la sociedad industrial como una sociedad de la secularización religiosa y del materialismo. La crisis actual de la democracia deriva de su condición de *democracia sin valores*. ¿Cómo enfrentar, de veras, la corrupción con la anemia o aniquilación de la familia, con la difusión del *pensamiento débil*, con la implantación de la *política espectáculo*? Como ha recordado Rocco Buttiglione, si llega a faltar el vínculo ideal de cohesión social, “la corrupción se convierte en el instrumento catalizador del consenso público; y el resultado final es la disolución del cuerpo político”[[44]](#footnote-44).

La ética cristiana, como una *ética del encuentro*, hace posible el reconocimiento de los valores existentes en cualquier ámbito cultural. La *ética del encuentro* permite el reconocimiento recíproco de la dignidad de la persona[[45]](#footnote-45). La modernidad y la postmodernidad, con su alergia a la verdad, con su relativismo y su escepticismo, terminan por degradar a las culturas en cuanto postulan la superstición, de estirpe hegeliana, de que “la historia *per se* realiza el bien”[[46]](#footnote-46). Así, a la pregunta de quién es el *sujeto de la historia*, la respuesta modernista sustituye la *persona* por el *poder*. Y, si esa es la respuesta, como el poder es un instrumento, la armonía y convivencia social en el progreso no se colocará en el mutuo respeto de las personas, sino en el cumplimiento de *normas procedimentales* impuestas, en función de intereses, por el poder que existe y se consolida en cuanto representa y sirve a los factores dominantes. Los *procedimientos* del individualismo liberal constituyen el ocaso de la persona y la degeneración inevitable de la democracia sin valores. Por eso, para la modernidad y la postmodernidad el problema existencial de la vida comunitaria radica en la *toma del poder*; mientras que para un cristiano el problema existencial es *vivir en la verdad*, y el poder tiene un rango meramente instrumental, una necesidad de medio. “La cultura —afirma Buttiglione— es el factor fundamental de la integración de la sociedad, así como la muerte es el factor fundamental de integración de la psiquis”[[47]](#footnote-47).

En la Exhortación Apostólica Post Sinodal *Ecclesia in America*, fechada por Juan Pablo II en México el 22 de enero de 1999, señaló la *evangelización de la cultura* como uno de los retos de la nueva evangelización. El esfuerzo en tal sentido —dijo— debe ser “lúcido, serio y ordenado”[[48]](#footnote-48). La evangelización de la cultura no es uniformidad, aunque busque la unidad en la fe de los pueblos y de las culturas[[49]](#footnote-49). Por ello la *Ecclesia in America* considera el mundo de la educación *campo privilegiado* para promover la inculturación del Evangelio[[50]](#footnote-50). Se trata, también, de evangelizar los medios de comunicación social. “Con el uso correcto y competente de los mismos se puede llevar a cabo una verdadera inculturación del Evangelio”. Los medios “contribuyen a moldear la cultura y la mentalidad de los hombres y mujeres de nuestro tiempo”, por lo cual quienes trabajan en ellos deben ser objeto de una especial acción pastoral[[51]](#footnote-51). La *dimensión social de la conversión* a la cual llama la *Ecclesia in America* es responsabilidad de todos. Debe fomentarse particularmente la solicitud por la obligación de participar en la acción política según el Evangelio, precisando que “la actividad en el ámbito político forma parte de la vocación y acción de los fieles laicos”[[52]](#footnote-52).

La apertura a la trascendencia posibilita el acceso pleno a la verdad. La fe potencia la razón. El diálogo crítico con la modernidad facilita la irrigación del espíritu evangélico en todas las culturas. La apertura a la Verdad de todas las culturas y todas las Naciones, como tarea de la nueva evangelización requiere, sin duda, una tarea de inculturación.

Tener conciencia de la situación es ya un punto de partida para valorar la necesidad del reencuentro con Cristo, el Verbo Encarnado, perfecto Dios y perfecto Hombre. Lo recordó el Santo Padre Benedicto XVI en el *Motu* *proprio* *Porta Fidei*, con el cual convocó el *Año de la Fe*. “Sucede hoy con frecuencia —dijo— que los cristianos se preocupan mucho por las consecuencias sociales, culturales y políticas de su compromiso, al mismo tiempo que siguen considerando la fe como un presupuesto obvio de la vida común. De hecho, este presupuesto no sólo no aparece como tal, sino que incluso con mucha frecuencia es negado. Mientras que en el pasado era posible reconocer un tejido cultural unitario, ampliamente aceptado en su referencia al contenido de la fe y a los valores inspirados por ella, hoy no parece que sea ya así en vastos sectores de la sociedad, a causa de una profunda crisis de fe que afecta a muchas personas”[[53]](#footnote-53).

La crisis de la modernidad, con su secuela de amargo escepticismo, será superada con el esfuerzo de la *recta ratio*, con el esfuerzo de la razón iluminada por la fe e informada por la caridad buscando la verdad. El diálogo intercultural, nutrido de honradez intelectual y de afán de verdad, ayudará al mantenimiento de la identidad de las culturas de los diversos pueblos y generará entre ellos vínculos reales de comprensión y de armonía. La sana secularidad, abierta a la trascendencia y a los valores del espíritu sustituirá, entonces, los sectarismos del secularismo moderno. Sin fundamentalismos intolerantes. Sin *neopaganismo*. Sin *nihilismo*. Sin *Cristofobia*. Sin alardes prometeicos de odio a Dios.

JRI

Agosto 2012

1. Cfr. FROMKIN, David [1932]*, Europe’s Last Summer. Who Started the Great War in 1914?*, Alfred A. Knopf, New York, 2004, p. 222; citado por WEIGEL, George [1951], *Política sin Dios. Europa, América, el cubo y la Catedral*, [Traducción de Dionisio MÍNGUEZ], Encuentro, Madrid, 2006, p. 48. [↑](#footnote-ref-1)
2. Cfr. Cfr. LÖWITH, Karl [1897-1973], *Meaning in History*, The University of Chicago Press, Chicago, 1949, p. 24. La ref. en nota, cfr. ibidem, p. 228. Hace mención a cartas de Burckhardt dirigidas a F. von Preen el 26 de abril de 1872; 13 de abril de 1882; y 24 de julio de 1889. Sobre la correspondencia, cfr., en alemán, BURCKHARDT, Jacob [1818-1897], *J. Burckhardt Briefe*, F. Kaphahn, Leipzig, 1935; cfr., también, la edición en inglés de las cartas, BURCKHARDT, Jacob, *The Letters of Jacob Buckhardt*, A. Dru, London, 1955. La frase textual de Burckhardt sobre el siglo XX es la siguiente: “El placentero siglo XX verá otra vez al poder absoluto levantar su horrible cabeza”. Cfr. REYES, Alfonso [1889-1959], *Prólogo* a BURCKHARDT, Jacob, *Reflexiones sobre la Historia Universal*, [Traducción de Wenceslao ROCES (1897-1992)], Fondo de Cultura Económica [FCE], México, 1996, p. 141 [↑](#footnote-ref-2)
3. Cfr. REYES, A.lfonso *Prólogo* a BURCKHARDT, J.acob *Reflexiones sobre la Historia Universal*, cit., pp. 15-17. [↑](#footnote-ref-3)
4. Cfr. HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich [1770-1831], *Hegels teologische Jugendschriften*, (ed. por Herman NOHL [1850-1909]), Verlag von J. C. B. Mohr [Paul Siebeck], Tübingen, 1976, p. 348. [↑](#footnote-ref-4)
5. Cfr. MICCOLI, Paolo, *Stanze della Modernità*, Urbaniana University Press, Roma, 2010, pp. 31-42. [↑](#footnote-ref-5)
6. Ibidem, p. 15. [↑](#footnote-ref-6)
7. Cfr. ibidem, pp. 15-16. [↑](#footnote-ref-7)
8. FAZIO, Mariano, *Cristianos en la Encrucijada. Los intelectuales cristianos en el período de entreguerras*, Rialp, Madrid, 2008. [↑](#footnote-ref-8)
9. Ibidem, pp. 229-230. [↑](#footnote-ref-9)
10. Ibidem, p. 230. [↑](#footnote-ref-10)
11. Cfr. ELIOT, Thomas Stearrns, *The Idea of a Christian Society and others writings*, [Faber & Faber, London, 1939], Faber & Faber, London, 1982, Hubo una pronto traducción castellana luego de su edición original inglesa: ELIOT, Thomas Stearns, *La idea de una sociedad cristiana* (Traducción de Carlos María REYLES), Espasa-Calpe Argentina, Buenos Aires, 1942. [↑](#footnote-ref-11)
12. Cfr. DAWSON, Christopher, *Beyond Politics* [Sheed & Ward, New York, 1939], Books for Libraries Press, Freeport N. Y., 1970. [↑](#footnote-ref-12)
13. Cfr. MARITAIN, Jaques, *Humanisme intégral. Problèmes temporels et spirituels d’une nouvelle chrétienté*, en MARITAIN, Jacques et Raïssa, *Oeuvres Complètes*, vol. VI (1935-1938), Éditions Universitaires/ Édt. St. Paul, Fribourg-Paris, 1984, pp. 291 y ss. [↑](#footnote-ref-13)
14. Cfr. MARITAIN, J., *Christianisme et Démocratie*, en MARITAIN, Jacques et Raïssa, *Oeuvres Complètes*, vol. VII (1939-1943), Ed. Universitaires-Ed. Saint-Paul, Fribourg-Paris, 1988. [↑](#footnote-ref-14)
15. Ibidem, pp. 721 -722. [↑](#footnote-ref-15)
16. Cfr. ibidem, p. 736. [↑](#footnote-ref-16)
17. Cfr. ibidem, p. 737. [↑](#footnote-ref-17)
18. Ibidem, pp. 740-741. [↑](#footnote-ref-18)
19. Cfr. ibidem, p. 742. [↑](#footnote-ref-19)
20. Ibidem, p. 742. [↑](#footnote-ref-20)
21. ADORNO, Theodor, *Terminologia Filosofica*, Einaudi, Torino, 1951, I, p. 83. [↑](#footnote-ref-21)
22. MICCOLI, Paolo. *Stanze della modernità*, cit., pp. 75-76. [↑](#footnote-ref-22)
23. WEIGEL, George, *Política sin Dios. Europa, América, el cubo y la Catedral*, [Traducción de Dionisio MÍNGUEZ], Encuentro, Madrid, 2006, p. 62. [↑](#footnote-ref-23)
24. Cfr. ibidem, pp. 83-86. [↑](#footnote-ref-24)
25. Cfr. O’DONOVAN, Oliver, The *Desire of the Nations. Rediscovering the Roots of Political Theology*, Cambridge University Press, New York, 1999, p. 49. Citado por WEIGEL, George, *Política sin Dios. Europa, América, el cubo y la Catedral*, cit., p 59. [↑](#footnote-ref-25)
26. WEIGEL, George, ibidem, p. 115. [↑](#footnote-ref-26)
27. ELIOT, Thomas Stearn, *The Idea of a Christian Society and others wrigtings*, cit. pp. 46-47. [↑](#footnote-ref-27)
28. FAZIO, Mariano, *Cristianos en la encrucijada*, cit. p. 268. [↑](#footnote-ref-28)
29. Ibidem. [↑](#footnote-ref-29)
30. RATZINGER, Joseph [BENEDICTO XVI], *Ser cristiano en la era neopagana*, [Edición e introducciones de José Luis RESTÁN], Encuentro, Madrid, 2006, p. 141. [↑](#footnote-ref-30)
31. Ibidem, p. 142 [↑](#footnote-ref-31)
32. Ibidem, pp. 142-143. [↑](#footnote-ref-32)
33. Cfr. JUAN PABLO II, Enc. *Redemptor hominis*, n.1 [↑](#footnote-ref-33)
34. Cfr. JUAN PABLO II, Enc. *Laborem excercens*, nn. 12 y 13. [↑](#footnote-ref-34)
35. Cfr. ibidem, n. 13 [↑](#footnote-ref-35)
36. Cfr. JUAN PABLO II, Enc. *Redemptor hominis*, n. 16. [↑](#footnote-ref-36)
37. Cfr. ibidem, n. 16. [↑](#footnote-ref-37)
38. JUAN PABLO II, Exhortación Apostólica Postsinodal *Ecclesia in Europa*, Roma, 28 junio 2003, (Vigilia de la Solemnidad de San Pedro y San Pablo), n. 8. [↑](#footnote-ref-38)
39. Ibidem, n. 9 [↑](#footnote-ref-39)
40. Ibidem, n. 10. [↑](#footnote-ref-40)
41. Cfr. BUTTIGLIONE, Rocco [1948], *Il problema politico dei cattolici*, Piemme, Casale Monferfrato, 1993, pp. 14 -15. [↑](#footnote-ref-41)
42. Cfr. BUTTIGLIONE, Rocco, ob. cit., p. 19. Merece destacarse el aporte del Premio Nobel de Economía, Amartya SEN [1933], respecto a una concepción del bienestar superadora de aquella vinculada estrictamente al materialismo economicista de la cultura dominante. En base al concepto de capacidad (*capability*) y a la noción de funcionamiento (*functionning*) SEN retoma la distinción entre valor de mercado y valor de uso. El punto original de diálogo de una perspectiva humanista cristiana con el enfoque de A. SEN está en la visión de la economía al servicio de la persona; y, por lo tanto, de la política y la política en función del bien común. Cfr. los distintos ensayos recogidos en SEN, Amartya, *Éthique et économie*, Paris, 1993. Vid., también, HEITZ, M., *L’évaluation du bien-être: la perspective d’ Amartya Sen*, en *Esprit*, Paris, febrero 1999, pp. 28-45. [↑](#footnote-ref-42)
43. Cfr. sobre los intentos de la cultura dominante de superar el *ethos* desde la estructura, y sus consecuencias políticas, RATZINGER, Joseph, *Cristianismo y democracia pluralista*, en *Scripta Theologica*, 16, Pamplona, (1984/3), pp. 815-829; particularmente pp. 818 - 819. [↑](#footnote-ref-43)
44. BUTTIGLIONE, Rocco, ob. cit, p. 53 [↑](#footnote-ref-44)
45. Cfr. ibídem, p. 83. [↑](#footnote-ref-45)
46. Ibídem, p. 91, [↑](#footnote-ref-46)
47. Ibídem, p. 121. [↑](#footnote-ref-47)
48. Ibídem, n.70. [↑](#footnote-ref-48)
49. Ibídem. [↑](#footnote-ref-49)
50. Cfr. ibídem, n. 71. Respecto a la educación recuerda el derecho fundamental y primario de los padres para decidir respecto a la educación de sus hijos. Se califica a la familia como “primer espacio educativo de la persona” y se recuerda que la función del Estado en este campo es subsidiaria. El Estado debe garantizar a todos la educación y respetar y defender la libertad d enseñanza. El monopolio educativo del Estado es calificado como una forma de totalitarismo (n. 71). [↑](#footnote-ref-50)
51. Cfr. ibídem, n. 72. [↑](#footnote-ref-51)
52. Ibídem, n. 27. [↑](#footnote-ref-52)
53. BENEDICTO XVI, Carta Apostólica en forma de *Motu proprio* *Porta Fidei*, con la que se convoca al Año de la Fe (11 de octubre 2011), n. 2. [↑](#footnote-ref-53)