

PENÍNSULA ATALAYA



Marcello Pera
Joseph Ratzinger
Sin raíces

Europa, relativismo, cristianismo, islam

Marcello Pera
Joseph Ratzinger
Sin raíces

Europa, relativismo, cristianismo, islam

Traducción de Pablo Largo
y Bernardo Moreno Carrillo

ediciones península

Título original: *Senza radici. Europa, relativismo, cristianeismo, islam*

© de los textos de Joseph Ratzinger: Edizioni San Paolo, s.r.l., 2004
y Editorial Ciudad Nueva, 2005

© de los textos de Marcello Pera: Arnaldo Mondadori
Editore SpA, Milano, 2004

Queda rigurosamente prohibida sin autorización por escrito
del editor cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública
o transformación de esta obra, que será sometida a las sanciones establecidas por la ley.
Pueden dirigirse a Cedro (Centro Español de Derechos Reprográficos, www.cedro.org)
si necesitan fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra
(www.conlicencia.com; 91 702 19 70 / 93 272 04 47).
Todos los derechos reservados.

Primera edición: abril de 2006

Primera edición en este formato: mayo de 2015

© de la traducción de los textos de Joseph Ratzinger:
Pablo Largo, 2006

© de la traducción de los textos de Marcello Pera:
Bernardo Moreno Carrillo, 2006

© de esta edición: Grup Editorial 62, S.L.U., 2015
Ediciones Península,
Pedro i Pons, 9-11, 11.^a pta.
08034 Barcelona
edicionespeninsula@planeta.es
www.edicionespeninsula.com

ÀTONA/VÍCTOR IGUAL - fotocomposición

BOOK PRINT DIGITAL - impresión

DEPÓSITO LEGAL: B-8.275-2015

ISBN: 978-84-9942-411-8

CONTENIDO

MARCELLO PERA

Preámbulo, 9

MARCELLO PERA

El relativismo, el cristianismo y Occidente, 11

JOSEPH RATZINGER

Europa. Sus fundamentos espirituales *ayer, hoy y mañana*, 53

MARCELLO PERA

Carta a Joseph Ratzinger, 81

JOSEPH RATZINGER

Carta a Marcello Pera, 105

Notas, 131

UN SÍNTOMA

Al principio de su célebre ensayo *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Max Weber suscita la siguiente pregunta: «¿Por qué concatenación de circunstancias se ha producido que, precisamente en el suelo occidental, y solo aquí, la civilización se ha expresado con unas manifestaciones que, al menos así nos gusta imaginar, se han insertado dentro de un desenvolvimiento que posee un valor y un significado universales?».¹

Weber se estaba refiriendo en concreto a la «mayor fuerza de nuestra vida moderna capitalista», pero son varias las instituciones, aunque no estén comprendidas en la lista de Weber, a las que se puede aplicar la misma pregunta. La ciencia moderna, por ejemplo, es una invención de Occidente que tiene valor universal. El liberalismo, la separación entre la sociedad civil y el Estado o entre la religión y el Estado, el Estado de derecho, el Estado social, la democracia, las convenciones, declaraciones o cartas—que precisamente se llaman «universales»—de los derechos: éstas, y otras, son las criaturas típicas, originarias y propias de Occidente, en su

mayor parte del Occidente europeo, que nacieron en una determinada época de su historia, se afirmaron e impusieron en otras partes del mundo y pretenden tener un valor universal.

Naturalmente, las explicaciones avanzadas sobre tales fenómenos divergen—y a veces también fuertemente—entre sí. No entraré aquí en el mérito de las soluciones respectivas, si bien me parece importante recordar que ningún intento por explicar estos cambios decisivos ha podido prescindir de la aportación—directa o indirecta, causal o concomitante, determinante o auxiliar, reforzadora o crítica—del cristianismo, confirmando el hecho de que es la tradición que más influjo ha ejercido en la historia entera de Occidente. Pero aquí deseo llamar la atención principalmente sobre un dato nuevo y paradójico.

Se trata de lo siguiente. Mientras que las explicaciones que se han ido sucediendo han introducido elementos causales diversos, pero siempre manteniendo el carácter genuino de la pregunta, hoy día—exactamente cien años después de la obra de Weber—es la misma pregunta la que sucesivamente se pone en tela de juicio, se critica y se refuta. El pensamiento que domina actualmente en Occidente a propósito de las creaciones universales del propio Occidente es que ninguna de ellas posee un valor universal. Para este modo de pensar, la universalidad de las instituciones occidentales sería una ilusión, pues en realidad se limitan a ser una particularidad más entre las demás, con una dignidad igual que las demás, sin ningún valor intrínseco superior o mejor que las demás. De modo que recomendar tales instituciones como universales

sería un gesto de arrogancia intelectual o un intento de hegemonía cultural ejercida con la fuerza de las armas, o de la política, la economía o la propaganda. De modo que tratar de exportar estas mismas instituciones a culturas y tradiciones distintas de la nuestra sería, análogamente, un acto de imperialismo.

Samuel Huntington ha sintetizado este pensamiento, tan extendido en Occidente, con la siguiente tesis, que es el jugo político de su célebre—y más exorcizado que leído—ensayo sobre el conflicto de civilizaciones: «En el emergente mundo de conflictividad étnica y de enfrentamientos entre civilizaciones, la fe occidental en la validez universal de la propia cultura adolece de tres defectos: es falsa, es inmoral y es peligrosa».²

Según esta manera de pensar, la cuestión de la «exportación» de la democracia, que tanto se ha debatido con relación a la segunda guerra de Irak y a la iniciativa, lanzada por el presidente americano George W. Bush, del «Gran Medio Oriente», es un caso típico. Según las objeciones de quienes se oponen a ella, esta exportación no debería ser intentada, no tanto porque las condiciones sociales, económicas, jurídicas e institucionales de los países afectados estarían aún atrasadas, por lo que toda la operación sería «prematura»; ni porque las instituciones democráticas típicas—voto, paridad, códigos, parlamentos, tribunales, etcétera—sufren inevitables modificaciones, a veces muy profundas, cuando se insertan en culturas distintas a las originarias (desde Inglaterra a la India, por ejemplo, o desde Francia a Argelia), por lo que la operación sería «unilateral»; sino, más bien, porque la exportación de la

democracia equivaldría de por sí a la imposición de una forma de vida sobre otras formas de vida igualmente legítimas, dignas y respetables, por lo que dicha operación sería, por tanto, «violenta».

Cada cual puede ver fácilmente cómo ha penetrado esta mezcla de timidez, prudencia, conveniencia, retraimiento y temor en las entretelas de Occidente, prestando especial atención a un síntoma que lo revela. Se trata de esa forma de autocensura y autorrepresión que se esconde bajo el manto de lo que suele denominarse «lenguaje políticamente correcto», una especie de «neolengua» que utiliza hoy Occidente para guñar, aludir e insinuar, pero no para decir, afirmar o sostener.

Leamos, o escuchemos, esta neolengua. Según esta, todo se puede cotejar y valorar dentro de la cultura de Occidente; por ejemplo, la Coca-Cola con el Chianti, Gaudí con Le Corbusier, Darwin con el creacionismo, y así sucesivamente; y son muchas las cosas que se pueden cotejar entre particularidades de la cultura occidental y particularidades homólogas de otras culturas; por ejemplo, la hospitalidad de los pueblos, las costumbres sociales, los comportamientos individuales, el atuendo, y así sucesivamente. Pero cuando llegamos a las culturas mismas, o a agrupaciones de identidad superior, como las civilizaciones de que habló Max Weber ayer o Samuel Huntington hoy, y se quiere disponer jerárquicamente estas culturas o civilizaciones u ordenarlas según una escala de preferencias «mejor-peor», entonces saltan automáticamente la autocensura, la prohibición y las manillas lingüísticas; y ello con la consecuencia, también esta fácilmente documentada

por nuestra «neolengua», de que, siempre que nos topemos con una cultura que no tenga, o que rechace decididamente, nuestras instituciones, no se nos permite decir que nuestra cultura es «mejor» que aquella, ni siquiera «preferible» a aquella. Lo único que, educadamente, nos está permitido decir es que dichas culturas o civilizaciones son «distintas».

A mí, esta forma de «reeducción lingüística» me parece inaceptable. Yo la rechazo por razones morales, es decir, por esas razones por las que a la postre se rechazan las posturas intelectuales.³ Para fundamentar dicho rechazo, articularé mi razonamiento de la siguiente manera:

En primer lugar, y a modo de introducción, me referiré a una aplicación concreta de dicha «neolengua»: nuestra relación con el Islam. En segundo lugar, pasaré del síntoma político a la causa cultural y trataré de rechazar esta causa—el relativismo—en estos dos platos filosóficos que cocina y consume glotonamente Occidente desde hace años. Luego examinaré algunas consecuencias prácticas, tres en particular: el influjo negativo del relativismo posconciliar en la teología cristiana, lo que ayuda a explicar la actual debilidad de la Iglesia y se halla en el origen de la fallida batalla por el reconocimiento de las raíces cristianas en el Tratado Constitucional Europeo; el malestar de Europa, rica pero insegura e impotente para resolver el problema de su propia identidad y de su propio futuro; y, finalmente, el hastío de Occidente hacia sus propios principios y valores, en el preciso momento en el que estos se convierten en el blanco predilecto de una sangrienta guerra terrorista, declarada y librada por el fundamentalismo islámico.

Si nos damos una vuelta por el mundo, veremos que hay muchísima preocupación, pero hay también muchísima hipocresía: de quien no quiere ver ni hablar para no verse comprometido; de quien ve pero no habla para no parecer descortés; de quien habla a medias y pide complicidad con el resto, para no asumir demasiadas responsabilidades. Es la consecuencia paralizadora de ese «políticamente (o intelectualmente o lingüísticamente) correcto» que yo rechazo. Naturalmente, puedo estar equivocado. Incluso me gustaría pensar que mis peores temores se deben a un análisis equivocado. Pero, si no fuera así, me bastaría con saber que sirven para algo, o para alguien.

LA DOBLE PARÁLISIS DE OCCIDENTE

Después de tantos ejercicios de antropología virtual o remota realizados por filósofos y hombres de ciencia para ilustrar la falta de orden jerárquico de las culturas, he aquí finalmente el caso del Islam, un caso real, próximo y cada vez más actual.

En 1992, Olivier Roy, estudioso francés de cuestiones islámicas, escribió un libro sobre el «fracaso del Islam». Su tesis, según sus palabras, era que «el Islam político no resiste la prueba del poder... El islamismo se ha transformado en un neofundamentalismo que solo se preocupa de restablecer el derecho islámico, la *sharia*, sin inventar nuevas formas políticas».⁴

La prueba de esta tesis la encontraba Roy en una larga serie de carencias, o de respuestas fallidas: el Islam no ha

producido ningún modelo político propio, ningún sistema económico particular distinto de los conocidos, ninguna institución pública que funcione de manera autónoma, ningún espacio disponible entre la familia y el Estado, ningún reconocimiento paritario de la mujer; ninguna comunidad supranacional distinta a la religiosa, etcétera. En fin, un fracaso: en vez de buscar salidas nuevas, «el paréntesis islamista ha cerrado una puerta, la de la revolución y del Estado islámico».⁵

¿Es verdadera, o falsa, esta tesis de Olivier Roy y de otros muchos que piensan en Occidente de la misma manera?⁶ Y, si es verdadera, ¿se puede decir entonces que el modelo occidental es mejor que el islámico?

La respuesta a la primera pregunta depende solamente de investigaciones y análisis empíricos. En cambio, la respuesta a la segunda pregunta no depende únicamente de análisis, pues expresa manifiestamente una valoración («mejor»). A este propósito, se impone hacer una distinción preliminar.

Se trata de distinguir entre «juicio» y «decisión», es decir, entre «afirmar una tesis», en este caso una tesis de valor (del tipo: «A es mejor que B»), y «tomar una postura», en este caso una postura política (del tipo: «perseguir a A», «luchar contra B», etcétera). Las dos cuestiones están relacionadas, pero, por sí solas, no establecen una relación de tipo lógico deductivo. En particular, afirmar la tesis de que el modelo de las instituciones democráticas y de los derechos de Occidente es mejor que el modelo del Islam no implica asumir ningún tipo de acción particular. Se puede decir que Occidente es mejor que el Islam y tolerar el Islam, respetar el Islam, dialogar con el Is-

lam, desinteresarse del Islam, o bien obstaculizar el Islam, entrar en conflicto con el Islam, y así sucesivamente, según la gama de las posturas posibles. En el ámbito de los refranes, se dice que «del dicho al hecho hay un trecho», y, en el más docto de la lógica, que entre «es» y «debe» no hay implicación formal (*ab esse ad oportere non valet consequentia*, se decía en latín).

Cometiendo un craso error, que por cierto revela su estado de ánimo, la cultura dominante en Occidente piensa, en cambio, lo contrario. Piensa que «debe» descende de «es», por lo que, si sostenemos que Occidente es mejor que el Islam—y, bajando al terreno de lo concreto, que la democracia es mejor que la teocracia, una constitución liberal mejor que la *sharia*, una decisión parlamentaria mejor que una *sura*, una sociedad civil mejor que la *umma*, la sentencia de un tribunal independiente mejor que una *fatwa*, una ciudadanía mejor que la *dhimma*, etcétera—, entonces tendremos que enfrentarnos al Islam. Un error lógico, desde luego, que se añade a ese otro de considerar que nuestras instituciones no tienen derecho ni fundamento para proclamarse universales.⁷

La consecuencia de estos dos errores es que Occidente se encuentra hoy doblemente paralizado. Está paralizado porque considera que no hay buenas razones para decir que es mejor que el Islam. Y está paralizado porque considera que, si existieran estas razones, entonces debería enfrentarse al Islam.

Personalmente, yo niego estas posturas. Niego que no existan razones válidas para confrontar y juzgar instituciones, principios y valores. Niego que de esta confrontación no se

pueda concluir que las instituciones occidentales son mejores que las islámicas correspondientes. Y niego que de una confrontación tenga que surgir necesariamente un enfrentamiento. Pero no niego que, si a una propuesta de confrontación se responde con un enfrentamiento, éste no deba ser aceptado. Afirmo, antes bien, lo contrario. Afirmo los principios de la tolerancia, la convivencia y el respeto, hoy característicos de Occidente, pero sostengo al mismo tiempo que, si alguien rechaza la reciprocidad de estos principios y nos declara hostilidad, o la *yihad*, entonces debe quedar claro que se trata de nuestro adversario. En pocas palabras, rechazo la autocensura de Occidente. Esta autocensura—bastante más que la pretensión universal de las instituciones occidentales criticada por Huntington—la encuentro yo a la vez injustificada y arriesgada.

EL RELATIVISMO DE LOS CONTEXTUALISTAS

Empezaré por la falta de justificación.

La idea según la cual no habría buenas razones para juzgar a las culturas o civilizaciones es, como es de todos sabido, una idea propia del relativismo. En la actualidad, ésta adopta varios nombres: «pensamiento posilustrado», «pensamiento posmoderno», «pensamiento débil», «pensamiento sin fundamentos», «pensamiento sin verdad», «deconstructivismo», etcétera. El *márketing* es variado, pero el *target* es siempre el mismo: se trata de ganar prosélitos a la idea de que no existen fundamentos para nuestros valores y de que no se pueden aducir

pruebas ni argumentos sólidos para afirmar que una cosa es mejor, o vale más, que otra distinta.

El relativismo parte de un dato incontestable: la pluralidad de los valores, y de una postura que es asimismo difícilmente contestable: la imposibilidad de coexistencia de todos los valores, en el sentido de que siempre existe una circunstancia en la que intentar conseguir un valor (por ejemplo, la amistad) es incompatible con intentar conseguir otro (por ejemplo, la justicia. Pensemos en el típico caso en el que un amigo ha cometido un delito ante nuestros ojos: ¿violaremos la amistad y lo denunciaremos o conservaremos la amistad y seremos cómplices?). Pero de tales premisas el relativismo hace derivar consecuencias erróneas y desastrosas, sobre todo una: que los conjuntos de valores, al igual que las culturas y las civilizaciones, no pueden juzgarse el uno frente al otro.

Los caminos recorridos para llegar a esta consecuencia son, sobre todo, dos. El primero es la inconmensurabilidad de las «culturas», las «teorías», los «universos conceptuales», los «universos lingüísticos», las «visiones del mundo» y así sucesivamente, según los aparatos y terminologías empleados. El segundo es la intrínseca *aporeticidad* de los conceptos, sobre todo si conllevan una carga axiológica, como, por ejemplo, los de Estado, democracia, fe, etcétera.

El primer camino es el emprendido sobre todo por el filósofo Wittgenstein en las *Investigaciones filosóficas*, con su tesis de que el significado de un término es el uso que hacemos de él en un lenguaje y de que todo «universo lingüístico», como es el caso de las culturas o de las civilizaciones, tiene sus propias reglas de construcción, significación y decisión.⁸ En sus-

tancia, el argumento de fondo a favor de esta tesis es que los contenidos no pueden separarse de los criterios con los que se los juzga. Lo verdadero, lo bello y lo bueno en una comunidad son tales según los criterios con los que se definen en dicha comunidad. Los criterios son siempre infraculturales, nunca interculturales. No existen metacriterios que puedan fijar lo verdadero en sí, lo bello para todos, lo bueno universal. Todos los criterios, sostiene, son «contextuales».

Como crítica de esta tesis, me limitaré a observar que, para juzgar si la cultura A es mejor que la cultura B, no se necesita un metacriterio común a A y a B; basta con que los miembros de A y de B deseen entablar un diálogo y someterse a las críticas recíprocas. Durante o al final del diálogo, un interlocutor encontrará diferencias con el otro, y la tesis de este último no será la verdad (la cual, al ser una propiedad semántica de enunciados, no puede definirse por los criterios epistémicos con los cuales los controlamos), pero sí será la postura «mejor». Y mejor en el único, y concreto, significado que se ha concedido a los mortales conocer: mejor porque resiste a las críticas, a las objeciones, a los desmentidos. Mejor epistémicamente, si el contexto del diálogo es el cognoscitivo, mejor axiológicamente si el contexto es el de los valores, mejor políticamente si el contexto es político, y así sucesivamente.

A la objeción de «lo que tú nos estás proponiendo es la vieja técnica del *élenchos* o la confutación o contradicción⁹ de Gorgias, Sócrates, Platón y Aristóteles, y, por ende, un criterio que sólo es bueno dentro de una cultura, la occidental», se puede contestar de muy diversas maneras. Al final, con la

«prueba del nueve». Si los miembros de la cultura B muestran libremente que prefieren la cultura A y no viceversa—si, por ejemplo, los flujos migratorios van del Islam a Occidente y no viceversa—, entonces hay razones para creer que A es mejor que B.

A la ulterior objeción de que «pero esto es falso porque la conversión (o la migración) de B a A puede ser fruto del adoctrinamiento, de la propaganda o de un espejismo», podemos contestar: «Si tú, que eres un relativista contextualista perteneciente a la cultura A, hablas de un espejismo, te contradices, pues, para reconocer un espejismo que opera en la cultura B deberías tener un criterio de espejismo común a A y a B que permitiera distinguir lo real de lo aparente en ambas». Pero si hay un criterio común a dos culturas, entonces se viene abajo el relativismo de los contextualistas. Este relativismo tiene, así pues, tanto apetito de los fundamentos de las demás doctrinas que, al final, una vez que lo ha comido todo, se vuelve autófago y se fagocita a sí mismo.

EL RELATIVISMO DE LOS DECONSTRUCTIVISTAS

No es difícil probar que esta misma autofagia afecta al otro camino recorrido por el relativismo, el de la deconstrucción, cuyo progenitor reconocido es Nietzsche.

El deconstructivista opera con la técnica de mostrar la intrínseca *aporeticidad* de los conceptos que se suponen absolutos o universales. Es la técnica del desenmascaramiento, del vuelco completo, mediante la cual los conceptos, transpuestos

a situaciones límite y a condiciones inusuales de empleo, revelan los contornos de su ambigüedad semántica.

El maestro reconocido de esta técnica es el filósofo francés Jacques Derrida, el cual ha aplicado la deconstrucción a toda una serie de conceptos básicos de Occidente para mostrar que éstos no resisten a la prueba de su pretendida universalidad. Por ejemplo, Derrida ha deconstruido la hospitalidad para mostrar que es una forma de imposición; ha deconstruido la democracia para concluir diciendo que es un ejercicio de fuerza; ha deconstruido el Estado para mostrar que, en cuanto tal, es un canalla. Finalmente, se ha aventurado también en el ejercicio hoy en día más arriesgado: el de deconstruir el terrorismo.

Para ejemplificar la técnica de Derrida—pero también para tratar de inmunizar al lector—, consideremos el caso de la hospitalidad, que es un concepto importante en política por sus implicaciones en el problema de las inmigraciones.¹⁰

Derrida parte de la justa observación de que, cuando se ofrece hospitalidad a un extranjero, hay que protegerlo aunque su cultura nos resulte extraña. Parece ser que el modo mejor de hacerlo es el de hacerle partícipe de nuestros derechos, enseñándole en primer lugar el lenguaje en el que estos están especificados, las costumbres en las que se han encarnado y las tradiciones por las que se justifican. En una palabra, que la mejor manera de hospedar a un extranjero es integrándolo en nuestra cultura. Pero este mismo concepto de integración, es decir, de aceptación condicionada, se revela *aporético*: acabamos tratando al extranjero no como a un *él*, sino como a un *nosotros*, y le ofrecemos hospitalidad en la medida en que deja de ser un extranjero. Paradójico.