

Jarosław Merecki

Pontificia Università Lateranense, Pontificio Istituto Teologico Giovanni Paolo II per le Scienze del Matrimonio e della Famiglia, Vaticano
merecki@me.com
ORCID: 0000-0001-8457-2935

Europa, la filosofía y el cristianismo

Europa, filozofia i chrześcijaństwo

ABSTRACT: In the first part, the author points out that every political community is based on so-called “foundational events.” In the case of European culture, such an event was an encounter with the message of Christianity. The second paragraph indicates that after the division of Christianity and after the religious wars, the political community in many European countries was based on a foundation independent of religion. It was recognized that since religion leads to conflicts, the political community should be based on reason itself. The age of totalitarianisms has shown that reason without reference to the transcendent truth also leads to conflict and war. In the third point, the author discusses J. Ratzinger’s proposal that the rights of every human being are better protected if members of the political community live “*etsi Deus daretur*.”

KEYWORDS: christianity, philosophy, Europe, modernity, truth

ABSTRAKT: W pierwszym paragrafie autor wskazuje na to, że każda wspólnota polityczna opiera się na tak zwanych „wydarzeniach założycielskich”. W przypadku kultury europejskiej takim wydarzeniem było spotkanie z przesłaniem chrześcijaństwa. W paragrafie drugim autor zauważa, iż po podziale chrześcijaństwa i wojnach religijnych wspólnota polityczna w wielu krajach europejskich została oparta na fundamencie niezależnym od religii. Uznano, że ponieważ religia prowadzi do konfliktów, to wspólnotę polityczną należy oprzeć na samym rozumie. Wiek totalitaryzmów pokazał, że rozum pozbawiony odniesienia do transcendentnej prawdy również prowadzi do konfliktów i wojen. W trzecim punkcie autor omawia propozycję J. Ratzingera, według którego prawa każdej osoby ludzkiej są zabezpieczone lepiej, jeśli członkowie wspólnoty politycznej żyją *etsi Deus daretur*.

SŁOWA KLUCZOWE: chrześcijaństwo, filozofia, Europa, nowożytność, prawda

Hablando de las raíces espirituales del continente europeo no se puede naturalmente no hablar del cristianismo. Su presencia en la historia de Europa es tan evidente que no se puede negar aun incluso de quien no comparte la fe cristiana. Basta salir a dar un paseo por nuestras ciudades, con sus catedrales, visitar un museo de arte y ver tantos cuadros inspirados en la Biblia o en la historia de la Iglesia o leer un gran poema como *La divina comedia* para convencerse que no se puede entender la cultura europea sin una referencia al cristianismo. La presencia del cristianismo ha incluso contribuido a la configuración de los confines geográficos del continente europeo, que desde el punto de vista geográfico podría ser visto como un subcontinente del gran continente asiático del cual la frontera este –los montes Urales– está establecida precisamente desde el punto hasta el cual había llegado la evangelización. Con todo aquello no queremos naturalmente decir que la cultura europea no haya sido formada también de otros elementos –basta recordar la herencia de los antiguos griegos con su filosofía y los romanos con el derecho– mas bien la cultura europea quizá mas que las otras ha sabido asimilar e integrar las contribuciones provenientes de varios pueblos. Pero la síntesis particular que se ha creado precisamente en Europa y que ha hecho su cultura tan original no es pensable sin la contribución específica del cristianismo.

Los eventos fundadores

En cada comunidad humana podemos identificar los momentos más significativos de los otros, los momentos en los cuales se comienza algo de nuevo que da el sentido a todo aquello que sucede mas tarde. El teólogo italiano Paolo Scarafoni en su libro *Los signos de los tiempos* los llama “eventos fundadores”. Escribe Scarafoni: “algunos eventos de la historia poseen la característica de una verdadera fuerza de influencia, que se manifiesta progresivamente en el tiempo, determinando y condicionando los otros eventos sucesivos”¹. Estos eventos fundadores podemos naturalmente encontrarlos en la vida de los individuos. Por ejemplo cuando con el nacimiento de un hijo, una pareja: marido y mujer se convierten en una familia: padre y madre. Eventos similares existen también en la vida de las naciones. En el caso de Polonia el evento fundador tuvo lugar en el año 966, cuando Polonia con su bautismo (para ser precisos: el bautismo del primer rey de Polonia Mieszko I) entró en la familia de las naciones cristianas. Así fue también el caso de otras naciones que abrazando el cristianismo

¹ P. Scarafoni, *I segni dei tempi. Segni dell'amore*, Paoline 2002, pág. 56.

aceptaban un cierto tipo de cultura que le asociaba con otras naciones – de hecho en el medievo se había hablado de Europa como “*repubblica christianorum*”. ¿Se puede indicar también un similar evento fundador en lo que respecta a la entera Europa? Probablemente algunos –y no sin razón– indicarían aquello que ha sucedido en el siglo V antes de Cristo durante la guerra entre los griegos y los persas, especialmente en la batalla de Maratona en la cual por primera vez los griegos vencieron a los persas². El gran rey de Persia Darío había buscado de incorporar a Grecia dentro de su imperio y el diminuto pueblo griego se le había opuesto, manteniendo su libertad en cuanto pueblo y su cultura que era muy diferente de la cultura de los persas. Tal vez si Darío hubiera vencido la batalla de Maratona, hubiéramos sido verdaderamente solo una parte del gran continente asiático.

A este punto quisiera pero indicar otro evento que también tiene que ver con la relación entre Europa y Asia y que –también se ha dado pacíficamente y sin causar sensación– ha cambiado efectivamente la historia de Europa, convirtiéndose por eso en un evento fundador. Me refiero al segundo viaje de San Pablo en Asia menor descrito en San Lucas en los Hechos de los Apóstoles. Escribe el evangelista: “Durante la noche, Pablo tuvo una visión. Vio a un macedonio de pie, que le rogaba: «¡Ven hasta Macedonia y ayúdanos!» A penas tuvo esa visión, tratamos de partir para Macedonia, convencidos de que Dios nos llamaba para que la evangelizáramos” (Hechos 16,9-10)³. En las palabras del macedonio “¡Ven hasta Macedonia y ayúdanos!” podemos escuchar la voz del mundo griego que no obstante toda su grandeza eran al mismo tiempo enredados en sus contradicciones y no podían superarlas con sus propias fuerzas. De otra parte como ha indicado Joseph Ratzinger, desde el punto de vista cristiano la filosofía griega puede ser vista como un instrumento providencialmente preparado para hacer posible la elaboración conceptual del mensaje cristiano. Así de su encuentro aprovechan tanto la fe como la razón. La razón sin la luz que viene de la fe, puede fácilmente caer en el escepticismo a causa de sus límites y condicionamientos –como del resto sucedió hacia el final del periodo antiguo. Los medievales decían: La razón tiene la nariz de plastilina que se puede inclinar en varias direcciones según sus propios deseos. La fe, iluminando la razón, le da la certeza de la existencia de la verdad y la posibilidad de conocerla. Pero también la fe, gana del encuentro con la razón, que le permite de expresarse en las categorías universales y entrar en dialogo

² Cfr. R. Buttiglione, *Genesi dell'autocoscienza europea nelle lotte tra Greci e Persiani*, “Il Nuovo Areopago” 1 (1982), n. 1, págs. 27–37.

³ Cfr. Juan Pablo II, *Ecclesia in Europa*, 45.

con diversas culturas. Así el encuentro de la fe cristiana con el mundo griego ha sucedido no tanto a través del encuentro con su religión, cuanto mas bien a través del dialogo con su filosofía. Naturalmente, este dialogo no siempre ha sido pacífico. Recordamos bien la visita de San Pablo al “Areópago” de Atenas y el éxito de su dialogo con los filósofos griegos. “Te escucharemos en otra ocasión” (Hechos 17,32) escuchó Pablo cuando había comenzado a hablar de la resurrección. Quizá también después de su experiencia advertía mas tarde en una de sus cartas: “No se dejen esclavizar por nadie con la vacuidad de una engañosa filosofía, inspirada en tradiciones puramente humanas y en los elementos del mundo, y no en Cristo” (Col 2,8). De cualquier modo en el encuentro del cristianismo con el mundo griego y el mundo romano al final condujo a la creación de esta síntesis espiritual e institucional que ha producido magnificas obras del pensamiento y del arte y ha reunido las naciones europeas en la gran *repubblica cristianorum*.

La edad de la secularización

“¡Ven hasta Macedonia y ayúdanos!” No se puede decir que en la historia europea este deseo ha estado siempre expresado con igual urgencia. Más bien parece que desde hace algunos siglos eso se ha apagado y que últimamente desde diversas partes escuchamos más bien la voz: “No tenemos necesidad de tu ayuda. Podemos hacerlo solos”. En esta sede no podemos seguir la compleja historia de la presencia pública del cristianismo en Europa. Decimos de cualquier modo que del después de la división del cristianismo y después de las guerras de religiones se ha dado a la vida común el fundamento para prescindir de la religión. Esto ha sido el gran tentativo del racionalismo moderno a partir de la edad del Iluminismo. Por el racionalismo el mundo no es racional, lo testimonian precisamente los dramáticos conflictos religiosos, pero no es *todavía* racional, y puede ser hecho racional gracias al esfuerzo de la razón humana. En la prospectiva del racionalismo moderno el hombre no tiene necesidad de la salvación que le viene del encuentro de la otra orilla del ser, porque la salvación del hombre se juega en este mundo y a través del esfuerzo de su razón. En cierto sentido el comunismo puede ser visto como la culminación de este gran proyecto “iluminístico” en el que se ha buscado de construir la unidad de Europa independientemente de su herencia cristiana⁴.

⁴ Cfr. R. Buttiglione, J. Merecki, *Europa jako pojęcie filozoficzne*, Lublin 1996, págs. 74–84.

Sin embargo otra gran ideología del veintésimo siglo –el nacionalismo– a su manera ha buscado de construir también la unidad de Europa prescindiendo de la tradición cristiana, con violencia y sobre la base no racional, es decir sobre la base de los vínculos de sangre, pretendiendo que una raza sea mas alta que las otras.

La verdad y el proyecto político de la modernidad

Quien hoy habla del indispensable lugar que debe tener la verdad en la política es mirado con desconfianza. Podemos incluso decir que en el contexto de la cultura moderna, hablar de la verdad en la política es provocativo, o incluso peligroso. Provocativo porque la visión moderna de la política se desarrolla justamente a partir del abandono de este concepto en la comprensión de la vida pública. “*Non veritas sed auctoritas facit legem*” escribió Thomas Hobbes⁵ a propósito de los padres de la moderna filosofía política, y esta afirmación suya fue luego interpretada en el sentido de independizar la esfera pública de aquello que es verdadero o falso. Sobre la estela de esta visión otro padre de la filosofía política moderna, Jeremy Bentham, sostenía que el derecho natural no es otra cosa que “el absurdo en muletas”. Debemos tener presente que el proyecto político de la modernidad es formulado en el contexto de la radical crisis de la comunidad política. Fue la experiencia de las guerras religiosas después de la división del cristianismo en el siglo XVI la que empujó a los pensadores políticos a buscar un fundamento de la obligación política que fuera diferente de la religión. Justamente esta experiencia parecía indicar –o al menos hoy se la interpreta a veces de esa manera–, que la convicción por conocer la verdad nos vuelve intolerantes y conduce al intento de imponer la propia verdad a los demás. Y finalmente, con la paz de Augsburo, que para poner fin a los conflictos formuló el famoso principio “*cuius regio eius religio*”, se adoptó una norma que explícitamente ponía el poder político por encima de la ligazón de la consciencia con la verdad⁶. Este poder político puede ser el poder del príncipe, que autónomamente decide lo que es válido y lo que no lo es en su reino, pero este poder puede pertenecer también a los ciudadanos que deciden según la regla de la mayoría. Si nos detenemos

⁵ Cfr. T. Hobbes, *Leviathan*, cap. 26. Hablando con exactitud, la teoría positivista de la ley y del estado no se encuentra todavía contenida en este dicho, que puede ser interpretado también en sentido no positivista, pero proviene de la teoría de los imperativos propuesta por el mismo Hobbes y desarrollada luego por J. Bentham e J. Austin.

⁶ En este contexto me place recordar que frente a tal propuesta el rey de Polonia, Sigismundus Augustus, dijo: “No soy el rey de las consciencias humanas”.

a observar la portada de la primera edición del *Leviatán* de Hobbes, vemos que el soberano con el cetro y la corona está en realidad compuesto por pequeños hombres, lo que según Hobbes expresa tanto la idea de la representación, como la de que en el gran estado el ciudadano aislado desaparece como individuo⁷.

La separación entre verdad y orden político está presente hoy sobre todo en la concepción de la democracia, según la cual su fundamento más seguro sería el relativismo epistemológico y ético. Naturalmente, también esta idea de democracia nace en un contexto determinado. Después del llamado “siglo de las ideologías” se ha intentado difundir la tesis según la cual la convicción que la verdad existe y que es posible conocerla con certeza, conduce a la intolerancia o a la tentación totalitaria. Quién esté convencido de conocer la verdad, sería llevado a imponérsela a otros; quien en cambio asume la posición relativista, sería tolerante con respecto de las convicciones ajenas y estaría dispuesto al diálogo que conduce a un razonable compromiso. A este clima cultural que es también llamado “posmodernismo”, la encíclica *Fides et ratio* de Juan Pablo II lo caracteriza de la siguiente manera:

Recientemente han adquirido cierto relieve diversas doctrinas que tienden a infravalorar incluso las verdades que el hombre estaba seguro de haber alcanzado. La legítima pluralidad de posiciones ha dado paso a un pluralismo indiferenciado, basado en el convencimiento de que todas las posiciones son igualmente válidas. Éste es uno de los síntomas más difundidos de la desconfianza en la verdad que es posible encontrar en el contexto actual (pág. 5).

Quiero citar solamente un ejemplo de esta postura (aún cuando hay muchos), y es la posición del prestigioso filósofo norteamericano Richard Rorty, que es conocido entre otras cosas por su tesis sobre la “prioridad de la democracia sobre la filosofía”⁸. Rorty propone substituir la cultura metafísica –que considera imposible en la edad posmoderna–, con la cultura pragmática. En el seno de esta última no hay lugar para la verdad como concepto, de manera que sólo existen puntos de vista, sin ninguna posibilidad de trascenderlos hacia aquello que es verdadero independientemente de éstos. La misma concepción de la verdad aparece en este contexto como residuo de la cultura metafísica. En la vida pública debemos reconocer esta situación existencial del hombre, substituyendo

⁷ Cfr. O. Höffe, *Politische Gerechtigkeit. Grundlegung einer kritischen Philosophie von Recht und Staat*, Frankfurt a. M. 1987.

⁸ Cfr. R. Rorty, *The priority of democracy to philosophy*, [en:] *Objectivity, Relativism and Truth, Philosophical Papers*, vol. 1, Cambridge 1991, págs. 175–196.

el concepto de la verdad con el concepto del consenso. Es a través del consenso obtenido en el proceso de la discusión y persuasión que llegamos a la formulación de las normas que rigen nuestra comunidad política. La cultura, en la cual nadie se considera en posesión de la verdad, garantizaría el respeto de todos los puntos de vista y favorecería el desarrollo de las instituciones democráticas que se basan en el diálogo y en el libre consenso.

La tesis de Juan Pablo II es totalmente contraria. Según él, justamente la desconfianza en relación con la verdad y el relativismo ético constituye una amenaza para la convivencia humana y lleva implícito el peligro de un nuevo totalitarismo, abierto u encubierto. En la encíclica *Veritatis splendor* Juan Pablo II escribe lo siguiente:

Después de la caída en muchos países de las ideologías que condicionaban la política a una concepción totalitaria del mundo –el marxismo en primer lugar–, existe hoy un riesgo no menos grave, debido a la negación de los derechos fundamentales de la persona humana y a la absorción en la política de la propia inquietud religiosa que habita en el corazón de todo ser humano: me refiero al riesgo de la alianza entre democracia y relativismo ético, que le arrebatara a la convivencia civil cualquier punto seguro de referencia moral, despojándola radicalmente del reconocimiento de la verdad. En efecto si no existe una verdad última –que guíe y oriente la acción política–, entonces las ideas y las convicciones humanas pueden ser instrumentalizadas fácilmente con finalidades de poder. Una democracia sin valores se convierte fácilmente en un totalitarismo visible o encubierto, como lo demuestra la historia (*Centesimus annus*, 46) (VS 101).

Hoy, después de la caída de las ideologías del veintésimo siglo, de nuevo la situación de Europa es problemática. De una parte están los pensadores laicos que advierten la necesidad de entrar en diálogo con la religión. Por ejemplo en su diálogo con el entonces card. Joseph Ratzinger un notable filósofo laico Jürgen Habermas postula no solo el mutuo respeto entre la tradición laica y la tradición religiosa, mas aún dice que “la filosofía tiene motivos para relacionarse con las tradiciones religiosas con una *disponibilidad de aprender*”⁹. De otra parte en varios e influyentes círculos culturales aquello que ha permanecido después de la caída de las ideologías es su distancia de la religión y la pretensión de ver la vida del hombre según el principio “*etsi Deus non daretur*”. Lo habíamos experimentado por ejemplo en la discusión acerca del referimiento a la herencia cristiana en la constitución europea y también en varios tentativos de eliminar

⁹ J. Ratzinger, J. Habermas, *Ética, religione e Stato liberale*, Brescia 2005, pág. 34.

los símbolos de la religión de la vida pública. El intento de la unificación de Europa después de la segunda guerra mundial era claramente inspirado de las convicciones religiosas de los así llamados “Padres de Europa”. Ahora en vez de eso una influyente corriente en la vida pública europea parece intentar de nuevo avanzar la idea de Europa que prescinde de aquello que por siglos ha alimentado su cultura.

No se trata naturalmente de borrar todo el proceso de la secularización que ha marcado la historia europea de los últimos siglos. Este proceso tiene sus ventajas y en el ámbito público puede ser también visto como consecuencia de la desacralización del poder político operada precisamente del cristianismo. “Dar al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios” – dice Cristo en el Evangelio (Mt. 22,21).

El problema está más bien en el sentido y alcance de la secularización. Lo ha formulado bien Ernst-Wolfgang Böckenförde ya en los años sesenta escribiendo que “el Estado secularizado vive de presupuestos que no está en grado de garantizar”¹⁰. Creo que tendría razón el sociólogo italiano Sergio Bellardinelli cuando escribe que el Estado liberal

no puede sobrevivir como tal si no se cultiva de alguna parte también relaciones y valores de tipo no contractual –afecto, amor, amistad, confianza, sentido del Estado, disponibilidad a hacerse cargo de las desventajas personales a favor del bien común, tanto por citar algunas, los cuales encuentran, justamente en realidades ‘comunitarias’, como la familia, la escuela, la religión, los lugares privilegiados en los cuales alimentarse y convertirse en socialmente eficaces”¹¹.

Al inicio del proceso de la secularización en su sentido iluminista se había pensado que fuera posible privar la moral de su fundamento religioso, reteniendo solamente su contenido, así como viene en el tentativo de pensar la ley natural “*etsi Deus non daretur*”. Hoy en cambio vemos que entra en crisis la misma visión del hombre que habíamos estado habituados a considerar como natural (per ejemplo, la misma distinción: varón – mujer como distinción natural). Aquello que desde mi perspectiva está en peligro de extinción es la idea misma de persona introducida en la cultura europea precisamente del cristianismo, la idea según la cual cada hombre es persona independientemente de su edad, de sus facultades, de su capacidad de hacer valer sus derechos. Como parece –la

¹⁰ E.-W. Böckenförde, *La formazione dello Stato come processo di secolarizzazione*, [en:] P. Prodi e L. Sartori (a cura di), *Cristianesimo e potere*, Bologna 1986, pág. 121.

¹¹ S. Bellardinelli, *La Comunità Liberale*, Roma 1999, pág. 11.

legalización del aborto y de la eutanasia lo parecen confirmar— esta idea de persona tendrá dificultad de sobrevivir si en los corazones de los europeos no existirá mas aquel amor por Cristo que alguna vez la hizo nacer.

Conclusión

¿Cuál es el futuro del cristianismo en Europa? No creo que sea posible hacer previsiones, por que el futuro es siempre abierto. De cualquier forma desde el punto de vista cristiano las categorías como optimismo o pesimismo no son ciertamente adecuadas. La tarea del cristiano es la misión, la nueva evangelización a la que tantas veces nos ha llamado Juan Pablo II. En el 1978, el entonces Karol Wojtyła había publicado un artículo titulado “Vida y pensamiento”¹². Considerando las diversas formas históricas en las que han sido delineados los confines de Europa, Wojtyła dice que aquella que cuenta más son las fronteras que corren en el corazón de los hombres. Y solo en este sentido, como una fe viva que alimenta la cultura, el cristianismo tendrá futuro en Europa.

References

- Bellardinelli S., *La Comunità Liberale*, Roma 1999.
- Böckenförde E.-W., *La formazione dello Stato come processo di secolarizzazione*, [en:] P. Prodi e L. Sartori (a cura di), *Cristianesimo e potere*, Bologna 1986.
- Buttiglione R., *Genesi dell'autocoscienza europea nelle lotte tra Greci e Persiani*, “Il Nuovo Areopago” 1 (1982), n. 1, págs. 27–37.
- Buttiglione R., Merecki J., *Europa jako pojęcie filozoficzne*, Lublin 1996.
- Höffe O., *Politische Gerechtigkeit. Grundlegung einer kritischen Philosophie von Recht und Staat*, Frankfurt a. M. 1987.
- Juan Pablo II, *Ecclesia in Europa*, Vatican 2003.
- Ratzinger J., Habermas J., *Etica, religione e Stato liberale*, Brescia 2005.
- Rorty R., *The priority of democracy to philosophy*, [en:] *Objectivity, Relativism and Truth, Philosophical Papers*, vol. 1, Cambridge 1991, págs. 175–196.
- Scarafoni P., *I segni dei tempi. Segni dell'amore*, Paoline 2002.
- Wojtyła K., *La frontiera per l'Europa: dove?*, “Vita e pensiero” 61 (1978), n. 4–6, págs. 160–168.

JAROSŁAW MERECKI (REV. PROF.) – a Salvatorian, professor at The John Paul II Pontifical Theological Institute for Marriage and Family Sciences at the Lateran University in Rome,

¹² Cfr. K. Wojtyła, *La frontiera per l'Europa: dove?*, “Vita e pensiero” 61 (1978), n. 4–6, págs. 160–168.

he also lectures at the Catholic University in El Salvador (Brazil). Deputy editor-in-chief of the quarterly *Ethos* published by The John Paul II Catholic University of Lublin, translator of philosophical and theological literature. Main areas of research include ethics, the relationship between ethics and anthropology, the thought of Karol Wojtyła/John Paul II, philosophy and theology of marriage and family. He has recently published: *Corpo e trascendenza. L'antropologia filosofica nella teologia del corpo di Giovanni Paolo II* (Siena 2015), *La persona e la famiglia. Persona e famiglia. L'eredità di San Giovanni Paolo II nel dibattito attuale* (Siena 2016), *Karol Wojtyła* (with: Grzegorz Hołub, Tadeusz Biesaga, Marek Kostur), *Polska filozofia chrześcijańska XX wieku* (The Polish Christian Philosophy of the Twentieth Century), vol. 11, Krakow 2018.