



Revista de Fomento Social, 48 (1993), 471-497

Iglesias y modernidad ilustrada: La construcción de la nueva Europa⁽¹⁾

"Para poder otear el horizonte, es preciso levantar los ojos de la hierba", se lee en el Enrique IV de Shakespeare. En estos tiempos en que los altibajos más o menos coyunturales del proceso de construcción europea provocan con frecuencia estados generalizados de euforia y "europesimismo" viene muy bien dirigir la mirada al pasado para escrudiñar en la rica y compleja historia del continente las raíces y los problemas del proceso de configuración de la Europa moderna. Es así precisamente como mejor se puede vislumbrar el papel de una Europa renovada en el nuevo orden mundial.

Juan Antonio ESTRADA DIAZ, S. J. ()*

(1) Ponencia tenida en la Conferencia de Comunidades Cristianas de Base de Europa, sobre "Los pueblos y los Estados en la construcción de Europa", en Julio de 1993 en Vitoria.

(*) Profesor de la Universidad de Granada.

ESTUDIOS

Hay hoy una toma de conciencia colectiva de que a partir de 1989, año de la caída del muro de Berlín y del inicio de las transformaciones en el Este de Europa, hemos entrado en una nueva fase histórica. Para algunos ya ha comenzado el siglo XXI (2) que se adelantaría cronológicamente, como ocurrió también a finales del siglo XVIII con la revolución francesa (1789) y en 1492, con el descubrimiento de América y el inicio de la modernidad. Para unos es la tercera revolución industrial la determinante de la nueva era que estamos iniciando (3), mientras que otros prefieren hablar de la postmodernidad, de la sociedad postindustrial e incluso se recurre al tópico ilusorio del final de la historia (4). Desde diversos ángulos hay sin embargo una convergencia fundamental: cerramos el ciclo de la postguerra mundial y es necesario un nuevo orden internacional, tanto a nivel de Europa como del mundo.

1. Del cambio histórico a la nueva evangelización

Las Iglesias no son ajenas a este cambio histórico. Voy a centrarme aquí preferentemente en la Iglesia católica, aunque algunas de mis reflexiones se harán extensibles a las diversas Iglesias cristianas europeas. Ese pretendido nuevo orden internacional preocupa a las Iglesias porque de él depende también, en buena medida, el significado y la estructuración que va a adoptar el cristianismo. Quizás la iniciativa más significativa que se ha hecho en este sentido es la de Juan Pablo II proponiendo una nueva evangelización de Europa y reclamando la herencia cristiana como uno de los elementos consustanciales a la cultura europea, para construir el nuevo orden internacional.

No cabe duda de que hay un buen fundamento para estas pretensiones. Toda cultura reposa en un núcleo mítico-religioso, en un imaginario social que la determina y que impregna la vida cotidiana de los ciudadanos. Las ciencias

(2) GOROSTIAGA, X. (1992) "Ya comenzó el siglo XXI: el Norte contra el Sur". *Revista de Fomento Social*, 47 (1992) pp. 11-37.

(3) Tuvo un gran impacto el libro de TOFFLER, A. (1972) *El shock del futuro*, Barcelona, Plaza & Janés. Toffler analizaba las implicaciones de la revolución económica y cultural que se estaba dando. Hoy el proceso se ha radicalizado como bien muestra en sus últimas publicaciones: (1980) *La tercera ola*, Barcelona; (1990) *El cambio del poder*, Barcelona, Plaza & Janés.

(4) FUKUYAMA, F. (1992) *El fin de la historia y el último hombre*, Barcelona.

humanas, y en concreto la filosofía actual, nos han mostrado la importancia del mundo de lo cotidiano, de su impregnación a partir de tradiciones, ideologías, costumbres e instituciones que provienen del pasado, que son determinantes del presente y que se resisten a una toma de conciencia plena. Podemos hablar de un nivel prerreflexivo en toda cultura, que nunca se puede explicitar completamente, mucho menos superar, y que constituye el trasfondo de los prejuicios y condicionamientos socioculturales de los miembros de un colectivo. Es decir, somos hijos de una cultura y agentes sociales configurados por el pasado, que nunca está muerto del todo, y que sigue impregnando nuestras experiencias actuales (5).

En este sentido podemos afirmar que Europa es un continente cristiano, incluso aunque se trate de una cultura secularizada y de una sociedad laica. Lo cristiano pervive en la historia europea aunque haya sufrido una refundación, secularización y profunda transformación. No basta con perder la fe y romper con la religión, para que con ello se pierda la herencia religiosa. La "sombra de Dios es alargada" y, como decía Nietzsche, más allá de la "muerte de Dios" en la cultura secularizada de Occidente, perviven sus efectos, las consecuencias, influjos, motivaciones e inspiraciones que el cristianismo ha aportado secularmente.

Problemas y aporías internas de las Iglesias

Sin embargo, no cabe duda de que el cristianismo se enfrenta hoy a graves problemas. En realidad, la doble apelación papal a una "nueva evangelización" y a conservar la tradición cristiana como constitutiva de Europa refleja la ambigüedad del cristianismo a la hora de abordar el nuevo orden europeo. Hay una toma de conciencia de que Europa ha tomado distancia de la herencia

(5) La importancia del "imaginario social" se ha resaltado desde una perspectiva psicológica y sociológica en CASTORIADIS, C. (1975) *La institución imaginaria de la sociedad. II: El imaginario social y la institución*, Barcelona.

En el terreno filosófico destaca el debate entre Habermas y Gadamer sobre el carácter irrebasable de la tradición cultural, y la necesidad, al mismo tiempo, de criticarla y de superarla. Cfr., (1975) *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Francfort pp. 45-82.

Ricoeur intenta una vía intermedia y sintetizar ambas posturas: RICOEUR, P. (1986) *Du texte à l'action*, París pp. 333-378.

cristiana, de ahí la necesidad de una reevangelización, y de que la Europa actual es novedosa, diferente, respecto a la Europa del pasado, por eso la evangelización tiene que ser “nueva”. Muchos problemas derivan del hecho de que las sociedades modernas de Occidente en buena parte han surgido y se han desarrollado no sólo al margen sino en contra del catolicismo oficial (6) y de buena parte de las Iglesias protestantes, aunque el protestantismo liberal ha sido mucho más receptivo de la modernidad, así como de la práctica totalidad de las Iglesias ortodoxas.

Sin embargo, el problema que se le plantea al cristianismo oficial no acaba aquí. La novedad entre la Europa cristiana tradicional y la contemporánea Europa postindustrial, secularizada y postmoderna estriba en la modernidad ilustrada. Europa no sólo tiene raíces cristianas, ni tampoco sólo griegas sino que arranca del proceso de la Ilustración que la ha configurado internamente. Y la Ilustración es la “mayoría de edad” a partir del uso de la razón, de la autonomía del individuo (Kant) y de la configuración de la sociedad europea a partir de los ideales de “libertad, igualdad, fraternidad” que desde la revolución francesa forman parte del “imaginario social” de la Ilustración.

El problema para las Iglesias ortodoxas, católica y buena parte de las protestantes es que la Ilustración sigue siendo una tarea pendiente y un reto no asimilado. Es verdad que el concilio Vaticano II ha supuesto un intento de reconciliación con la modernidad ilustrada, en parte hoy bloqueado por el involucionismo del catolicismo oficial. Hay una aceptación global, con reticencias y resistencias en la práctica, de la sociedad democrática y de sus conquistas fundamentales (libertad de conciencia, libertad religiosa, separación de Iglesia y Estado, aceptación de la democracia como forma de gobierno, etc.). Pero, al mismo tiempo, subsisten corrientes tradicionales que mantienen el espíritu antimodernista y el rechazo de las conquistas de la Ilustración (corrientes que son favorecidas por una parte de la cúspide jerárquica); más aún, hay un rechazo de que la modernidad se meta en la misma Iglesia, porque llevaría consigo una reestructuración de sus instituciones, de su forma de constituirse como comunidad y del ejercicio de la autoridad.

(6) El “Sílabo” de Pío IX sobre los errores modernos es el paradigma de la falta de entendimiento entre la Iglesia y la modernidad ilustrada. Condena la afirmación de que “el romano pontífice puede y debe reconciliarse y transigir con el progreso, con el liberalismo y con la civilización moderna” (*Denzinger* 1780).

Las Iglesias, más en concreto la católica, se encuentran ante la aporía de tener que evangelizar a una sociedad moderna ilustrada sin dejarse impregnar del espíritu ilustrado que determina socioculturalmente a buena parte de sus ciudadanos (7). Las Iglesias, en cuanto instituciones y comunidades, forman parte de la sociedad moderna pero buscan mantener una configuración estructural interna premoderna, la de la época preilustrada y que se ha configurado como un frente ante el modernismo, el liberalismo, el socialismo y las distintas corrientes de la Ilustración. La democracia y la participación ciudadana es la que marca la sensibilidad actual, a la que se opone el jerarquismo y el rechazo de la democracia dentro de la Iglesia.

Esta doble dinámica de ofensiva evangelizadora y de defensiva interna, ya que la modernidad ilustrada es una quinta columna que se mete dentro de la Iglesia y determina el comportamiento de los cristianos, determina buena parte de sus conflictos y contradicciones. Por un lado, se defiende la creatividad, la iniciativa y la capacidad crítica de los cristianos que han de evangelizar a la sociedad; por otra parte, se exige la obediencia, la sumisión y el dejarse llevar por la jerarquía a nivel interno. Se propugnan los derechos humanos en la sociedad, mientras que se limitan enormemente dentro de la Iglesia, cuando no se niegan explícitamente (8). Se defiende la opción de conciencia en la sociedad mientras que se limita al máximo respecto al magisterio jerárquico (como ocurre, por ejemplo, con la enseñanza de los teólogos y con la disidencia de los fieles respecto a la moral oficial). Se propugna la emancipación social de la mujer y se mantienen muchas restricciones en el foro interno eclesial, que van mucho más allá de la problemática del ministerio sacerdotal.

Los valores de la Ilustración han ido entrando poco a poco en el ideario de las Iglesias (9) pero se han proyectado más en la misión de la Iglesia en la

(7) Ha expuesto de forma muy lúcida esta problemática VALADIER, P. (1990) *La Iglesia en proceso*, Santander.

(8) AUBERT, J.M. (1983) "Los derechos del hombre interpelan a las iglesias", *Selecciones de Teología* 22, pp. 299-307; ZACHER, H.F. (1986) "Grundrechte und Kirche", *Stimmen der Zeit* 204, pp. 454-62. Desde diversos enfoques se aborda esta problemática en las actas del IX Congreso de Teología, (1989) *Iglesia y derechos humanos*, Madrid, Centro Evangelio y liberación.

(9) Es bien conocido que los sucesivos papas del siglo XIX condenaron principios esenciales de la modernidad como la libertad religiosa, la separación de la Iglesia y el Estado, la libertad de conciencia y de expresión, la soberanía popular y la legitimación democrática del poder. Cf. *Denzinger* pp. 1715-1780

sociedad que en su estructuración interna. Desde la igualdad y la fraternidad se ha asumido, aunque con casi un siglo de retardo, la cuestión social y la democracia. Pero esto no ha impedido, ocasionalmente aunque con demasiada frecuencia, complicidades eclesíásticas con regímenes políticos que atentaban contra los derechos del ciudadano y la justicia. Ha permanecido siempre la nostalgia de una sociedad vertical con un estado fuerte y directivo que asegurara un puesto de hegemonía a la Iglesia a cambio de su colaboración (10).

Pero, sobre todo, hay un gran miedo a asumir el valor ilustrado de la "libertad autónoma" (11), con sus concreciones de participación y de protagonismo, ya que ello exigiría una reestructuración democrática de las formas de ejercer la autoridad eclesial, una creciente participación de los fieles y un mayor protagonismo de los laicos, emancipados de la estricta subordinación al clero. El rechazo tradicionalista de la democracia no tiene que ver con la constitución jerárquica de la Iglesia, perfectamente compatible con formas democráticas y participativas de elegir a los ministros y de ejercer la autoridad, sino con su configuración como una monarquía papal y como una sociedad estamental y piramidal acorde con el "antiguo régimen" de las monarquías absolutas.

Por tanto, la gran aporía de la Iglesia en su contribución al nuevo orden internacional está en que tiene que defenderse de la modernidad ilustrada, con sus concreciones democráticas, a nivel interno, mientras que no tiene más remedio que asumirla a nivel externo si no quiere quedarse marginada en la construcción del nuevo orden para el que la democracia y la Ilustración son valores insustituibles. Esta aporía, la de ser todavía, y a pesar de la modernización operada por el Vaticano II, un bastión de premodernidad que tiene que evangelizar a un continente que tiende a lo postmoderno, explica en buena parte el resurgir eclesial de los movimientos neoconservadores, de los

(10) RATZINGER, J. (1987) *Iglesia, ecumenismo y política*, Madrid, pp. 223-258. La alternativa de Ratzinger es la de asegurar una fidelidad reformadora de la Iglesia al moderno estado democrático, rechazando todo cambio revolucionario, a cambio de una posición de privilegio de los valores cristianos en la sociedad. De esta forma se pasaría a un confesionalismo indirecto del Estado en la línea de una colaboración entre Iglesia y Estado que asegurara a la primera la hegemonía social.

(11) Véase VALADIER, P. (1989) *La Iglesia en proceso*, Santander; METZ, J.B. (1989) "In Ringen um das Erbe des Zweiten Vatikanischen Konzils", *Biotope der Hoffnung*, Olten, pp. 23-35.

fundamentalismos, y de las tradiciones antimodernistas (12). Esto es lo que explica también que en las amonestaciones de Juan Pablo II a la reevangelización de Europa haya una ausencia significativa: la del pasado reciente y la modernidad ilustrada, ya que el presente se conecta directamente con las épocas anteriores.

De mantenerse esta dinámica, las Iglesias quedarían marginadas en la construcción de Europa, quedarían relegadas a la alianza con los grupos más tradicionalistas y conservadores, a costa de relevancia social, de perder a los miembros más dinámicos y a la vanguardia europea que lucha por desarrollar la modernidad ilustrada, y de un creciente peligro de configurarse como un gueto o una secta, aunque ésta fuera numerosa (13). En resumen, la aportación de las Iglesias a la construcción europea pasa por asumir con todas sus consecuencias la herencia de la modernidad ilustrada. Esto exige una reestructuración de las Iglesias que es condición necesaria, pero no suficiente, para contribuir a la nueva Europa. Los problemas internos de las Iglesias cobran así un significado distinto a la luz del futuro de Europa y conciernen a todos los ciudadanos, no sólo a los creyentes.

La aportación cristiana a la construcción de Europa

La exigencia de una reconciliación entre cristianismo y modernidad en favor de la Europa del mañana no puede, sin embargo, ocultar los elementos anticristianos que se dan en la Europa de hoy y que tienen también raíces en la modernidad ilustrada. Es verdad que hay muchos aspectos aparentemente anticristianos y que sin embargo no lo son tanto cuando se hace un análisis en profundidad y se procede a un discernimiento de los signos de los tiempos. Las Iglesias no siempre supieron separar el "grano de la paja", lo aceptable, e incluso

(12) Desde diversas instancias y reiteradamente se ha denunciado esa involución. Libanio la definió como una vuelta a la gran disciplina (LIBANIO, J. (1983) *A volta à grande Disciplina*, Sao Paulo) mientras que un conjunto de teólogos franceses la evaluaban en un volumen dirigido por LADRIERE, J. (1989) *Le retour des certitudes*, París. Un análisis muy crítico de las incidencias que tiene este planteamiento para la evangelización de Europa es el que ofrecen un conjunto de teólogos en LUNEAU, R. (198) *Le rêve du compostelle. Vers la restauration d'une Europe chrétienne?*, París.

(13) ESTRADA, J.A. (1993) "La credibilidad de la Iglesia", *Razón y Fe*, 227, pp. 491-501.

deseable, para el cristianismo de lo anticristiano por incompatible con los valores evangélicos. Es lo que pasó, por ejemplo, con la independencia de las colonias en Latinoamérica, con la pérdida de poder temporal de los papas o con el fin de las monarquías absolutas. Las Iglesias y muchos cristianos vieron esos acontecimientos como antievangélicos, confundiendo lo antieclesiástico, antimonárquico y antipapal con lo anticristiano, y negando la legítima demanda de independencia. La antigua tradición cristiana es más acorde con la sensibilidad de la modernidad que la reciente tradición del antimodernismo decimonónico en la que se ha producido un divorcio histórico entre la Iglesia y la modernidad ilustrada (14).

Este error histórico, que puede repetirse hoy, no exime de la exigencia de una aproximación crítica y selectiva a la modernidad ilustrada. Si la Ilustración fuera, en su esencia, anticristiana no podría ser evangelizada; pero si, por el contrario, responde a una dinámica legítima y acorde con el Evangelio puede ser aceptada y asumida críticamente ya que la Iglesia está al servicio de la humanidad. No se trata simplemente de una aceptación coyuntural y estratégica de la modernidad ilustrada sino de una aceptación que está en conexión con la exigencia del concilio Vaticano II de que la Iglesia discierna los signos de los tiempos y aprenda de la historia (GS 4;11) (15). No se trata de convertirse globalmente a la modernidad ilustrada, a costa de la propia identidad de la fe, sino de reconciliar críticamente modernidad y cristianismo, desde una asimilación y fusión mutua que generaría una cultura moderna e ilustrada con presencia cristiana. El gran problema eclesial está en integrar la racionalidad crítica e ilustrada, porque sólo se puede evangelizar la Ilustración y la modernidad asumiéndolas.

(14) Desde el siglo II existe una corriente teológica que se puede llamar "humanismo cristiano". Desde el "todo lo humano es nuestro" de los apologetas, hasta la afirmación del Ambrosiaster, luego recogida por santo Tomás de Aquino, de que "toda la verdad, quienquiera que la diga, procede del Espíritu Santo" hay una corriente teológica en la que converge el progreso de la razón con la inspiración de la fe. San Ireneo de Lyon es el gran teólogo de este humanismo encarnatorio: la gloria de Dios es que el hombre crezca y viva, la gloria del hombre es ver a Dios. Este teología es la que llevó a la inculturación del cristianismo en el imperio romano y la que faltó respecto a la modernidad ilustrada.

(15) QUINZA, X. (1990) "*Signa temporum*. La semiótica de lo temporal en el proceso de redacción de la *Gaudium et Spes*", *Miscelanea Comillas*, 48, pp. 323-369; CHENU, M. (1970) "Los signos de los tiempos. Reflexión teológica". *La Iglesia en el mundo de hoy*, Madrid, pp. 253-278.

Si en el siglo XIX asistimos a la crítica ilustrada de la religión, en función de la Europa moderna y democrática, ahora es necesaria la crítica religiosa a la Ilustración en favor de una Europa abierta y solidaria. El gran reto para las Iglesias es el de continuar la Ilustración, a pesar de que en el pasado se han opuesto a ella, y al mismo tiempo someterla a una crítica selectiva en favor del hombre y en consonancia con el Evangelio. Es dudoso que en las circunstancias actuales, con un fuerte impulso neoconservador, las Iglesias puedan servir de alternativa crítica a la Ilustración, dado su bagaje antiilustrado. Pero ese es el gran desafío que tienen la Iglesia institución y los cristianos en cuanto colectivos y en cuanto ciudadanos, sin que, por otro lado, haya una Iglesia homogénea y una postura única entre los cristianos respecto a la modernidad, la democracia y la Ilustración.

2. La configuración de la Europa moderna

La Europa moderna comienza en el siglo XVI con las monarquías absolutas que configuran los modernos Estados nacionales. Se trata de Estados configurados internamente en torno a una nacionalidad oficial bajo la preeminencia del pueblo hegemónico intraestatalmente, a la que se subordinan los restantes pueblos y naciones estatales. Los Estados externamente se proyectan como imperios coloniales en competición con los otros. Esta estructuración sociopolítica implicó el predominio de la particularidad dominante, la de la metrópoli respecto de las colonias (16), y la de la nacionalidad hegemónica frente a las otras en el Estado.

Esta articulación sociopolítica generó la dinámica del Estado supranacional fuerte y centralizado, personificado en el monarca absoluto, sujeto de derecho y de hecho del Imperio, y cabeza de la nación formada por los diversos pueblos intraestatales, bajo la preeminencia sociocultural de uno de ellos. Estado y nación se convirtieron en entidades equiparables a nivel de organización política y de ordenamiento de la sociedad civil dentro de un territorio determinado. La razón de Estado se impuso a las particularidades de las nacionalidades y la especificidad del pueblo hegemónico se impuso a nivel estatal como matriz

(16) He analizado algunos de estos elementos en mi estudio (1992) *Las contradicciones de la evangelización de América*, Santander.

de la nacionalidad oficial. Esto ocurrió primeramente en España, Francia e Inglaterra. Luego se extendió progresivamente a todos los Estados de Europa, siendo Italia y Alemania las grandes excepciones hasta el siglo XIX.

Los Estados-nación configuraron de una forma uniforme la sociedad civil, en pro de la homogeneidad religiosa, lingüística y étnica. Al mismo tiempo se articuló a todos los pueblos con las mismas instituciones políticas y económicas, jurídicas y culturales a partir del Estado centralizado. La religión y la lengua oficial sirvieron de elemento de cohesión a los distintos pueblos estatales. Hubo una fusión y progresiva equiparación de los distintos pueblos a nivel intraeuropeo, aboliendo autonomías y derechos específicos particulares en favor del Estado único, mientras que se impuso ese molde europeo a las poblaciones sometidas del imperio colonial, que jugaron un papel subordinado respecto a los pueblos y naciones del Estado imperial.

La Europa moderna se configuró en torno a entidades estatales concurrentes entre sí y que internamente se estructuraron de forma lo más estable, homogénea y centralizada posible. En la sociedad civil subsistían las desigualdades, calificadas como "naturales", de las sociedades feudales, pero comenzaron a erosionarse con el surgimiento y desarrollo de las burguesías nacionales. El nacimiento, la posición económica y el estatus social determinaban los derechos ciudadanos bajo la hegemonía de la aristocracia y del clero, subordinados ambos al poder real. El "Gran teatro del mundo" de Calderón de la Barca es un gran exponente del imaginario social tradicional: Dios nos ha asignado un papel en la sociedad, hay que asumirlo y desempeñarlo bien y no esforzarse por cambiarlo. De ahí la estabilidad y cohesión de las sociedades europeas. Se buscaba la unidad desde la uniformidad, tanto a nivel estatal intraeuropeo como colonial, aunque de forma diferente. Estos Estados eran todos confesionales, ya que la unión entre trono y altar se impuso de forma diversa en las distintas Iglesias y confesiones cristianas.

La Europa contemporánea surgió poco a poco a partir del avance de la Ilustración (17), llevó consigo una reforma en profundidad de los Estados europeos para crear estructuras racionales que respondieran a los principios de libertad, fraternidad e igualdad. Se abolió la monarquía absoluta, y se cuestionó

(17) Una buena síntesis del proceso de constitución de los modernos estados nacionales decimonónicos es la que ofrece ARENDT, H. (1974) *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid.

la herencia de sangre, para someter el poder estatal a la voluntad democrática de los ciudadanos, representados en el parlamento. La separación de poderes (ejecutivo, legislativo y judicial) buscaba configurar al Estado de forma controlable por la sociedad. Se procedió a una lenta pero progresiva emancipación de las minorías étnicas, como los judíos o gitanos, y a la concesión progresiva de derechos democráticos a todos los ciudadanos, más allá de su sexo, raza o estatus económico. La separación entre la Iglesia y el Estado, la abolición de la confesionalidad oficial y la creciente tolerancia ideológica en la sociedad civil son también algunos de los lentos pero constantes logros de la Ilustración.

Hubo, sin embargo, serias limitaciones para el proceso de la modernidad ilustrada. La revolución burguesa generó las democracias formales que hoy configuran Europa, pero tiene un déficit de contenidos económicos. La igualdad política de todos los ciudadanos se convierte en algo formal, al carecer de materialidad económica que haga viable un mínimo de igualdad real de oportunidades tanto a nivel de sociedad como de Estado. La libertad encontró un contrapeso en la igualdad y fraternidad a nivel de derechos políticos pero no en lo económico. En la economía se primó la libertad individual sobre el bien común universal, con lo que se mantuvo, radicalizada por la revolución industrial, la desigualdad básica del "antiguo régimen".

Se mantuvo al mismo tiempo el Estado-nación tanto a nivel intra como extraeuropeo. De hecho la religión y la cultura jugaron un papel sociocentrista desde el que se legitimó la expansión colonial europea para llevar la civilización y la fe a los otros pueblos. El Estado-nación democrático planteó, sin embargo, en Europa nuevos problemas. Alemania e Italia se configuraron en torno al viejo molde modernizado en el siglo XIX pero, poco a poco, aparecieron nuevos Estados nacionales que surgieron sin la tradición histórica común, la mínima homogeneidad sociocultural y la capacidad de fusión e integración que, aunque de forma limitada y fragmentaria, habían tenido los viejos Estados-nación.

El hundimiento de los imperios centrales y turco generó una multitud de nuevos y artificiales Estados nacionales muy inestables y conflictivos por la imprecisión de sus fronteras y por la ausencia de una nacionalidad oficial vinculante para todos los pueblos. No se dio el consenso y la fusión ni el pueblo hegemónico en el Estado (Serbia en Yugoslavia, Checos en Checoslovaquia, Polonia, Hungría, etc.) logró imponer su nacionalidad. Persistieron las naciones

que no aceptaban organizarse en torno al Estado del que formaban parte y buscaban independizarse (croatas, eslovenos, eslovacos, etc.). Las diversidades étnicas, socioculturales, económicas, nacionales e históricas eran muy fuertes mientras que los lazos que vinculaban en torno al Estado nacional y a la nacionalidad oficial eran muy débiles.

De ahí el carácter inestable y provisional de estos nuevos Estados que buscaban imitar a los viejos Estados nacionales en un momento histórico distinto y con menos bases de plausibilidad y eficacia. Hubo un conflicto en los mismos viejos Estados nacionales, ya que los diversos pueblos que habían conservado su especificidad nacional en la sociedad civil, sin ser totalmente asimilados en el crisol de la nacionalidad oficial estatal, reclamaron la independencia para configurarse como Estado-nación. Esto ocurrió sobre todo en los imperios decadentes, como el español y el ruso, que lograron más difícilmente mantener un interés común en el mantenimiento de la nación Estado como consecuencia de su propia decadencia económica, política y sociocultural. Sólo los imperios triunfantes, sobre todo el británico y el francés, lograron mantener sin grandes tensiones el proyecto común nacional y estatal. Los logros del imperio y las ventajas del Estado nacional unitario compensaron de los sacrificios y limitaciones inherentes al Estado supranacional a los pueblos que componían la unidad.

A este conflicto se añadía el de los pueblos repartidos entre diversos Estados, como ocurre en casi toda Centroeuropa, España, Gran Bretaña, Francia, Italia y Rusia, así como el problema de las minorías étnicas (sobre todo asilados políticos, restos de poblaciones que han cambiado de Estado como consecuencias de las guerras, emigrantes, poblaciones desplazadas y algunos grupos supranacionales como los gitanos y los judíos). La Europa de la modernidad ilustrada es la de imperios coloniales y los Estados nacionales consolidados, circundados de naciones sin Estado, pueblos sin nación ni Estado, y minorías étnicas fragmentadas que ni siquiera son reconocidas como pueblos, entre las que se encuentran las grandes masas de apátridas y refugiados generadas por las guerras mundiales. La Europa de la modernidad ilustrada es también la de una particularidad que se presenta como universal (el Estado-nación) y como meta absoluta a la que aspiraban todos.

3. Tareas actuales de las Iglesias en Europa

Asistimos hoy a una nueva fase en la historia de Europa. Se cierra el ciclo de la modernidad, tanto el Estado absoluto constituido en el siglo XVI como del Estado nacional configurado en el siglo XIX. La nueva Europa emergente asiste a un proceso de internacionalización, de abolición de fronteras y de formación de bloques geopolíticos. Se consolida una cultura y economía internacional que se escapa al control de los respectivos Estados. En este contexto podemos indicar algunas tareas que se plantean hoy a las Iglesias, siempre que éstas sean capaces de asumir por fin la Ilustración y la modernidad democrática y aceptar su papel dentro del nuevo orden que se está gestando.

La colaboración entre el Estado y las Iglesias

El primer problema que se plantea es el de la aplicación y universalización de los derechos humanos, fruto maduro de la Ilustración que lleva en su seno la afirmación cristiana de la dignidad del hombre. Esos derechos humanos son los que tienen que plasmarse en derechos del ciudadano, tanto a nivel político (principios democráticos) como económicos. Las Iglesias pueden asumir teológicamente los derechos humanos como inherentes a la condición humana, más allá de las particularidades nacionales, étnicas o socioculturales, como concreción moderna de la fraternidad universal y de la filiación divina de todos que proclaman en su credo (18).

Esta Europa de los Estados basados en los derechos humanos abarca a todo el continente e integra al mundo eslavo, sin reducir la idea europea a Occidente y Centroeuropa. Esto plantea un enorme reto político y económico a Europa, dada la crisis del Este en el contexto de la crisis mundial. Aquí tienen un papel esencial las Iglesias cristianas desde su doble tradición latina y griega, eslava y occidental. Los enfrentamientos del pasado y del presente simbolizan la fragmentación de Europa, hoy radicalmente expresada en Yugoslavia, y los actuales esfuerzos ecuménicos en favor de una única Iglesia cristiana convergen

(18) El respeto a la persona como "fin en sí" (Kant) que no puede ser instrumentalizado "es la afirmación común y un lugar de encuentro de la ética laica y de la moral cristiana". VIDAL, M. (1984) *Moral de la persona*, Madrid, pp. 102; 158-159.

también con el esfuerzo de construcción de la nueva Europa.

Si el Estado se construye desde el respeto a los derechos humanos, también la soberanía estatal clásica se abre a un derecho de ingerencia de la comunidad internacional en los asuntos del Estado soberano cuando se conculcan estos derechos humanos. Este es un principio que poco a poco ha ido generalizándose en la doctrina y praxis internacional a partir de la Conferencia de Helsinki, en la que los Estados europeos asumían el compromiso de realizar los derechos humanos y de someterse a una vigilancia internacional. La evolución de las Naciones Unidas en la guerra del golfo o en los conflictos recientes de Somalia o Yugoslavia, así como en El Salvador, ha facilitado el que poco a poco vaya desarrollándose la toma de conciencia de que toda soberanía es limitada y que es posible un control internacional en favor de los derechos humanos. La creciente interdependencia internacional favorece esta doctrina, que tiene todavía una frágil base jurídica, política y ético-filosófica, que es un signo de la crisis en la que se encuentra el modelo tradicional de Estado nacional con una soberanía absoluta que excluiría cualquier ingerencia en los asuntos internos.

El derecho de ingerencia está todavía por consolidar sociopolíticamente y por delimitar jurídicamente. Esa intervención se traduciría en una política de vigilancia respecto a los derechos humanos, en sanciones políticas, económicas y, en casos extremos y cuando se han agotado los otros recursos, podría legitimar incluso el uso de la fuerza física para evitar la conculcación masiva de los derechos del hombre en los estados dictatoriales. Teológicamente es posible conectar esta doctrina con la vieja teología de la rebelión en el contexto de la subordinación del Estado al bien común de la dignidad humana. El principio vertical y trascendente de la igualdad de todos ante Dios es válido también para la immanencia histórica y fructifica en valores de solidaridad y fraternidad.

Desde esta perspectiva las Iglesias tienen la misión de velar por los derechos del hombre y criticar la actuación de los Estados, colaborando con los organismos y asociaciones internacionales. La catolicidad del cristianismo se podría plasmar en una colaboración entre Iglesias (por ejemplo, en el seno del Consejo Mundial de las Iglesias) para defender los derechos del hombre. El ecumenismo cobraría así una nueva dimensión sociopolítica y práctica. Las Iglesias serían válidas instancias de universalidad, más allá de los particularismos estatales para promocionar y defender un Estado de derecho y unas constitucio-

nes justas y solidarias con la dignidad del hombre. Se daría un papel activo eclesial en la construcción de un orden internacional justo a nivel económico y político.

La meta actual es la superación del actual modelo de las Naciones Unidas (que da derecho de veto a Estados-nación con pretensiones imperiales) y la lucha por la instauración de un nuevo orden económico mundial que supere el legado decimonónico de la época colonialista y del sistema capitalista. Las Iglesias son instancias humanitarias con pretensiones universales, sin instalarse en los nacionalismos cerrados y, en esto, se contraponen al Estado nacional o a los bloques internacionales que buscan proteger los propios intereses hegemónicos a costa de los otros Estados y pueblos, especialmente del tercer mundo. La universalidad de la Europa cristiana se sustituye ahora por la de los derechos del hombre en una Europa plural, multicultural y pluriestatal que sería la patria común de todos, con una decidida vocación mundial de apertura. Esto exige a las Iglesias locales primermundistas la apertura a las Iglesias hermanas del tercer mundo y a sus poblaciones.

Consecuentemente, las Iglesias han de aliarse con los Estados para que todos los miembros que residan en el territorio estatal sean aceptados como ciudadanos del Estado, más allá de sus diferencias nacionales o pertenencias étnicas. La Europa de los Estados debe configurarse como comunidad abierta que se subordina a los derechos humanos universales, también de los no europeos (19). El Estado se configuraría como una instancia universal respecto a las particularidades nacionales, socioculturales y étnicas, como instancia superior que protege a los ciudadanos y la sociedad respecto a los intereses corporativistas y gremiales, los poderes sociales fácticos y los manejos encubiertos paraparlamentarios. Aquí se concretiza la colaboración de las Iglesias con los Estados: los derechos ciudadanos relacionan a todos con el Estado, no dependen de la pertenencia a un pueblo, nación o cultura concreta.

Tras un período de tiempo como residente, que habría que determinar, toda persona tendría los mismos derechos que los otros ciudadanos. Esta política se opone a la xenofobia y al racismo, contra el que luchan las Iglesias en virtud de

(19) La ambigüedad y desafíos del actual proceso ha sido el objeto del estudio de RINI, P. (1993) "Las ambigüedades del nacionalismo en la Europa postcomunista", *Cuenta y Razón*, 75, pp. 35-39.

sus propios principios teológicos, y abre nuevas posibilidades como la extensión de la doble nacionalidad a los emigrantes, que es lo que se ha hecho con muchos europeos inmigrantes en el pasado al tercer mundo. Transformar al residente en ciudadano con plenos derechos es coherente con la concreción de los derechos humanos en ciudadanía, y a cambio exige al inmigrante la aceptación del orden constitucional del Estado de derecho, que puede ser reformado y perfeccionado pero no negado.

En este contexto las Iglesias han de luchar también por una legislación universal e igualitaria que no discrimine a la mujer, al emigrante, al asilado, al residente permanente oriundo de otro Estado, y a las minorías étnicas o de cualquier tipo. Esto supone la lucha contra los abusos del Estado, y la supeditación de la razón de Estado a los derechos universales del hombre. Los derechos económicos y políticos pertenecen a todos los ciudadanos, ya que desde la dignidad de la persona humana todos somos iguales y los derechos son homogéneos. Este es el punto de inspiración de la declaración de 1789 sobre "los derechos del hombre y del ciudadano". En el Estado-nación los derechos humanos son tutelados como derechos de los ciudadanos y la Constitución del Estado de derecho se convierte en el marco jurídico político en el que es viable la carta de los derechos humanos.

Por eso cuando un Estado priva de sus derechos ciudadanos a parte de su población, como ha sucedido con los apátridas y refugiados tras las guerras mundiales, se produce una indefensión jurídica respecto del Estado que de facto lleva a la conculcación de los derechos humanos. El contrato social que inspira las concepciones contractualistas ilustradas presupone siempre que el hombre es el ciudadano, y la persona humana que no es ciudadana no puede defenderse en el marco estatutario del Estado-nación.

En el marco tradicional de las naciones-Estado estos derechos se basaban en el nacimiento; hoy, sin embargo, se relativiza el carácter absoluto del nacimiento y se tiende a extenderlos, en el contexto de movilidad social y geográfica y de la configuración de una Europa de los Estados y de los pueblos, a los residentes permanentes en una comunidad estatal (emigrantes, refugiados, y trabajadores extranjeros, además de cualquier miembro de la Comunidad Europea residente en otro Estado del de origen y pertenencia). La interdependencia entre los Estados de la Comunidad Europea, y con los vecinos que no pertenecen a la comunidad, exige superar la concepción tradicional del nacimiento como

el elemento determinante para la ciudadanía (20).

La extraterritorialidad de las Iglesias favorece su papel antixenófobo y su posibilidad estructural para acoger e integrar a los ciudadanos de adopción con un origen extraestatal respecto a su lugar de residencia. Esta tradición supone continuar y hacer converger la tradición ilustrada y la cristiana. Lo universal es la condición humana, dignidad suprema a la que tienen que subordinarse todos los particularismos de pueblo, nacionales y estatales. La tradición estatal ilustrada busca desnaturalizar al Estado, que no sea el sexo o la etnia lo determinante para configurar los derechos del ciudadano, en contra de los que pretenden fundar el Estado o sobre bases biológicas, o particularidades socioculturales que desplacen la universalidad de la condición humana (21). Es convergente con la teología de la común filiación divina de todos los hombres, desde la que es posible defender la dignidad humana más allá de sus particularidades de nacimiento o cultura.

Por el contrario, las tendencias a sustancializar la nación (a definir el "espíritu nacional") y equipararla al Estado, que se definiría en función de rasgos biológicos (la "bio-política") o de elementos culturales (como la lengua o la religión), no es ni ilustrada ni cristiana. Llevaría a una exacerbación de las diferencias que se convertirían en excluyentes y en legitimadoras de la autoclausura y el aislamiento. El nacionalismo excluyente renaturaliza y se opone a la pretensión ilustrada de meter la razón en la historia, tiende a la intolerancia, a rechazar endogámicamente la alteridad que circunda a la propia esencia

(20) Recientemente, se ha resaltado que la figura del refugiado hace entrar en crisis la concepción de soberanía clásica en los estados nacionales. La antigua trinidad Estado-nación-territorio es la que ha entrado en crisis con las grandes masas de apátridas y de refugiados, y esto se ha reforzado con la inmigración ilegal que ha creado una masa de residentes estables no ciudadanos que se convierten en apátridas de hecho. Cfr., AGAMBEN, G. (1993) "Más allá de los derechos del hombre", *El País*, 15-7-1993, pp. 2-4.

La postura de Agamben difiere, sin embargo, de la que aquí se defiende: la de traducir los derechos humanos en los del ciudadano y crear un espacio en el que se tienda a la universalización de los derechos estatales de todos los europeos, más allá de sus particularidades nacionales o de pueblo. Agamben subraya la crisis del modelo tradicional y cómo el "refugiado" implica la puesta en cuestión de los derechos humanos clásicos.

(21) Los problemas jurídicos de la equiparación entre Estado y Nación, y la definición de la nación han sido estudiados por LUCAS, J. de (1992) *Europa: ¿convivir con la diferencia?*, Madrid.

nacional (rechazo del extranjero que contamina la pureza de sangre, de cultura, o de religión), y al conflicto con los pueblos del entorno. Se trata de un proceder irracional, es decir, anti-ilustrado, ya que el mundo de los afectos se impone y ciega los criterios de racionalidad.

La autoafirmación de la propia identidad específica pasa así simultáneamente por la negación de las alteridades divergentes externas e internas. La heterofobia genera la jerarquía de los pueblos y colectivos, el sociocentrismo que se impone al individuo desde el nacimiento, la cultura o la ideología, mientras que simultáneamente absolutiza la propia identidad sustancializada recayendo en el tradicionalismo. Se combina así el diferencialismo con el universalismo en forma antiilustrada y anticristiana: se niega la común condición humana (los derechos humanos del otro) y se reivindica la propia diferencia apelando a la integración a nivel interno y rechazando todo derecho de disidencia o de no pertenencia. Al mismo tiempo se invoca el humanismo universalista para reivindicar el derecho a la propia autonomía o independencia contra todo imperialismo nivelador u homogeneizante.

Paradójicamente el nacionalismo excluyente apela a los derechos humanos universales para defender las propias pretensiones nacionales y estatales mientras que acentúa un discurso diferencial que acaba conculcando la universalidad y los derechos del disidente o extranjero en nombre de la absolutización de la propia comunidad (22). De esta forma la exigencia de integración del otro (emigrante, residente, refugiado) se equipara a la de asimilación, según la cual el "extranjero" tiene que perder su especificidad para asumir la índole propia del pueblo que lo acoge, sin pretender, a su vez, transformar en nada el carácter específico de la cultura en la que se integra. Se le acepta cuantitativamente en la misma medida en que se rechaza su alteridad. No hay interacción, aunque sea asimétrica, sino asimilación unilateral que absolutiza la propia cultura y la inmoviliza ahistóricamente, en cuanto que se la quiere proteger de toda transformación en la que intervendrían los nuevos ciudadanos. Esto puede funcionar fácticamente.

(22) Esta paradoja es la que ha desarrollado desde una perspectiva filosófica FINKIELKRAUT, A. (1987) *La derrota del pensamiento*, Barcelona. Es muy sugerente el estudio de TAGUIEFF, P.A. (1993) "Comment peut-on être antiraciste?", *Esprit*, 190, pp. 36-48. Me apoyo en la descripción del racismo que presenta Taguieff, sin embargo, éste no plantea el carácter dialéctico y coherente de la afirmación **simultánea** de la propia diferencia y las pretensiones universalistas.

aunque moral y teológicamente sea inadmisible, cuando se trata de individuos aislados, pero se convierte en un programa insostenible cuando se plantea con grandes masas de población, como ocurre en la actualidad.

Se combina así la exaltación de la propia identidad colectiva, que exigiría internamente la integración o asimilación en ella de todos los miembros de la sociedad, y la pretensión universalista, desde la que se denuncia la identidad hegemónica opresora de los otros y se reivindica el propio particularismo. En realidad, se combina el universalismo para favorecer la propia diferencia nacional contra el imperialismo opresor y se exalta imperialistamente la propia diferencia para negar el derecho a las diferencias desde la exaltación de una sociedad internamente uniforme o tendente a la asimilación.

Esta mística nacionalista y política es un sustituto de la religiosa y, paradójicamente, encuentra apoyo en los cristianos e incluso a veces en la misma institución eclesial. Es una suerte de "nacionalcatolicismo", fusión de "religión y nación", en un contexto mesiánico, básicamente anticristiano y no ilustrado, que favorece el fanatismo. No resulta difícil pasar de una mística religiosa a una nacionalista y conservar el fundamentalismo fanatizante que subyace a ambos imaginarios. Las Iglesias tienen históricamente una gran responsabilidad en esta fusión, que ha llevado a confundir los legítimos derechos colectivos de los pueblos, proclamados en 1976 en Argelia, a la simbiosis religioso-nacionalista que acaba fácilmente degenerando en xenofobia, racismo e intolerancia. La patria como valor absoluto ha sido frecuentemente el ídolo que desplazaba al único Dios cristiano y a su prohibición de hacer imágenes o sustitutos de Dios.

La pseudoreligión nacionalista se basa en la mística de la singularidad del pueblo, "único y diferente", desde el cual resurgen los viejos integristos y fundamentalismos religiosos que ahora se impregnan del nacionalismo como pseudoreligión. Las formas de conducta son las mismas y ese nacionalismo exaltado se opone tanto al liberalismo individualista como al socialismo internacionalista. Es siempre una fuente potencial de racismo y sociocentrismo, así como de todo tipo de conflictos que hacen de las diferencias absolutos inconmensurables.

La lucha de las Iglesias contra los racismos, las xenofobias y los nacionalismos excluyentes forma parte de su papel profético y mesiánico, que lleva a criticar los falsos absolutos de la historia (nación, patria, raza, ideología) como falsos dioses y sacrificadores del hombre y a la autocrítica de la propia Iglesia.

El universalismo cristiano y la no representación ni posesión de Dios impide erigir nuevos absolutos en la historia, que acaban exigiendo sacrificios humanos. Este universalismo es un imperativo en la Europa amenazada por xenofobias y racismos de finales del siglo XX y exige un esfuerzo educativo y de concientización de la sociedad civil desde el que sea posible asumir de forma productiva los conflictos de la pluralidad.

La aportación de las Iglesias a la sociedad civil

El nuevo orden internacional exige subordinar el Estado a las instancias supraestatales internacionales, que velan por los derechos humanos, y protegerlo como instancia universal respecto a las diferencias y especificidades nacionales y socioculturales, pero eso no quiere decir que haya que subordinar la sociedad civil al Estado. Al contrario hay que fomentar tanto Estado cuanto sea necesario para mantener los derechos del hombre y del ciudadano, y defender el contenido sustancial del Estado de derecho, pero hay que subordinar el Estado a la sociedad civil (23). Esto implica vigilar por la democracia, defender la independencia de la justicia respecto del Estado, la autonomía y pluralidad de los medios de comunicación social y, sobre todo, potenciar la sociedad civil como instancia a la que tiene que subordinarse el aparato del Estado. Las Iglesias, desde su autonomía tradicional del Estado, y como entidades de derecho público, tienen un gran papel como potenciadoras de asociaciones civiles y canalizadoras de la opinión pública que impidan una dependencia total de la sociedad respecto del Estado y una absolutización de éste (24).

En este sentido se puede hablar de una politización de la sociedad, en el sentido de hacer tomar conciencia a la opinión pública de la necesidad de controlar y vigilar al aparato estatal, en lugar de dejarlo en manos de los políticos

(23) J. Habermas es uno de los pensadores actuales que más subraya la importancia de un "patriotismo de la constitución" desde una concepción universalista del Estado de derecho. HABERMAS, J. (1989) *Identidades nacionales y postnacionales*, Madrid.

(24) Este ha sido uno de los papeles esenciales desempeñados por las iglesias en los Estados del bloque soviético. Han protegido a la población y han defendido la pluralidad de la sociedad civil respecto de la imposición totalitaria y uniformizante del Estado. Cfr., MECHTENBERG, T. (1992) "Kirche und Nazionalismus im postsozialistischen Europa", *Orientierung*, 56, pp. 264-266.

profesionales o a la inercia de los organismos gubernamentales y estatales. En lo que respecta a la sociedad civil exige implementar unos mínimos estatales, que respetaran el principio de subsidiariedad y las iniciativas de los agentes sociales. Esto implica limitar la razón de Estado y respetar las pluralidades nacionales y socioculturales dentro del Estado, fomentar la diversidad y el derecho a la diferencia dentro de la sociedad civil. Se traduce en el derecho a la propia lengua y cultura; la autonomía de los pueblos, comunidades y regiones; la pluralidad religiosa e ideológica; la coexistencia de distintos pueblos y nacionalidades dentro del Estado con sus rasgos específicos y su autonomía, tanta como sea posible sin atentar contra los derechos humanos y de los ciudadanos.

Teológicamente siempre se ha defendido la universalidad de Dios desde el Dios encarnado. No es un universalismo abstracto sino que se realiza en la aceptación de las diferencias de toda la especie humana, y en ellas se enraíza la salvación que Dios ofrece. Las Iglesias, desde este teísmo encarnado, fomentan el diálogo, la tolerancia y el ecumenismo que posibilita el paso a una sociedad mestiza, internacional y abierta, a la que sin duda nos dirigimos en el siglo XXI. La colaboración de las conferencias episcopales europeas, sobre todo entre países vecinos, es una necesidad. Si a nivel de Estado las diferencias serían discriminatorias contra las minorías, a nivel de sociedad es la uniformidad la que oprime en favor de una nacionalidad impuesta, y con ella de una cultura hegemónica. Las diferencias y la heterogeneidad son un valor y una riqueza, no un obstáculo a superar.

Esto implica la coexistencia de nacionalismos no excluyentes y la búsqueda de un modelo político, el de la comunidad federada, que respete la diversidad, que posibilite no sólo una Europa de los Estados sino también una Europa de los pueblos y naciones. En este contexto una eclesiología de comunión, que garantice la diversidad dentro de la unidad católica y cristiana, daría más plausibilidad y credibilidad al trabajo de las Iglesias. El patriotismo y el amor a la nación no sólo es legítimo sino necesario para que los pueblos no pierdan su identidad propia. Sin embargo, el patriotismo de la nación se subordina al de la constitución estatal basada en los derechos humanos, y rompe la equiparación absoluta del pasado entre Estado y Nación.

En la Europa estatal confederal, meta de futuro, no todo pueblo tiene necesariamente que constituirse como nación autónoma y, mucho menos como

Estado independiente, aunque en principio tenga derecho a ello (25). Si es una manipulación identificar pueblo con Estado, a costa de la opresión de los pueblos marginados o en minoría, también lo es pretender que todo pueblo tiene que asumir la forma de Estado independiente. Quizás la Europa de los Estados pueda ser un medio para llegar a la Europa de los pueblos, dentro de una confederación de Estados común a todos los europeos. Las naciones con pretensiones de independencia estatal y los pueblos que luchan por su reconocimiento como nación y como Estado tienen que evaluar no sólo hasta qué punto responden esas aspiraciones al sentir común de sus pueblos o si es una pretensión superada por la misma evolución del curso histórico; tienen además que plantearse la forma de llegar a ello, si hay diversos medios para alcanzarlo (dando siempre preferencia a los más pacíficos y democráticos) y vigilar atentamente para que esa dinámica no degenera en brotes de intolerancia, de fanatismo y de xenofobia. Esta es también una grave responsabilidad de los cristianos y de las Iglesias.

De ahí, lo atractivo del modelo confederal y federal, tanto a escala europea como de los actuales Estados nacionales, en contraste con el Estado centralista e impositivo en la sociedad civil. Las Iglesias tienen el deber moral de proteger a los naciones, pueblos y minorías de cualquier signo respecto a la imposición uniformante, ya que el derecho a la disidencia forma parte también de la libertad de conciencia y de religión. Esta concepción pluralista es incompatible también con el rodillo de las mayorías que no respetan el derecho de las minorías a subsistir y expresarse.

El procedimiento democrático, basado en la mayoría de los votos como forma de organización y representación del Estado, no es la sustancia misma del Estado y de la democracia parlamentaria, sino que ésta se basa en los derechos

(25) La "Declaración universal de los derechos colectivos de los pueblos", formulada en Argelia en 1976 y en Barcelona en 1990, expresa, a mi juicio de forma adecuada, este derecho. En el artículo 3 afirma: "Cualquier pueblo tiene derecho a afirmarse como nación. La existencia de una nación se manifiesta por la voluntad compartida de sus miembros en autoorganizarse políticamente". Este pronunciamiento hay que completarlo con el del artículo 6: "Cualquier pueblo tiene derecho a autodeterminarse de una manera independiente y soberana".

En cambio es sumamente discutible el artículo 21 en el que la lucha por los derechos colectivos puede darse "a través de las formas que crea más adecuadas". No se menciona para nada que esas formas adecuadas tienen siempre el límite de los derechos humanos que son inalienables y que no pueden conculcarse en virtud de los derechos colectivos de los pueblos.

del hombre y del ciudadano y ampara el derecho de expresión y participación política de las minorías.

Por eso, la necesidad de un gobierno mayoritario y de un Estado gobernable no puede servir para marginar políticamente a las minorías. El gran peligro actual es el colonialismo cultural que se plantea tanto a nivel internacional como nacional, a partir de una cultura uniforme y estereotipada que se impone con los medios de comunicación de masas. Las Iglesias como protectoras de las minorías, de las diferencias y de los individuos podrían jugar un gran papel en la instauración de una democracia más real y menos formal, más participativa y dialogante, menos determinada por la partidocracia y el estatalismo y más acorde con la diversidad de los pueblos, naciones y culturas.

La aportación de las Iglesias a una sociedad justa y abierta

Si hace falta un Estado fuerte en lo concerniente a los derechos universales, del hombre y del ciudadano, y una sociedad civil autónoma y tan plural y diferenciada como sea posible, esto tiene que desembocar en Europa como una sociedad abierta. El problema de Europa es también el de convertirse en un gueto rico, cerrado e insolidario, que mantiene profundos desequilibrios e injusticias en su seno y que se cierra a nivel internacional respecto a los pueblos desheredados de las antiguas colonias. La actual crisis económica y la injusta y desigual estructuración del mundo económico favorece la posibilidad de una Europa cerrada que defiende policialmente sus fronteras y que se cierra a la periferia del tercer mundo que la rodea (26). La doctrina social de la Iglesia y la reflexión teológica tiene aquí una importante tarea que previsiblemente va a aumentar en el futuro.

El tercer mundo es la otra cara de la modernidad occidental porque es parte de ella, la que revela las consecuencias del proyecto explotador de la naturaleza y colonizador de otros pueblos de la expansión europea. Tiene por tanto un papel de testigo y de interpelante respecto al primer mundo, mucho más cuando el capitalismo se universaliza y se convierte hoy en el modo de producción supranacional imperante a nivel mundial. El tercer mundo colonizado, y de

(26) ARANGO, J. (1992) "Los dilemas de la política de inmigración en Europa", *Cuenta y Razón*, 73/74, pp. 46-54.

forma especial Latinoamérica, es parte constituyente de la modernidad que nace en el siglo XVI y de la ilustración decimonónica (27). Revela a las sociedades industriales los costos de la modernidad ilustrada en su versión vigente: suministro barato y abundante de materias primas; liberalismo y ausencia de proteccionismo respecto de la propia industria (aunque tanto Estados Unidos como Europa y Japón protegen su mercado agrícola e industrial de la competitividad de los países del tercer mundo); subordinación del propio desarrollo dentro de la división internacional del trabajo; aceptación de los sistemas democráticos occidentales sin ofrecer sus prestaciones socioeconómicas, etc.

Al captar la doble cara de la modernidad es posible replantearse el esquema de la Ilustración. Si en un primer momento se hablaba de desarrollo-subdesarrollo desde la perspectiva de un progreso lineal y continuo, que atravesaba por diversas etapas y que cristalizaba en la modernidad industrial, ahora cambia este modelo. El subdesarrollo del tercer mundo no es simplemente el retraso científico-técnico ni es paragonable al proceso de industrialización de Occidente a comienzos del siglo XIX o de la Unión Soviética a comienzos del siglo XX.

Las modernas teorías de la dependencia (28) han surgido como una alternativa a la teoría de la modernización de los años sesenta. Intentan mostrar cómo hay una interacción entre el desarrollo del mundo capitalista y el subdesarrollo del tercer mundo, que tiene como base las condiciones injustas en que se desenvuelve el comercio mundial, y el intercambio desigual entre el capitalismo

(27) He desarrollado esta perspectiva en ESTRADA, J.A. (1992) *¿Quinto centenario de qué?*, Madrid-Santander, Sal Terrae.

(28) Son especialmente importantes los trabajos de CARDOSO, F.H. y FALETTO, E. (1972) *La dominación de América Latina*, Buenos Aires; (1969) *Dependencia y desarrollo en América Latina*, México. CARDOSO, F.H. (1982) *Las políticas sociales en la década de los ochenta*, Santiago.

La teoría de la dependencia, que tuvo su inicio en Brasil y ha sido desarrollada por la filosofía de la liberación, es hoy objeto de grandes debates, sobre todo en Alemania. Las críticas se centran en el afán de explicación global y en algunos de sus presupuestos económicos y filosóficos marxistas. Cfr., SENGHAAS, D. (ed.) (1972) *Imperialismus und strukturelle Gewalt*, Francfort; (1974) *Abhängigkeit und die Strukturelle Theorie der Unterentwicklung*, Francfort; PUHLE, H.J. (ed.) (1977) *Lateinamerika. Historische Realität und Dependenztheorien*, Hamburgo.

periférico y el centro primermundista. Se trata de que la prosperidad de unos está, en gran parte pero no sólo por ello, conseguida desde la pobreza de los otros, que son además la mayoría de la población. Esto no quiere decir, contra algunas versiones radicales de la teoría de la dependencia, que dentro del tercer mundo no haya conflictos e intereses opuestos, y que, por tanto, el capitalismo periférico sea un bloque homogéneo y unitario respecto al primer mundo. Tampoco se trata de un paradigma con pretensiones de universalidad y de globalidad, que vería el subdesarrollo actual como mera consecuencia del colonialismo y de la dependencia externa, lo que permitiría descuidar otros factores decisivos del subdesarrollo como los procesos monetarios y la planificación interna de cada país.

Lo que plantean algunas teorías de la dependencia es la concatenación entre factores externos e internos y la incidencia en el subdesarrollo de las actuales estructuras determinantes del comercio mundial. Más que una comprensión teórica global de la dependencia buscan analizar las situaciones concretas de dependencia subyacentes al vigente orden internacional, se pone el énfasis en el análisis de la situación más que en la especulación teórica (29). De la misma forma que en el ámbito de la política internacional se mantiene el esquema de la guerra fría que da derecho de veto a las naciones triunfadoras en la segunda guerra mundial, contra el parecer de todo el resto de la comunidad de Naciones Unidas, así también hay una asimetría injusta en el orden económico internacional que genera desigualmente prosperidad y pobreza. Algo similar ocurre en los grandes organismos internacionales (Fondo Monetario Internacional, GATT, Banco Mundial, etc.) que determinan la política del desarrollo e imponen reglas a los gobiernos y estados en función de los préstamos y las reglas de comercio internacionalmente vigentes. Los países ricos e industrializados tienen la mayoría de los votos en estos organismos y el conjunto de países subdesarrollados, que representan a las tres cuartas partes de la humanidad, apenas si llegan a un treinta por ciento de los votos, ya que éstos están en correlación con la aportación económica a los organismos internacionales. Esta situación paraliza a los países en desarrollo y da un control total a los países ricos. De hecho, los

(29) Así lo resalta uno de los grandes teóricos CARDOSO, F.H. (1970) "Teoría de la dependencia o ¿análisis de situaciones concretas de dependencia?", *Revista Latinoamericana de Ciencia política*, Santiago, 1, pp. 402-412.

países desarrollados hacen de estos organismos un instrumento de su política externa al servicio de sus propios intereses nacionales.

Esta situación se agrava al considerar las reglas del intercambio de productos a nivel internacional. El comercio de materias primas, de productos semielaborados o de tecnología barata, que es la fuente de las exportaciones del tercer mundo, se deteriora respecto a los productos industrializados. El precio de los productos manufacturados crece mucho más que el de las materias primas, con lo que empeora el intercambio.

A esto se añade el proteccionismo de los países ricos que simultáneamente subvencionan sus producciones no competitivas (sobre todo, en la agricultura y en industrias desfasadas) y levantan barreras aduaneras a los productos competitivos de los países pobres, al mismo tiempo que pregonan a nivel internacional la liberalización del comercio y la pura competitividad a la que tendrían que abrirse los países en desarrollo (30). Se trata de una ideología en sentido estricto, una ocultación de la realidad: se pregona una doctrina oficial de puertas adentro (el libre mercado) y se practica lo contrario hacia afuera el proteccionismo que limita la competitividad del tercer mundo).

Para Europa cobra un valor especial desde el Mediterráneo norteafricano y las fronteras más orientales de Rusia. También se incluye a la misma Europa, amenazada por el gran desequilibrio regional, el retroceso del Estado de bienestar y la precarización del empleo y de las condiciones de trabajo, a lo que se une un desempleo cada vez más estructural y menos coyuntural. El actual orden económico es inviable a medio y largo plazo, llevaría a una Europa de los mercaderes que marginaría definitivamente a los países del Este, al tercer "tercio" de la sociedad que sería el de la mera supervivencia respecto a la prosperidad de los otros dos tercios y consagraría definitivamente la subordinación de la persona a los intereses hegemónicos del sistema capitalista. Esta "Europa de los mercaderes", de las multinacionales, no sólo contradice a la idea de Europa en cuanto conjunto de pueblos con un proyecto sociocultural, más allá de lo meramente económico, sino que traicionaría los valores de la tradición cristiana que incluye un modelo solidario. Ese ideal se plasma hoy en concreciones económicas y políticas que tropiezan con los intereses gremiales, nacionales y estatales.

(30) En lo que concierne a América Latina una erudita fuente de datos es la que ofrece IRIARTE, G. (1991) *Para comprender América Latina. Realidad económica*, Estella.

Si Europa tiene que abrirse a un nuevo orden internacional, el Vaticano, a su vez, en cuanto soporte estatal de la acción de la Iglesia católica, se juega aquí su propia coherencia y legitimidad cristiana, según la función que asuma en el nuevo orden. Su credibilidad en su papel crítico y alternativo, sobre todo en el actual contexto ideológico que propugna el triunfo definitivo del capitalismo tras el hundimiento del socialismo real del Este. La Asamblea de Basilea de 1989, "Paz en la justicia" marcó un camino de colaboración práctica entre las Iglesias. Las reticencias de algunos grupos cristianos, respecto de la Asamblea de Basilea muestran las resistencias eclesiales a la hora de plantearse cómo contribuir a la construcción de Europa.

Ahora, más que nunca, es necesaria la crítica cristiana del actual orden internacional capitalista, pero para esto es indispensable la reconversión ilustrada y democrática de las mismas Iglesias (31). Si asumen este papel encontrarán pronto la resistencia de las sociedades europeas y de grupos e instituciones que defienden sus propios intereses y se oponen a esta apertura universalista y solidaria. La doble política de una solidaridad limitada hacia dentro, del retraso mayor posible del ingreso en la Comunidad de los países más pobres, y de una insolidaridad aislacionista hacia fuera es el lastre de Europa.

También aquí se juega el futuro de Europa y de las Iglesias, su plausibilidad y credibilidad para las generaciones futuras. Desde ahí convergen los ideales de la Ilustración con los valores cristianos en una Europa fiel a su tradición ilustrada y cristiana. No una Europa confesionalmente cristiana, ya que en ella prevalecerán muchos no cristianos e incluso otras religiones, pero sí más acorde con el modelo de sociedad que exige una ética inspirada en la Ilustración y en los valores del Evangelio.

(31) Remito al excelente estudio HOAC (1993) *Reflexión sobre el proceso de construcción europea*, Madrid.