

ESTUDIOS

Iglesia y vida pública: un debate que sigue abierto

Ildefonso Camacho Laraña SJ¹

Palabras clave: *Laicidad, laicismo, modernidad, vida pública, Iglesia, Doctrina Social de la Iglesia.*

Key words: *laicity, laicism, modernism, public life, Church, Social Doctrine of the Church.*

“Hago votos por el advenimiento de una laicidad positiva, es decir, de una laicidad que, garantizando la libertad de pensar, la de creer y la de no creer, no considere que las religiones son un peligro sino más bien una ventaja”². Son palabras del Presidente de la República Francesa, el país con el modelo más radical de laicismo. Las pronunció el 20 de diciembre de 2007, en el discurso que tuvo con ocasión de su investidura como canónigo de honor de la basílica de San Juan de Letrán en Roma. Si el hecho de esta investidura resulta sorprendente, las palabras transcritas no dejan tampoco de sorprender, quizás de modo más positivo: en el sentido de que reflejan un replanteamiento de una cuestión siempre espinosa, cual es la de las relaciones entre la religión (la Iglesia) y la sociedad moderna.

Hoy ya nadie cuestiona la separación entre religión y política. Pero no podemos decir que hayamos alcanzado la adecuada articulación entre una y otra; tampoco que estemos en la misma situación de las agrias controversias decimonómicas. ¿Por dónde se ha avanzado en estos dos últimos siglos?

¹ Facultad Teología, Granada.

² El texto del discurso puede consultarse en la página web del diario *Le Monde*.

Lo que ha cambiado en este intervalo de tiempo debería analizarse ante todo desde un punto de vista práctico: cómo de hecho la Iglesia de forma oficial y los creyentes, individualmente o en organizaciones, han buscado y han ido encontrando nuevos cauces de presencia en la sociedad moderna. No ha sido, desde luego, un proceso de avance lineal. Las resistencias al cambio no han faltado, y en algunos momentos y en ciertos ambientes han sido y siguen siendo especialmente virulentas. En general, puede afirmarse que la Iglesia ha procedido con indiscutible cautela, con escasa confianza en esta sociedad nueva y, por consiguiente, con poca predisposición a dejarse interpelar por ella o a aprender algo de ella.

Sin embargo, nosotros no vamos a adoptar este enfoque más práctico, sino que vamos a centrarnos en el debate teórico, fijándonos en primer plano en lo que ha sido la postura oficial de la Iglesia. Creemos que ese debate, no sólo sigue abierto, sino que ofrece algunos avances esperanzadores, de parte de la Iglesia y de parte también de la sociedad. Procederemos distinguiendo en este proceso tres momentos históricos: 1º) el punto de partida, que no es otro sino el modelo antiguo de sociedad, una sociedad homogénea; 2º) la crisis del modelo antiguo y la búsqueda de un nuevo equilibrio; 3º) los nuevos aspectos que el problema presenta en la actualidad.

También podíamos haber enfocado todo lo que sigue desde la perspectiva más amplia de la religión en general. Hemos preferido restringir nuestro enfoque: ceñirnos al caso del cristianismo, más concretamente de la Iglesia católica, y en el contexto occidental. Nos han movido a ello dos razones: porque lo ocurrido entre el cristianismo y la sociedad moderna en el mundo occidental es paradigmático de esta problemática; y porque es la que a nosotros más directamente nos interesa³. Pero esa otra perspectiva más englobante no puede dejar de estar como trasfondo de nuestras reflexiones, ya que ayuda a colocar nuestro caso concreto en su marco adecuado, que no es exclusivo del cristianismo. Además, en el creciente pluralismo religioso que caracteriza a nuestra sociedad, esta visión más plural de la religión no puede ser sistemáticamente ignorada: nosotros mismos tendremos que hacer referencia en algún momento a ella.

³ Con este enfoque puede consultarse también: CONSEJO DE REDACCIÓN, "Más allá de la Constitución: Europa entre las raíces cristianas y la laicidad", *Revista Fomento Social* 59 (2004), pp. 727-749.

I. Punto de partida: modelo del antiguo régimen

No es nuestra intención entrar en un análisis muy detallado de la realidad que precedió al advenimiento de la sociedad moderna, eso que llamamos el antiguo régimen. Pero es conveniente una rápida descripción del mismo que sirva como contrapunto a todo lo que sigue.

Las sociedades antiguas se caracterizaban, ante todo, por una notable homogeneidad. No faltaban diferencias de muy distinto origen: económico, social, racial... Pero había una mentalidad común y compartida por todos, una cultura común. En ella lo religioso era determinante: y no en un sentido genérico, sino según los moldes de una religión concreta. En nuestra tradición europea, ese molde religioso lo suministró el cristianismo, que contribuyó de forma innegable a la identidad cultural del continente, más allá de cualquier otro tipo de diferencias. El debate de los últimos años sobre la matriz cristiana de la cultura europea con ocasión del frustrado Tratado Constitucional de la Unión Europea ha puesto de manifiesto esa presencia secular, aunque no todos estuvieran de acuerdo en que tal impronta hubiera de ser mencionada en el texto que se elaboraba porque probablemente se fijaban más en el posterior distanciamiento de la cultura europea respecto a esa tradición cristiana.

Esta cultura homogénea donde lo religioso (cristiano) no es cuestionado se traduce en formas muy concretas de articular las relaciones institucionales entre religión y sociedad, entre religión y política. Algunos lo explican como alianza de trono y altar. Pero esta imagen supone una distinción previa, que en realidad no existía: lo que se da, más bien, es una penetración total de la religión en toda la sociedad⁴.

La unidad de fe en toda la sociedad es fundamental y se basa en la firme convicción de que la verdadera religión no puede ser plural o relativa. Porque la verdad no puede ser más que una. Desde esa unidad se regulan todas las relaciones entre religión y sociedad y entre religión y política. Recordemos, a modo de ejemplo, la divisa de la monarquía francesa: "Une foi, une loi, un roi".

Esta unidad de fe exige la confesionalidad del Estado, ya que éste, al igual que los ciudadanos, está obligado a reconocer y a dar culto al verdadero y único Dios. Es más, la religión del soberano es la que debe ser asumida por todos sus súbditos: "Cuius regio eius religio" fue el criterio que encontró el Tratado de Westfalia (1648) para superar las interminables guerras de religión que habían asolado a gran parte de Europa, y que supone ya un cierto reconocimiento de la

⁴ Cf. para todo esto: R. RÉMOND (1998), *Religion et société en Europe*, Paris, Seuil, pp. 46-54.

tolerancia hacia las distintas iglesias presentes en el continente. Unidad de fe y confesionalidad del Estado explican que se llegara a perseguir a los disidentes y a expulsarlos del territorio.

Pero esta unidad en la fe, precisamente en la fe del soberano, refuerza además la cohesión de la sociedad misma y dota a ésta de unos valores comunes sin los cuales el Estado difícilmente podría subsistir. La adhesión al soberano refuerza los vínculos entre religión y nación, la fidelidad religiosa se hace fuente de patriotismo.

En el orden práctico la religión regula toda la existencia individual y colectiva, preside todas las actividades sociales, establece el calendario de trabajo y fiestas, se ocupa de tareas asistenciales y educativas. El Estado protege a la religión, pero al mismo tiempo recibe de ella su legitimidad (símbolo de esto es la coronación del rey en una ceremonia religiosa).

2. Crisis del modelo antiguo y búsqueda de nuevo equilibrio

Este modelo hará crisis frente al empuje de la modernidad, un movimiento que arranca ya en el Renacimiento y se desarrolla con la Ilustración y se va extendiendo para inspirar todas las estructuras de la sociedad, de la política y de la economía. En el fondo hay una concepción diferente del hombre, desde la que toda la sociedad es replanteada.

2.1. La modernidad: una nueva concepción del hombre y de la sociedad

Clave de esta nueva mentalidad es la centralidad que se atribuye al sujeto humano. Dicho sujeto es el cauce ineludible para el conocimiento de la realidad; además es el actor de la historia, tanto de la personal como de la colectiva. La *razón* en sus distintas expresiones (como instrumento de conocimiento) y la *libertad* para actuar (como expresión de la autonomía son las dos coordenadas del nuevo orden). Este orden emergente es vivido como un proceso de emancipación del individuo respecto a las instancias que tradicionalmente le tutelaron: la razón autónoma se erige así en factor que libera del poder autoritario de la tradición. El hombre se define como sujeto libre, autónomo, responsable de sí mismo, constructor de la sociedad y de la historia, movido por el ideal de progreso⁵.

⁵Un análisis penetrante del concepto de *progreso* en la sociedad moderna y de su relación con la razón y la libertad podemos encontrarlo en la encíclica *Spe salvi* de Benedicto XVI (30 noviembre 2007), especialmente en los nn. 16–23.

Esta *nueva antropología* tiene consecuencias importantes para la organización misma de la sociedad. La *nueva economía* se apoya en la autonomía del sujeto humano y en su capacidad de iniciativa para buscar sus propios intereses: el origen y desarrollo del capitalismo moderno tendrá esta mentalidad como motor, la cual será un excelente estímulo para el desarrollo tecnológico y la acumulación del capital, al tiempo que se valdrá de ambos para desarrollarse. El *Estado moderno*, el *Estado de Derecho*, es el modelo político que mejor garantiza la inmunidad del sujeto humano, que pasa de ser súbdito a ser ciudadano. Este es el origen de las primeras declaraciones de derechos (la americana de 1776 y, sobre todo, la francesa de 1789). Sobre esta base del *Estado liberal de Derecho* se desarrollará más tarde el *Estado democrático* con el paso del sufragio censitario al sufragio universal, sufragio que sólo posteriormente será extendido también a las mujeres.

Es una sociedad que quiere hacer realidad los dos grandes principios de la modernidad: la *libertad* y la *igualdad*. Primero, la libertad: de ahí que el respeto a la conciencia individual sea uno de los postulados innegociables de la modernidad. La igualdad es, en principio, una consecuencia de la libertad: todos iguales en lo esencial, que es precisamente la libertad. La historia se encargará de mostrar que ese presupuesto sólo garantiza una libertad formal, de ningún modo la libertad real y material. Por eso la sociedad moderna se embarcó, sobre todo a partir del comienzo del siglo XX, en distintas iniciativas para garantizar una igualdad real de los ciudadanos. Si hasta ahora fue el liberalismo quien inspiró el desarrollo de las sociedades modernas, en este momento son las corrientes socialistas y socialdemócratas las que recogen el testigo y protagonizan los avances más significativos del llamado *Estado social*.

Brevemente hemos descrito un conjunto de transformaciones de gran complejidad. Podríamos todavía sintetizar toda esta evolución diciendo que se pasó de una sociedad basada en la tradición y la autoridad a otra basada en el progreso y la razón; una sociedad que tiende a desvincularse del peso del pasado para abrirse decididamente al futuro. Naturalmente todo ello tiene también su incidencia en la religión y el cristianismo. Porque la religión tiene una fuerte vinculación con la tradición y con la autoridad: por eso fue un factor que dio consistencia y estabilidad a las sociedades antiguas. Pero esta función es la que ahora resulta ya difícil de compaginar con las nuevas coordenadas.

Ello va a producir una revisión del lugar de la religión en la sociedad, que tendrá distintas manifestaciones. Todas ellas pueden englobarse en el término "secularización". Destacamos las tres más relevantes⁶:

⁶ Seguimos a P. VALADIER (1990), *La Iglesia en proceso: catolicismo y sociedad moderna*, Santander, Sal Terrae, pp. 15-20.

- 1) En sentido jurídico-político, estamos ante la separación de la Iglesia y el Estado. Esto es consecuencia de la misma preocupación del Estado moderno por su soberanía, que le impide aceptar cualquier dominación que le venga de alguna instancia religiosa. Desde este nuevo presupuesto, el Estado moderno, o bien aspira también a regular desde su soberanía el funcionamiento de la religión, o intenta tutelarla, o se limita a mantener una actitud de neutralidad ante el pluralismo fáctico de confesiones religiosas.
- 2) En sentido sociológico, asistimos a una privatización de lo religioso: lo religioso queda al margen de la vida pública y se limita al ámbito de lo privado. La separación Iglesia-Estado no es sino una manifestación de esta privatización, que elimina toda relevancia de la religión en la vida pública. Detrás de esta exigencia se oculta también un cierto cansancio y decepción: las religiones no han sido capaces de mantener y garantizar una convivencia pacífica de los pueblos y las guerras de religión que se multiplicaron a finales de la Edad Media mostraron a qué extremos de violencia podía conducir la presencia pública de las religiones. Ante este fracaso de las religiones (de las distintas confesiones cristianas), el Estado moderno asume la tarea de garantizar esa paz que las religiones no consiguieron mantener.
- 3) En el campo del saber científico, se produce igualmente una emancipación de los distintos saberes respecto al saber teológico. La emergencia de las ciencias y de la técnica, la puesta a punto de procedimientos de experimentación cada vez más rigurosos en todos los dominios, tiene como corolario reconocer a cada ámbito del saber sus reglas específicas de funcionamiento. Las distintas esferas de la existencia responden a leyes y principios propios, sin que exista una ciencia de las ciencias que dé a todas su legitimidad. Por eso, la teología es desposeída de su pretensión de ordenar todos los saberes.

Estos tres niveles de manifestación de la secularización no son independientes. Responden a una lógica común: la diferenciación cada vez más fina y precisa de lo real. Tal diferenciación no implica conflicto, siempre y cuando ninguno de los dominios considerados pretenda seguir ejerciendo una cierta hegemonía sobre los demás. Es desde aquí desde donde hay que entender los conflictos de la Iglesia con la sociedad moderna.

2.2. La resistencia de la Iglesia

Evidentemente la Iglesia sintió que este movimiento cuestionaba de raíz el status que la sociedad antigua le había reconocido desde el siglo IV, cuando el cristianismo fue declarado religión oficial del imperio. Por eso sus relaciones con esta nueva sociedad fueron tensas desde el principio. Algunos textos bastarán para ilustrar estas tensiones⁷.

La Revolución francesa de 1789 es un momento donde las tensiones adquieren la máxima virulencia: no sólo por lo que toda la Revolución significa en sí, sino también por las consecuencias que tiene para la Iglesia. Entre éstas es de destacar la *constitución civil del clero*, que responde al intento de someter la iglesia francesa a la soberanía del nuevo Estado nacido de la Revolución. Esta es la ocasión para la primera intervención oficial de la Iglesia. Para algunos, la intervención de Pío VI se hace esperar demasiado. Este retraso es reflejo de las dudas del Papa ante la división en que se encontraban los católicos franceses (incluidos sus obispos) sobre la Revolución y sus exigencias para la Iglesia⁸. Cuando por fin interviene, lo hace a través de un breve, el cual, más allá del hecho concreto que lo provoca, entra en una crítica contundente de todo lo que significa la Revolución:

*Con esta intención [destruir la religión católica] se establece como un derecho que el hombre goza de una absoluta libertad, y que no debe ser inquietado a propósito de la religión: que le está permitido en materia de religión pensar, decir, escribir e incluso publicar todo lo que quiera. Se ha declarado que estos principios monstruosos derivan de la igualdad de los hombres entre ellos y de la libertad que les es natural. Pero ¿qué puede imaginarse más insensato que colocar como principio una tal igualdad y libertad entre todos, sin reservar nada a la razón, que es un don de la naturaleza al género humano y lo que lo distingue de los otros seres vivos?*⁹

⁷ Estas tensiones dieron lugar también a una cierta evolución en la forma como la Iglesia va entendiendo sus relaciones con los nuevos Estados: es el origen del Derecho Público Eclesiástico, en el que nace la idea de que la Iglesia, al igual que el Estado, es una "sociedad perfecta", es decir, que posee todos los medios que necesita para alcanzar sus fines y, por ende, no necesita estar subordinada al Estado. Cf. R. BERZOSA (2006), *Iglesia, sociedad y comunidad política. Entre la confesionalidad y el laicismo*, Bilbao, Desclée, pp. 19-50.

⁸ De hecho la intervención pontificia produjo una fuerte división de los franceses, en su mayoría católicos, y especialmente entre los eclesiásticos, ante el dilema de fidelidad a Roma o a la nueva sociedad que emerge.

⁹ Pío VI, Breve *Quod aliquantulum*, dirigido a los obispos franceses con motivo de la constitución civil del clero (10 marzo 1791).

Como se ve, la libertad constituye el principal tema de debate: una libertad que no tiene límites, ni siquiera en lo que a la religión se refiere. Pío VI entiende esta libertad casi como libertinaje. Tal interpretación no parece descabellada, en el contexto de los momentos más descontrolados de la Revolución. Y es que, cuando leemos estos textos tan lejanos a nuestro mundo de hoy y a nuestra sensibilidad, hemos de hacerlo con cautela y guardarnos de proyectar sobre ellos nuestras circunstancias interpretándolos como si estuvieran escritos para nosotros.

A lo largo del siglo XIX la confrontación entre la Iglesia y las nuevas ideas que se difunden por Europa no se suaviza. Las intuiciones profundas y valiosas de la Revolución van siendo purificadas de sus expresiones más radicalizadas y anticlericales. Es así como el Estado liberal de Derecho se va afianzando en los diferentes países, aunque no sin temporales recaídas en modelos absolutistas. La Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano de 1789 será fuente de inspiración para las nuevas constituciones liberales.

Mientras tanto, los católicos se debaten entre la aceptación de estas nuevas bases de la convivencia y la fidelidad a la tradición secular de la Iglesia. Sin embargo, oficialmente la Iglesia sigue mostrando una vigorosa resistencia a las ideas modernas: concretamente, a las libertades modernas, y más en particular a la libertad de conciencia. Este texto de Gregorio XVI lo expresa de forma descarnada:

De esa cenagosa fuente del indiferentismo mana aquella absurda y errónea sentencia o, mejor dicho, locura, que afirma y defiende a toda costa y para todos, la libertad de conciencia. Este pestilente error se abre paso, escudado en la inmoderada libertad de opiniones que, para ruina de la sociedad religiosa y de la civil, se extiende cada día más por todas partes, llegando la impudencia de algunos a asegurar que de ella se sigue gran provecho para la causa de la religión ¹⁰.

Medio siglo después, León XIII, que fue precisamente el Papa que inició un movimiento de cierta apertura hacia este mundo moderno, expresaba de forma muy sintética la concatenación de hechos que habían conducido a situación tan deplorable:

Sin embargo, el pernicioso y deplorable afán de novedades promovido en el siglo XVI, después de turbar primeramente a la religión cristiana, vino a trastornar como consecuencia obligada la filosofía, y de ésta pasó a alterar todos los órdenes de la sociedad

¹⁰ GREGORIO XVI, carta encíclica *Mirari vos* (15 agosto 1832), n. 10. La lectura de todo el documento permite comprender cómo se entremezclan en este Papa, justo en el comienzo de su pontificado, una visión muy negativa de la sociedad de su tiempo y una enorme resistencia a cualquier cambio respecto al antiguo régimen.

*civil. A esta fuente hay que remontar el origen de los principios modernos de una libertad desenfrenada, inventados en la gran revolución del siglo pasado y propuestos como base y fundamento de un derecho nuevo, desconocido hasta entonces y contrario en muchas de sus tesis no solamente al derecho cristiano, sino incluso también al derecho natural*¹¹.

De nuevo el eje de todo este precipitarse en el abismo es una concepción inaceptable de la libertad, a la que no se le ponen límites. Ese eje sirve para engarzar una cadena de acontecimientos sucesivos: Reforma protestante / filosofía de la Ilustración / Revolución francesa / liberalismo; a ellos se añadirán todavía el socialismo y el comunismo. Es todo un camino que ha ido apartando progresivamente a la sociedad moderna de lo que fue hasta finales de la época medieval. Por eso no cabe más solución que la vuelta atrás, la *restauración*, esa palabra que tanto aparece en la literatura eclesiástica de la época.

Dada la importancia que se concede a la libertad en todo este enfrentamiento no estará de más profundizar todavía sobre la discrepancia fundamental. El mismo León XIII dedicó toda una encíclica al tema, en la que analiza el concepto cristiano de libertad contraponiéndolo al del liberalismo. Estas líneas pretenden resumir toda la doctrina expuesta:

*Para mayor claridad, recapitularemos brevemente la exposición hecha y deduciremos las consecuencias prácticas. El núcleo esencial es el siguiente: es absolutamente necesario que el hombre quede todo entero bajo la dependencia efectiva y constante de Dios. Por consiguiente, es totalmente inconcebible una libertad humana que no esté sumisa a Dios y sujeta a su voluntad. Negar a Dios este dominio supremo o negarse a aceptarlo no es libertad, sino abuso de la libertad y rebelión contra Dios. Es ésta precisamente la disposición de espíritu que origina y constituye el mal fundamental del liberalismo*¹².

Ciertamente estamos aquí ante una convicción constante del pensamiento cristiano: que el ser humano no puede erigirse en el juez supremo y absoluto de la realidad, que en el orden moral existen unos principios que están por encima de toda voluntad humana y que tienen su último fundamento en Dios. Tampoco afirma León XIII que esto sea negado siempre por los liberales, como indica en la continuación del texto anterior:

¹¹ LEÓN XIII, Carta encíclica *Immortale Dei*, sobre la constitución cristiana del Estado (1 noviembre 1885), n. 10.

¹² LEÓN XIII, Carta encíclica *Libertas praestantissimum*, sobre la libertad y el liberalismo (20 junio 1888), n. 24.

*Sin embargo, son varias las formas que éste presenta, porque la voluntad puede separarse de la obediencia debida a Dios o de la obediencia debida a los que participan de la autoridad divina, de muchas formas y en grados muy diversos*¹³.

Distingue los que niegan toda obediencia a Dios de los que niegan la obediencia a los preceptos revelados por Dios pero admiten unos principios éticos naturales que son irrenunciables para el ser humano. Nótese además cómo en este pasaje se vincula la obediencia “debida a Dios” y la “debida a los que participan de la autoridad divina”: ahí radica otro de los puntos más delicados de diferencia. Con este vínculo se está justificando la autoridad de la Iglesia en el ámbito civil, porque se hace de la Iglesia (en cuanto participa de la autoridad de Dios) intérprete auténtico que debe ser reconocido como tal por toda la sociedad, independientemente de sus convicciones religiosas.

Estas dos ideas (la necesidad de la restauración y la autoridad de la Iglesia en el orden moral para toda la sociedad) siguen presente, ya bien entrado el siglo XX en uno de los documentos más importantes de la doctrina social: la encíclica *Quadragesimo anno* de Pío XI (1931). Están expresamente formuladas en el mismo título del documento: “Sobre la restauración del orden social y su perfeccionamiento de conformidad con la ley evangélica”. La competencia de la autoridad de la Iglesia para interpretar el orden moral para todos los ciudadanos queda afirmada así:

*Pero antes de entrar en la explicación de estos puntos hay que establecer lo que hace ya tiempo confirmó claramente León XIII: que Nos tenemos el derecho y el deber de juzgar con autoridad suprema sobre estas materias sociales y económicas. Ciertamente que no se le impuso a la Iglesia la obligación de dirigir a los hombres a la felicidad exclusivamente caduca y temporal, sino a la eterna; más aún, la Iglesia considera impropio inmiscuirse sin razón en estos asuntos terrenos. Pero no puede en modo alguno renunciar al cometido, a ella confiado por Dios, de interponer su autoridad, no ciertamente en materias técnicas, para las cuales no cuenta con los medios adecuados ni es su cometido, sino en todas aquellas que se refieren a la moral. En lo que atañe a estas cosas, el depósito de la verdad, a Nos confiado por Dios, y el gravísimo deber de divulgar, de interpretar y aun de urgir oportuna e importunamente toda la ley moral, somete y sujeta a nuestro supremo juicio tanto el orden de las cosas sociales cuanto el de las mismas cosas económicas*¹⁴.

Nótese que una cosa es afirmar que existe un orden moral objetivo (por encima de toda voluntad o razón humana) y otra vincular a la autoridad de la Iglesia la interpretación de este orden moral con carácter vinculante para toda la sociedad.

¹³ *Ibid.*

¹⁴ Pío XI, Carta encíclica *Quadragesimo anno* (15 mayo 1931), n. 41.

La identificación de esos dos aspectos ha sido fuente de no pocas confusiones y resistencias. Y estas resistencias se agudizan si además ese orden moral objetivo se identifica con la doctrina de la ley natural, que la Iglesia siempre defendió, y que fue tantas veces reinterpretada y matizada a lo largo de la historia, y siempre envuelta en fuerte polémica.

2.3. El Concilio Vaticano II: nuevos horizontes

No es posible entrar en más detalles de esta compleja relación entre la Iglesia y la sociedad moderna. El ceñirnos a determinados textos pontificios puede ser tachado de una injusticia con una realidad más plural, donde se multiplican en diferentes ámbitos intentos de acercamiento y de encuentro entre la mentalidad que se va imponiendo y la tradición cristiana que muchos creen no puede ser incompatible con esta forma de pensar. Pero los textos tienen la ventaja de expresar de forma muy pensada y precisa lo que es la posición oficial de la Iglesia, que naturalmente condiciona a la Iglesia toda. Por eso hemos optado por esta vía. Y en esta misma línea toca ahora acercarnos al Concilio Vaticano II.

No quisiéramos que se interpretase como una simplificación el reducir todo el Concilio a este aspecto que vamos a destacar. Pero no cabe duda que, entre las aportaciones más importantes del Vaticano II a la historia de la Iglesia, se cuenta el haber desbloqueado este desencuentro de la Iglesia con la sociedad moderna que lastró la historia de la Iglesia contemporánea sobre todo en los países donde la modernidad más se desarrolló.

En este sentido el Vaticano II fue un acontecimiento antes que una colección de documentos. En él se manifestó, de forma oficial, una postura diferente ante el mundo moderno, en parte por influjo de Juan XXIII, en parte por la sensibilidad de muchos padres conciliares que desbordaron los esquemas más tradicionales de la Curia vaticana en su preparación del Concilio¹⁵.

Pero el Vaticano II fue ante todo un acontecimiento histórico: la superación de una forma oficial de comprensión de la Iglesia y de su actitud ante la sociedad a otra

¹⁵ Para conocer las tensiones en toda la fase preparatoria es muy útil: J. KOMONCHAK, "La lotta per il concilio durante la preparazione", en: G. ALBERIGO (Dir.) (1995), *Storia del concilio Vaticano II*, Vol. 1: *Il cattolicesimo verso una nuova stagione. L'annunzio e la preparazione, gennaio 1959 - settembre 1962*, Bologna, Società Editrice Il Mulino, pp. 177-379.

más consecuente con el carácter irreversible de la modernidad¹⁶. Se perfila así una nueva forma de ver la nueva relación con la sociedad moderna, que podría concretarse en dos puntos doctrinales indudablemente novedosos respecto a la postura mantenida por la Iglesia en los dos últimos siglos: la afirmación de la autonomía de las realidades temporales y el reconocimiento de la libertad religiosa. Hagamos una rápida exposición de una y otra.

La *autonomía de las realidades temporales* está afirmada en la Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo de hoy. Sabemos cuántas dificultades encontró el Concilio para llevar a término este documento, que ni siquiera estaba previsto en los primeros planes: dificultades relativas al mismo enfoque y lenguaje de un documento tan atípico en toda la tradición de los concilios y dificultades relativas a algunos puntos concretos (ateísmo y comunismo, paternidad responsable, guerra y carrera armamentista, entre otros). Pero terminó imponiéndose la necesidad de dar cauce a preocupaciones muy presentes desde la etapa preparatoria sobre la necesidad de responder al hombre concreto de nuestro tiempo y a sus inquietudes e interrogantes. Más urgentes: es lo que algunos llamaron el “principio de pastoralidad”, que consiste en que “no hay anuncio del Evangelio de Dios sin tener en cuenta al destinatario”¹⁷.

Este deseo de renovación y apertura al mundo, que marcó al Concilio desde su primer anuncio (el 25 de enero de 1959), acabó así por concretarse en un documento que fue discutido y aprobado por los padres conciliares como expresión de su magisterio¹⁸.

¹⁶ Esta interpretación aparece en muchos autores. Cf., entre otros, J. M. ROVIRA BELLOSO, “Significación histórica del Vaticano II”, en C. FLORISTÁN – J. J. TAMAYO (eds.) (1985), *El Vaticano II, 20 años después*, Madrid, Cristiandad, pp. 17–46; Y. CONGAR, “Iglesia y mundo en la perspectiva del Vaticano II” en *Vaticano II. La Iglesia en el mundo de hoy* (1970), vol. III, Madrid, Taurus, pp. 17–45; K. RAHNER (1978), *Tolerancia, libertad, manipulación*, Barcelona, Herder, pp. 136–166 (capítulo sobre “Mirada retrospectiva al Concilio”); G. ALBERIGO, “La condición cristiana después del Vaticano II”, en G. ALBERIGO – J. P. JOSSUA (eds.) (1987), *La recepción del Vaticano II*, Madrid, Cristiandad, pp. 17–45.

¹⁷ Así lo recuerda CH. THÉOBALD, “Las opciones teológicas del Concilio Vaticano II: en busca de un principio interno de interpretación”, *Concilium* n. 312 (septiembre 2005) pp. 543–566.

¹⁸ La primera propuesta firme sobre un documento de este estilo no se hará sino en enero de 1963, una vez concluida ya la primera sesión del Concilio y en el momento en que se está haciendo un replanteamiento de todas las tareas conciliares después de la experiencia de aquella primera sesión. El mejor estudio sobre la génesis y elaboración de *Gaudium et spes* es el de G. TURBANTI (2000), *Un concilio per il mondo moderno. La redazione de la costituzione pastorale “Gaudium et spes” del Vaticano II*, Bologna, Il Mulino. Para el momento a que nos referimos, cf. pp. 170–198.

Por eso esta constitución resultó ser el documento más emblemático del Concilio en relación con el objetivo que le marcó Juan XXIII y que mantuvo Pablo VI: no sólo formular la doctrina, sino hablar de manera que el mensaje de la Iglesia llegue al hombre concreto de nuestro tiempo¹⁹.

Pues bien, es en el capítulo tercero de la primera parte de la Constitución Pastoral (que lleva por título "La actividad humana en el mundo") donde se aborda la autonomía de las realidades temporales. Se parte de una valoración positiva de la actividad humana: no sólo porque el avance de las ciencias permite al hombre alcanzar hoy por sus fuerzas lo que antes esperaba de fuerzas superiores, sino porque en esa actividad se perfecciona a sí mismo²⁰. En este contexto de cierto optimismo y confianza en el hombre es donde surge la dificultad:

Muchos de nuestros contemporáneos parecen temer que, por una excesivamente estrecha vinculación entre la actividad humana y la religión, se obstaculice la autonomía del hombre, de la sociedad o de la ciencia.

La respuesta del Concilio es que esta autonomía no es negada si se entiende adecuadamente. El texto juega con la contraposición de dos formas de entender la autonomía, una aceptable y otra inaceptable:

Si por autonomía de la realidad terrena entendemos que las cosas creadas y la sociedad misma gozan de leyes y valores propios, que el hombre va gradualmente conociendo, aplicando y organizando, es absolutamente legítimo exigir esa autonomía. No es sólo una reclamación de los hombres de hoy. Es que además responde a la voluntad del Creador. Pues, por la propia naturaleza de la creación, todas las cosas han sido estructuradas con una consistencia propia, con verdad, con bondad y con leyes propias, y según un orden, que el hombre debe respetar, teniendo en cuenta los métodos propios de cada ciencia y de cada técnica (...)

Sin embargo, si por "autonomía de lo temporal" se entiende que las cosas creadas no dependen de Dios y que el hombre las puede utilizar de modo que no las refiera al Creador, no habrá nadie de los que creen en Dios que no se dé cuenta hasta qué punto estas opiniones son falsas²¹.

¹⁹ En el importante discurso que Juan XXIII pronunció en la solemne sesión de apertura del Concilio ("Gaudet Mater Ecclesia") denunció los "profetas de calamidades, que anuncian siempre lo peor, como si estuviese cercano el fin del mundo", invitó a los padres a considerar el mundo con optimismo y destacó como tarea del Concilio no sólo reafirmar el depósito de la fe, sino ahondar en el modo como ésta es anunciada.

²⁰ *Gaudium et spes*, nn. 33-35.

²¹ *Gaudium et spes*, n. 36.

Lo más sintomático de este pasaje no es lo que el texto dice, sino lo que calla. Se afirma una subordinación de todo el orden creado a Dios, como clave (y límite) de una auténtica autonomía, pero no se alude para nada a que la interpretación de ese orden creado por Dios sea competencia de la Iglesia. Este silencio contrasta con la pretensión que la Iglesia expresó con insistencia en todas las controversias con la sociedad moderna de ser la intérprete auténtica del orden moral, de modo que su interpretación fuera obligatoria para toda la sociedad. Lo vimos expresado con fuerza en el pasaje de *Quadragesimo anno* transcrito más arriba. Y es que, en la sociedad moderna, la mediación de la Iglesia (de la religión, en general) no puede ser un presupuesto indiscutible, como lo fuera en las sociedades antiguas.

Eso no quiere decir que la Iglesia no tenga ya ninguna función en la sociedad y en la vida pública, o que dicha función tenga que quedar relegada a la vida privada de los individuos. Precisamente todo el capítulo 4º de la primera parte de la Constitución Pastoral se ocupa de ello ("Misión de la Iglesia en el mundo contemporáneo"). Esta misión se entiende, no desde la autoridad aceptada por todos, sino desde el diálogo y la apelación a la razón; no desde una instancia jerárquica que se impone, sino desde la presencia multiforme de los cristianos; no desde un estar sobre la sociedad, sino "en cuanto que existe en este mundo y vive y actúa con él". Porque la Iglesia entiende "su razón de ser (en el sentido de) actuar como fermento y como alma de la sociedad, que debe renovarse en Cristo y transformarse en la familia de Dios"²². Esta visión religiosa del mundo (en el sentido de que éste no es ajeno a Dios ni se entiende del todo sin referencia a él) es compatible con otra forma de hacerse presente la Iglesia en él y de empeñarse en acercarlo a los designios de Dios. Sintomático resulta también la prioridad que da el Concilio a los laicos en esta tarea de transformar la sociedad; a los obispos y sacerdotes, en cambio, se les asigna preferentemente la tarea de animar "a los fieles" en esos compromisos²³.

El otro punto decisivo para el cambio de actitud de la Iglesia ante el mundo moderno a que queríamos referirnos es *el reconocimiento del derecho a la libertad religiosa*. Fue sin duda uno de los temas más conflictivos del Concilio, donde hasta última hora no se llegó a un consenso aceptable. El problema de fondo era que, al menos a primera vista, hablar de libertad religiosa resultaba en abierta contradicción con la postura que la Iglesia había mantenido durante siglos. En tiempos pasados la Inquisición, no sólo había condenado los errores, sino que había perseguido con

²² *Gaudium et spes*, n. 40.

²³ *Gaudium et spes*, n. 43.

todo rigor a los herejes. Más recientemente, ya a finales del siglo XIX, se había mostrado más tolerante con éstos, pero se había opuesto a la tesis de los defensores de la libertad de conciencia, que afirmaban el derecho absoluto de toda persona a escoger su religión o a optar por no tener ninguna. Por eso admitir ahora la libertad religiosa parecía aceptar que todas las religiones eran de igual valor y negar la obligación de abrazar la religión verdadera.

Los largos debates dentro y fuera del aula conciliar, bajo el apoyo decidido, sobre todo, de los obispos norteamericanos y con la aportación capital del P. John Courtney Murray²⁴, sirvieron para comprender que ése no era el enfoque de la cuestión: porque lo que estaba en juego no era la discusión sobre cuál era la religión verdadera o el valor de una u otra religión, sino el respeto a la conciencia individual en la búsqueda de la religión. Lo expresa muy bien el Card. Liénart, arzobispo de Lille, una de las figuras más influyentes en el Concilio:

Partiendo del hecho de que la fe no puede ser impuesta jamás a nadie y que debe ser siempre el acto voluntario de una conciencia libre, (el Concilio) quería recordar que, en consecuencia, toda fe, incluso imperfecta, merecía ser respetada y no debía sufrir por parte de la Iglesia ni violencia ni coacción. Apartándose así de toda injerencia en el dominio de las conciencias para dejar a cada uno ante Dios su propia responsabilidad hacia la religión, la Iglesia recuperaba su verdadera imagen de madre, atenta a hacer descubrir a todos la verdadera religión, pero dejándole el pleno uso de su libertad para darle su adhesión ²⁵.

Este enfoque, que permite pasar de la mera *tolerancia* ante el error al *reconocimiento de un derecho humano*, responde a uno de los postulados esenciales de la modernidad: el respeto a la conciencia individual, sobre la que no es lícito ejercer ningún tipo de coacción. La declaración solemne de este derecho va seguida inmediatamente por la delimitación de su alcance:

Este Concilio Vaticano II declara que la persona humana tiene derecho a la libertad religiosa. Esta libertad consiste en que todos los hombres han de estar inmunes de coacción, tanto por parte de personas particulares como de grupos sociales o de cualquier potestad humana; y esto, de tal manera que, en materia religiosa, ni se obligue a nadie a obrar contra su conciencia, ni se le impida que actúe conforme a ella en privado y en público, solo o asociado con otros, dentro de los límites debidos. Declara además que

²⁴ Sobre la contribución de este autor, cf. J. L. MARTÍNEZ MARTÍNEZ (2002), *Consenso público y moral social. Las relaciones entre catolicismo y liberalismo en la obra de John Courtney Murray, S.J.*, Madrid, Universidad Pontificia Comillas, especialmente los caps. 1 y 2.

²⁵ Cf. A. LIÉNART (1976), *Vatican II*, Lille, Facultés Catholiques, 123.

el derecho a la libertad religiosa está realmente fundado en la dignidad misma de la persona humana, tal como se la conoce por la palabra revelada de Dios y por la misma razón natural ²⁶.

No es momento de detenerse en otros contenidos del texto conciliar, que se ocupa luego de mostrar eso que afirma el final de pasaje citado: que este derecho tiene sólidos fundamentos tanto teológicos como filosóficos. Y también explica cómo, al igual que todo derecho, está sometido a límites que los poderes públicos tienen que determinar.

3. Nuevos aspectos del problema hoy

Era necesario exponer con detenimiento los cambios que realizó el Concilio porque en ellos queda bien plasmada la afirmación de que la Iglesia adopta con él una postura nueva ante la sociedad moderna. Saca las consecuencias de los postulados de ésta: el respeto a la conciencia individual y la revisión del lugar que a ella le corresponde en este nuevo escenario.

Pero este escenario no es definitivo ni inmutable. En las cuatro décadas que nos separan de él se han producido no pocos cambios que aportan elementos nuevos para avanzar en este espinoso tema de las relaciones de la Iglesia con la sociedad moderna.

3.1. Las cosas no son tan sencillas: hacia la complejidad de lo real

Una posible vía para clarificar estos cambios es la del análisis de los conceptos al uso. Para empezar, el binomio *laicidad/laicismo* se refiere a una nueva forma de relación entre la religión y la política/sociedad: en un primer momento, el poder político no puede estar subordinado a la religión; en un segundo momento, la sociedad toda debe ser autónoma respecto a la religión, de modo que sea sólo el objeto de una opción libre de los individuos.

Si queremos avanzar hacia una cierta distinción entre *laicidad* y *laicismo*, habría que decir que el laicismo es una radicalización de la laicidad: no supone sólo independencia, sino negación, de modo que lo religioso no sólo se relega al ámbito

²⁶ Declaración sobre la libertad religiosa *Dignitatis humanae*, n. 2

estrictamente privado sino que incluso se excluye de la vida humana como algo pernicioso para el desarrollo de la persona.

Si ahora pasamos de los conceptos a las realidades históricas –aunque en seguida retornemos a aquéllos– podemos interpretar de dos formas diferentes la relación entre ambos. Según la primera interpretación el laicismo sucede a la laicidad: lo que empieza siendo una postura mitigada respecto a la religión termina en una descalificación y exclusión total de ésta. Algunos hechos y tendencias actuales parecen abonar esta interpretación. Pero hay una segunda que invierte la relación: del laicismo radical inicial se ha pasado, a través de no pocas tensiones con el movimiento católico, a la laicidad más mitigada. Es lo que algunos llaman el “pacto laico”, que supone la renuncia a las hostilidades de otros tiempos y responde a una cierta maduración en los planteamientos²⁷.

Pero todavía podemos afinar más los conceptos para identificar diferentes formas que se dan hoy de articular las relaciones entre religión y política²⁸.

Se puede hablar de una *laicidad densa*: es el modelo francés nacido de la Revolución, que hace de la laicidad/laicismo el signo de su identidad. Esta laicidad se entiende ante todo en el plano político como soberanía plena frente a la autoridad religiosa (pontificia). Pero pronto pasa al plano social y ciudadano: se entiende entonces como el reconocimiento de la libertad de conciencia; y, más aún, como autonomía moral incluso frente a la ley y al derecho natural. La independencia y la separación entre instituciones religiosas y políticas es total, y la neutralidad del Estado respecto a toda religión es absoluta (sobre cualquier religión o visión cosmovisional no religiosa).

Dentro de esta modalidad puede hablarse todavía de *laicidad incluyente* y de *laicidad excluyente*. La primera es compatible con el respeto a las cosmovisiones religiosas, pero sin ningún género de apoyo ni de colaboración con las instituciones que las vehiculan. En cambio la laicidad excluyente se pretende legitimada para imponer a los ciudadanos a través del poder político la negación de la trascendencia: supone, por consiguiente, una visión totalmente negativa de lo

²⁷ Esta segunda postura la encontramos, por ejemplo, en F. MONTERO, “Laicidad, laicismo y catolicismo en la España del siglo XX”, en: A. DEL AGUA (ed.) (2006), *Aconfesionalidad del Estado, laicidad e identidad cristiana*, Madrid, Subcomisión Episcopal de Universidades, pp. 81–104.

²⁸ Nos inspiramos en lo que sigue en X. ETXEBERRIA, “La laicidad y sus retos en los nuevos contextos sociales. Enfoque ético-político”, en: G. BILBAO – X. ETXEBERRIA – J. J. EXTEBERRIA – I. SÁEZ (2007), *La laicidad en los nuevos contextos sociales. Estudio interdisciplinar*, Santander, Sal Terrae, pp. 101–200.

religioso, hasta el punto de poner los poderes públicos al servicio de su extinción. Naturalmente aquí no se respeta ya el principio de autonomía del individuo, sino que se decide por él.

Todavía cabe hablar de una *laicidad mitigada*, en contraste con la laicidad densa: se caracteriza porque la separación y la neutralidad se diluyen o se hacen más tenues. Es el caso de determinados países de tradición cristiana. En estos casos hay un cierto reconocimiento de lo religioso en las estructuras del Estado, pero cuidando siempre de que ello no sea un obstáculo para las libertades individuales y la autonomía de todos los ciudadanos²⁹.

Detrás de estos matices que precisan mejor lo que es la laicidad se esconde también una revisión de la contraposición excesivamente simplificadora entre *público* y *privado*, así como la correlativa distribución de funciones o asignación de campos: lo público sería el espacio de la política, lo privado sería el de la religión³⁰. Sin duda existe un espacio propio y exclusivo de la política: es el espacio de la participación política, en el sentido estricto de esa palabra, cuya función es la organización de la convivencia social, de acuerdo con los derechos humanos, y que tiene como marco el bien común o interés general de la sociedad. En el otro extremo existe el espacio privado propiamente dicho: el de la intimidad, que sólo es accesible a aquellas personas que son expresamente admitidas a él. Pero no es posible admitir que otras iniciativas surgidas de agentes privados no tengan incidencia sobre la organización de la sociedad, ya sea porque se pretende directamente, ya sea como consecuencia no pretendida de actuaciones movidas por otras intenciones (intereses privados):

La conciencia creciente de esta incidencia, aunque no sea pretendida, va unida a la constatación de la también creciente impotencia del Estado para garantizar por sí sólo los intereses generales de la sociedad. Es aquí donde ha surgido y se ha desarrollado el concepto de *responsabilidad social corporativa*. Se basa en la ética de la responsabilidad, según la cual todos tenemos que asumir las consecuencias de nuestras propias acciones³¹.

²⁹ Una tipología de los diferentes modelos puede verse en: J. J. ETXEBERRIA SAGASTUME, "Laicidad y confesionalismo en los nuevos contextos sociales. Enfoque jurídico", en: G. BILBAO – X. ETXEBERRIA – J. J. ETXEBERRIA – I. SÁEZ (2007), *La laicidad en los nuevos contextos sociales. Estudio interdisciplinar*, Santander, Sal Terrae, pp. 221–230. En el artículo que publica en este mismo número de la Revista de Fomento Social vuelve sobre la cuestión.

³⁰ Cf. J. ETXEBERRIA MAULEÓN, *l.c.*, pp. 128–138.

³¹ Sobre un tema en el que bibliografía es hoy abundantísima, véase: CONSEJO DE REDACCIÓN, "La

Pero tampoco hay que excluir acciones y organizaciones que son iniciativa de agentes privados y, sin embargo, tienen objetivos sociales: es decir, se orientan a intereses generalizables, sin que medien las estructuras de representación política ni domine tampoco la lógica mercantil. En este campo la intervención de los grupos religiosos ha sido tradicionalmente importante; más aún, en muchas ocasiones, ellos han sido pioneros en actuaciones que luego han sido asumidos por las propias estructuras de la Administración pública. Piénsese, por ejemplo, en las iniciativas en favor de enfermos del SIDA o para la acogida de inmigrantes.

Como resumen de todo lo dicho en este apartado, hoy somos más conscientes de que la realidad social es más compleja que los esquemas a los que se la quiso someter bajo el empuje de movimientos fuertemente innovadores y de la radicalización que esta polémica sobre la presencia social de la religión generó. Esta complejidad nos ha obligado a distinguir más ámbitos en la realidad de los tradicionales, así como a clarificar las relaciones que existen entre ellos. Y en esa realidad más compleja, la presencia de lo religioso no se puede reducir a la alternativa clásica de público o privado.

Pero, junto a estas posibilidades que se abren para un debate más sosegado y fecundo, no podemos ignorar que asistimos también a nuevas manifestaciones de radicalización: en España asistimos a una agria confrontación entre tendencias neolaicistas (relativamente influyentes en algunos sectores del socialismo y del gobierno actual) y tendencias neoconfesionalistas (bastante fuertes en ciertos sectores eclesiales, pero también en otros grupos religiosos, sobre todo islámicos). Con todo cabe decir que esa no es la tónica dominante: más fuerza social tienen las actitudes de respeto y tolerancia a la diversidad (incluso con el peligro de derivar en un cierto relativismo). En todo caso, nos parece que el paso del tiempo ha permitido situar las relaciones entre religión y sociedad en un nuevo escenario de encuentro.

3.2. Nuevo marco: un mundo multicultural

El primer cambio de interés en el escenario mundial es que éste ha dejado de ser un conjunto de espacios culturales bien diferenciados, más o menos vinculados a territorios geográficos. Las tecnologías de la información y las comunicaciones, las facilidades para viajar y los fuertes movimientos migratorios son factores que nos hacen vivir en un mundo cada vez más multicultural.

responsabilidad social de la empresa: ¿el coste de tener conciencia?", *Revista de Fomento Social* 61 (2006), pp. 499-517.

En este nuevo escenario se manifiestan dos fenómenos dignos de ser señalados:

De una parte, se produce una cierta homogeneización de la cultura, sobre todo bajo el empuje de la cultura occidental que es la que mejor se vale de los medios de comunicación de masas como vehículo para difundir toda una forma de entender la vida. Esta forma de entender la vida contiene elementos positivos y valiosos, tales como todo lo relacionado con la democracia, el Estado de Derecho, los derechos humanos o la tolerancia; pero contiene otros que no contribuyen a un sano desarrollo de las personas y de los pueblos, y que están vinculados a una lógica del mercado (que termina por imponer su ley a todos los ámbitos de la vida), al afán consumista y a la búsqueda de un bienestar entendido en sentido material y muy en el corto plazo.

Pero en este mismo contexto surge la reivindicación de las culturas autóctonas por parte de muchos colectivos que ven como una amenaza este avance arrasador de la cultura occidental.

Más allá de estas tensiones hoy la coexistencia prolongada de grupos culturales distintos como consecuencia de las migraciones plantea problemas nuevos. Los inmigrantes ya no se resignan a integrarse en la cultura que los recibe, pero tampoco aceptan vivir en guetos cerrados. Exigen que su cultura sea respetada por la sociedad receptora. Esto invita a pasar de una mera coexistencia de culturas aisladas a una interrelación entre ellas, no para llegar a un condensado ecléctico, sino para aprovechar los efectos enriquecedores de esta coexistencia. Con otras palabras, es la sustitución de la *multiculturalidad* por la *interculturalidad*.

Y en este mundo intercultural la coexistencia de las religiones es inevitable si logran superarse las posturas dogmáticas y excluyentes. Desde el diálogo interreligioso se abren nuevas posibilidades también para dar contenidos y motivaciones a unos mínimos éticos compartidos por todos que sirvan de fundamento y de límites a la convivencia de esas diferentes cosmovisiones.

Hoy, por tanto, la relación religión/sociedad ya no puede pensarse sólo desde la presencia dominante del cristianismo y del catolicismo en los países occidentales, sino desde una convivencia cada vez más visible entre la tradición cristiana y otras tradiciones religiosas. Entre estas nuevas presencias tiene un papel destacado el Islam, no sólo por el número de los que vienen de países islámicos, sino por las especiales dificultades que el diálogo con este mundo religioso entraña.

3.3. Nuevas oportunidades para el acercamiento

En esta línea actual de acercamiento, de que hablamos, un buen exponente fue el diálogo que mantuvieron en la Academia Católica de Baviera el 19 de enero de 2004 el entonces cardenal Joseph Ratzinger y el filósofo agnóstico Jürgen Habermas³².

Habermas parte de los planteamientos del liberalismo político que busca justificar el Estado constitucional democrático acudiendo a una vía no religiosa y post-metafísica. Históricamente lo ha logrado, pero con una deficiencia importante en el terreno motivacional, sobre todo si se desea que los ciudadanos sean, no sólo sujetos pasivos que obedecen leyes, sino sujetos activos que hacen la ley. Porque esto han de hacerlo pensando, no sólo en los intereses propios, sino también en el interés común. Y este interés común precisa apoyarse en una cierta solidaridad ciudadana, para cuya génesis ha sido útil, tanto un cierto trasfondo religioso, como una conciencia nacional.

Hoy esta necesidad se hace más perentoria por diversas razones. Por una parte, la conciencia republicana se ha separado de los vínculos prepolíticos, aunque la experiencia no deja de mostrar que existen otros vínculos que no son estrictamente racionales, porque lo racional no es suficiente para convertirse en conciencia. Pero además este Estado democrático constitucional se ve hoy amenazado por el mercado, que cada vez invade más ámbitos de la vida política y prepolítica destruyendo la solidaridad ciudadana.

Es precisamente en este escenario donde vuelve a plantearse si el recurso a la trascendencia no podría contribuir a reorientar esta modernidad descarriada. Esto hay que abordarlo con un sentido muy pragmático: no se trata de ver lo que hay de verdadero o falso en las tradiciones religiosas, sino de valorar lo que éstas suponen como base para la integridad y la autenticidad de las personas que viven de ellas.

Esta actitud no modifica el postulado post-metafísico de que ninguna concepción de la vida buena puede imponerse como universalmente vinculante. Pero sí debe reconocer que en la vida de las comunidades religiosas pueden mantenerse cosas que fuera de ellas se han perdido y que el conocimiento de los expertos no puede recuperar. La filosofía tiene entonces que aprender de la religión. Como lo hizo

³² Los textos de ambos han sido recogidos en: J. RATZINGER – J. HABERMAS (2006), *Dialéctica de la secularización. Sobre la razón y la religión*, Madrid, Encuentro.

en el pasado: ¿o es que la compenetración de cristianismo y metafísica griega no permitió que la filosofía se apropiara de contenidos cristianos (responsabilidad, autonomía, historia, memoria, igualdad humana...) que luego se han mantenido aun despojados de su carácter cristiano?

Por todas estas razones la postura religiosa y la laica han de tener la secularización de la sociedad como un proceso de aprendizaje complementario. Para ello la religión tiene que renunciar al monopolio interpretativo sobre cómo estructurar la vida; tiene que aportar además, un ethos social que favorezca una integración política de los ciudadanos que sea algo más que el sometimiento a las leyes de la sociedad laica. Este interés del Estado coincide con el interés de las comunidades religiosas de influir en la opinión pública. La neutralidad del Estado no exige, entonces, una visión laicista del mundo porque no se puede negar a las cosmovisiones religiosas su potencial de verdad.

El Cardenal Ratzinger titula su intervención: "Lo que cohesiona el mundo. Las bases morales y prepolíticas del Estado". Su punto de partida es el análisis de la política como el esfuerzo de poner al poder bajo el escudo del Derecho; pero eso exige, al mismo tiempo, hacer para que el ordenamiento jurídico esté más allá de toda sospecha. Esto lo ha resuelto en principio la democracia, que ha conseguido que el Derecho sea expresión del interés común. Pero lo ha conseguido con limitaciones, porque los sistemas actuales de delegación y de mayorías no siempre garantizan el Derecho.

Pero hoy otras amenazas se ciernen sobre la humanidad que llevan a preguntarse por la fiabilidad, no ya de la religión, como ocurría en otro tiempo, sino de la razón humana. Porque fue la razón la que llegó a poner a punto las armas de destrucción masiva: en otro tiempo hicieron temer un nuevo gran conflicto bélico, mientras que hoy son la base de ese terror omnipresente capaz de golpear en cualquier parte. Y fue la razón la que desarrolló el poder del hombre en el campo de la técnicas para el control de la vida, otra fuente de intranquilidad para nuestro mundo. ¿Es extraño entonces que nos preguntemos cómo poner bajo control a la razón humana?

Este problema ya se planteó en la Grecia antigua, que cuestionó la validez del derecho fundado en las religiones tradicionales y buscó un derecho que procediese de la naturaleza, de la esencia del hombre. Algo parecido en la conciencia europea cuando el descubrimiento de América, que llevó a la búsqueda de un derecho que estuviese por encima de sistemas jurídicos tan diferentes. Más tarde el cisma en la cristiandad obligó a buscar una noción de derecho previa al dogma y basado en

la razón; y la misma Iglesia ha apelado a esta razón común para el diálogo con la sociedad laica mediante el derecho natural.

En el mundo multicultural actual la pretensión universalista, tanto del cristianismo como de la tradición racionalista occidental, es puesta en cuestión a pesar de su influencia innegable en todas las otras culturas. Pero también en otros grandes ámbitos culturales se están viviendo profundas tensiones: en el islámico (absolutismo fanático y tolerancia) y en el indio (hinduismo vs. budismo). Por eso no existe la fórmula universal racional, o ética o religiosa, en que todas puedan estar de acuerdo, hasta el punto de que la llamada a una ética mundial siga siendo una pura abstracción.

En este contexto hay que volver sobre las relaciones entre religión y razón. Porque en las religiones hay patologías muy peligrosas que obligan a considerar la razón como órgano de control para la purificación de la religión. Pero también hay patologías de la razón, que le obliga a reconocer sus límites y a escuchar a las grandes tradiciones religiosas. No se trata de un retorno a la fe, sino de liberarnos de la idea de que la fe ya no tiene nada que decir al hombre de hoy. Fe y razón están llamadas a purificarse y a regenerarse recíprocamente.

Hasta aquí el resumen de este diálogo entre dos personalidades relevantes de nuestro tiempo. ¿No es una buena muestra de que es posible mirar la relación entre fe y razón con perspectivas fecundas y constructivas?

3.4. Algunas oportunidades específicas para el cristianismo

Las reflexiones de Ratzinger y Habermas podrían ser aplicadas a cualquier fe religiosa, aunque fueran pensadas mirando al cristianismo. Ahora quisiéramos referirnos a lo que es más específico de éste y recoger algunas aportaciones propias de él. Cuando se analiza el desarrollo del cristianismo y sus antecedentes en la historia de Israel y el Antiguo Testamento no es evidente como rasgo suyo esta estrecha vinculación entre religión y política contra la que reaccionó la modernidad ilustrada y que, en efecto marcó toda la historia medieval ya desde el siglo IV y parte de la historia moderna. Bastará con dos temas clave para convencernos de ello.

En primer lugar es preciso referirse a la *teología de la creación*. Tiene su punto de apoyo en los dos relatos del Génesis, especialmente en el primero que cuenta cómo el mundo fue creado por Dios en seis días (Génesis 1,1-2,4). En él queda clara esa neta diferenciación de Dios respecto a todo lo creado. Dios es el origen

de todo cuanto existe y todo ha salido de sus manos, pero todo es distinto de él y nada participa de su condición divina. Frente a tantas religiones de la época que atribuyen carácter divino muchas fuerzas de la naturaleza, la religión de Israel establece una nítida separación entre la naturaleza y Dios. Esto tiene múltiples manifestaciones en el Antiguo Testamento, entre otras la prohibición de hacerse imágenes de Dios para que Dios nunca sea identificado con ningún elemento natural. El Dios de Israel es el Dios absolutamente otro. Naturaleza y Dios son dos realidades distintas e irreductibles entre sí.

Esta teología de la creación se complementa en el Nuevo Testamento como otro tema tanto más significativo cuanto que constituye el centro de la predicación de Jesús: el anuncio del Reino de Dios. Son innumerables los estudios sobre el significado y alcance de esta expresión de Jesús. En todo caso, y es lo que nos interesa a nosotros, el Reino es algo que está presente en la historia, pero no de forma plena y definitiva, sino sólo como en germen, como anuncio de lo que sólo será pleno en un futuro que está en manos de Dios. Porque eso que será realidad al final de los tiempos siempre aparece como un don de Dios a la humanidad y como un horizonte que estimula la esperanza de los hombres y les orienta sobre cómo concretar su compromiso cristiano en la historia. En todo caso, este Reino de Dios siempre es distinto del reino de los hombres. Recuérdese la afirmación tajante de Jesús en el momento culminante de su pasión, ante Pilato: "Mi reino no es de este mundo...".

Sin embargo, todo esto no ha sido suficiente para evitar que los cristianos lo hayan identificado con determinadas formas de presencia o de dominio del cristianismo y de la Iglesia, o que hayan visto en él una vía para legitimar ciertas pretensiones temporales de la Iglesia.

En contraste con estas desviaciones, la comunidad de Jesús siempre es presentada como una comunidad especial, distinta de la comunidad política y con sus reglas propias de funcionamiento. Sabemos que esta autocomprensión acarreó no pocas dificultades a la Iglesia de los primeros siglos, en la época en que el cristianismo estaba expandiéndose por todo el imperio romano. Pero la situación cambiaria totalmente con el reconocimiento del cristianismo como religión oficial de todo el imperio en 371, siendo emperador Teodosio. Es el punto de partida de un proceso nuevo donde las ambigüedades no dejan de crecer, aunque la Iglesia siempre tendió a mantener firme la distinción entre poder religioso y poder civil, no sin aspirar en determinados momentos a que se reconociera una cierta prevalencia del primero sobre el segundo.

A esta peculiaridad del cristianismo es a lo que llama Paul Valadier la “anormalidad cristiana”³³. Y esta anomalía resulta tanto más atractiva cuanto que, no sólo permite una relación más positiva (menos conflictiva también) de la Iglesia con la modernidad, sino que suministra elementos para salir al paso de la misma confianza moderna en la razón. Porque la humanidad en los comienzos del siglo XXI está un tanto de vueltas de aquella confianza ciega en la razón humana y en sus posibilidades.

Insiste también Valadier en la conveniencia de no reducir la trascendencia a religión institucionalizada o a Iglesia. La trascendencia es algo más: tiene algo de principio dinámico o de apertura a algo mayor. Aquí el lenguaje se vuelve pobre para expresar la experiencia humana de la trascendencia: gracias a ella podríamos afirmar que el ser humano se abre a un espacio vacío que se manifiesta como una falla en el cuerpo social, y que impide a éste cerrarse sobre sí mismo. Por esta razón la trascendencia así vivida impulsa a la sociedad a la no repetitividad y a salir de sí misma, pero no le lleva, a diferencia de lo que ocurrió en tiempos pasados, a buscar en la religión una garantía para la estabilidad social.

Y añade Valadier que el cristianismo es más apto para proponer esta trascendencia que para encerrarse en esquemas de poderes que se confrontan entre ellos: ésta es una nueva oportunidad para esa “anormalidad cristiana”.

A lo que ya no pueden aspirar las iglesias en las sociedades modernas –sean cual sean sus relaciones jurídicas con los Estados– es a aportar el fundamento para la estabilidad social³⁴. Si renuncian a esto, la trascendencia en el sentido cristiano puede ayudar a la democracia en estos tres ámbitos:

La religión, en la medida en que forma parte de la historia de los pueblos ayudará a éstos a descubrir sus raíces propias, algo de que hoy echan mucho en falta las democracias.

La religión puede, con su dimensión ética y su innegable poder crítico, ayudar a que la sociedad salga de la apatía y cuestione ese conformismo tan favorecido por el utilitarismo: en éste la persona se pierde en beneficio de una referencia al bienestar mayor para la mayoría de la sociedad. Pero la Iglesia tiene que huir de caer ella misma en cierto utilitarismo, cosa que ocurre cuando se pre-

³³ Cf. P. VALADIER (2007), *Détresse du politique, force du religieux*, Paris, Seuil, pp. 161–203.

³⁴ Cf. P. VALADIER, *l.c.*, pp. 285–291.

senta en la sociedad como institución “útil” en lo caritativo–asistencial o en lo educativo...

Por último el cristianismo aporta a la humanidad una llamada a la esperanza, una esperanza que da sentido a la vida humana más allá de los fracasos y de la muerte, pero más allá también de la confianza que la sociedad moderna ha depositado en los éxitos a corto plazo, que siempre terminan mostrándose insuficientes y perecederos. La última encíclica de Benedicto XVI ha insistido precisamente en esto como lo más específico de la esperanza cristiana³⁵.

3.5. Algunas tomas de posición de la Iglesia oficial

Después del Vaticano II, en el que nos detuvimos más arriba, ha sido sobre todo el pontificado de Juan Pablo II el que más ocasiones ha ofrecido para volver sobre esta cuestión: no sólo por su duración inusitada, sino también porque los procesos de secularización de la sociedad se han acelerado y han planteado no pocos interrogantes, especialmente en el terreno de la moral (de la vida).

Un texto que refleja con cierto dramatismo esta situación lo encontramos en la encíclica conmemorativa del centenario de la primera encíclica social: nos referimos a la *Centesimus annus*. Juan Pablo II ha hecho la crítica del sistema político colectivista de partido único, viendo en su falta de aceptación de la realidad de la persona humana y de su libertad la raíz de fracaso espectacular de todo el colectivismo. Le contraponen la democracia:

La Iglesia aprecia el sistema de la democracia, en la medida en que se asegura la participación de los ciudadanos en las opciones políticas y garantiza a los gobernados la posibilidad de elegir y controlar a sus propios gobernantes, o bien la de sustituirlos oportunamente de manera pacífica. Por esto mismo, no puede favorecer la formación de grupos dirigentes restringidos que, por intereses particulares o por motivos ideológicos, usurpan el poder del Estado.

Una verdadera democracia – continúa – tiene que apoyarse en una verdadera participación y corresponsabilidad de los ciudadanos, dotados de una adecuada formación. Sin embargo, la democracia actual suscita serias reservas por las razones que se exponen a continuación:

³⁵ Cf. BENEDICTO XVI, carta encíclica *Spe Salvi*, especialmente nn. 24–27.

*Hoy se tiende a afirmar que el agnosticismo y el relativismo escéptico son la filosofía y la actitud fundamental correspondientes a las formas políticas democráticas, y que cuantos están convencidos de conocer la verdad y se adhieren a ella con firmeza no son fiables desde el punto de vista democrático, al no aceptar que la verdad sea determinada por la mayoría o que sea variable según los diversos equilibrios políticos. A este propósito, hay que observar que, si no existe una verdad última, la cual guía y orienta la acción política, entonces las ideas y las convicciones humanas pueden ser instrumentalizadas fácilmente para fines de poder. Una democracia sin valores se convierte con facilidad en un totalitarismo visible o encubierto, como demuestra la historia*³⁶.

Esta es la insuperable ambigüedad de toda democracia pluralista: que tiene que contentarse con establecer unas normas de convivencia para una sociedad donde coexisten diferentes cosmovisiones, sin imponer ninguna particular. Tiene que ceñirse a aquellos principios éticos que son compartidos por todos. Esto no obsta para que facilite y promueva –también es tarea suya– un debate en busca de una verdad moral que nunca llega a ser alcanzada en plenitud. Si asume esta tarea, no puede decirse que se contente con identificar la verdad con la mayoría cuantitativamente dominante en cada momento, que sería, en esencia, el relativismo moral. Pero no es fácil establecer procedimientos para avanzar en este debate ni motivar a los ciudadanos para no contentarse sin más con esta ética de mínimos o dejarse llevar por lo que mayoritariamente piensa la sociedad³⁷.

Todo esto no es sino la consecuencia de la laicidad y del respeto a la conciencia individual, que deriva no pocas veces en un ambiente de relativismo moral. Pero aquí se vive una tensión dramática entre el respeto a la persona y la verdad moral: atenerse a lo primero implica con frecuencia que la búsqueda de esa verdad parezca postergada a un segundo plano. Y el peligro inherente al respeto a la persona es que se renuncie a mantener esa tensión y se llegue a un desinterés total hacia la verdad objetiva, una verdad que esté por encima de intereses o visiones particulares³⁸.

³⁶ JUAN PABLO II, carta encíclica *Centesimus annus* (1991), n. 46.

³⁷ La ética discursiva, desarrollada a partir de Apel y Habermas, y cultivada en España por Adela Cortina, busca un procedimiento, a la vez operativo y justo, para avanzar en esta búsqueda. Las obras más conocidas: J. HABERMAS (1986), *Teoría de la acción comunicativa*, publicada en 1981; A. CORTINA, *Ética mínima*, Madrid, Taurus, o más recientemente (2007), *Ética de la razón cordial. Educar en la ciudadanía en el siglo XXI*, Oviedo, Nóbel.

³⁸ Del discurso del Presidente francés Nicolás Sarkozy, que citábamos al comienzo de este trabajo, recogemos estas líneas, que ilustran lo que venimos diciendo desde la posición de hombre político. Para él, esto es lo que la sociedad laica puede esperar de la religión en el terreno moral: *Si existe indiscutiblemente una moral humana independiente de la moral religiosa, a la República le interesa que*

De Juan Pablo II debemos recordar también la carta que, ya en los últimos meses de su vida (el 11 febrero 2005), escribió a los obispos franceses con motivo del centenario de la Ley de Separación de 1905, que consolidó el modelo laicista del país que más lejos ha llevado la separación Iglesia/Estado. Aprovecha la ocasión para hacer un balance del siglo transcurrido y de los nuevos equilibrios que se han logrado en las relaciones. Y reconoce:

Bien comprendido, el principio de laicidad, muy arraigado en vuestro país, pertenece también a la doctrina social de la Iglesia. Recuerda la necesidad de una justa separación de poderes (...), que se hace eco de la invitación de Cristo a sus discípulos: "Dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios" (Lc 20, 25). Por su parte, la no confesionalidad del Estado, que es una no intromisión del poder civil en la vida de la Iglesia y de las diferentes religiones, así como en la esfera de lo espiritual, permite que todos los componentes de la sociedad trabajen juntos al servicio de todos y de la comunidad nacional.

Y destaca cómo, en el marco de esa sana laicidad, la presencia de los católicos en la sociedad francesa es positiva para todos:

Reconocer la dimensión religiosa de las personas y de los componentes de la sociedad francesa, significa querer asociarla a las demás dimensiones de la vida nacional, para que aporte su dinamismo a la edificación social y para que las religiones no tiendan a refugiarse en un sectarismo que podría representar un peligro para el Estado mismo.

En cuanto a la aportación concreta de la Iglesia, empieza dirigiéndose a los obispos para referirse después a todos los creyentes y a la responsabilidad de éstos en los debates abiertos en las sociedades democráticas:

En razón de vuestra misión, estáis llamados a intervenir regularmente en el debate público sobre las grandes cuestiones de la sociedad. De igual modo, en nombre de su fe, los cristianos, personalmente o en asociaciones, deben poder tomar públicamente la palabra para expresar sus opiniones y manifestar sus convicciones, aportando así su contribución a los debates democráticos, interpelando al Estado y a sus conciudadanos sobre sus responsabilidades de hombres y mujeres, especialmente en el campo de los derechos fundamentales de la persona humana y del respeto de su dignidad, del progreso de la humanidad —que no puede buscarse a cualquier precio—, de la justicia y de la equidad, así como de la conservación del planeta, sectores que comprometen el futuro del hombre

exista también una reflexión moral inspirada en convicciones religiosas. Ante todo, porque la moral laica corre siempre el riesgo de agotarse cuando no está apoyada en una esperanza que colme la aspiración al infinito. Además, y sobre todo, porque una moral desprovista de lazos con la trascendencia está más expuesta a las contingencias históricas y finalmente a la docilidad.

*y de la humanidad, y la responsabilidad de cada generación. En estas condiciones, la laicidad, lejos de ser lugar de enfrentamiento, es verdaderamente el espacio para un diálogo constructivo, con el espíritu de los valores de libertad, igualdad y fraternidad, en los que el pueblo de Francia, con mucha razón, está fuertemente arraigado*³⁹.

Aunque se trate sólo de un mensaje, y no de un documento de mayor rango, la ocasión y el país destinatario obligan a prestar atención de este texto, que muestra una consideración mucho más positiva de la realidad de la laicidad como espacio para la presencia de la Iglesia.

De Benedicto XVI nos gustaría también citar algunos textos de estos dos años largos de pontificado. En su primera encíclica insiste en un tema que le es especialmente querido: el papel de la religión como purificadora de la razón. Escribe:

*En este punto, política y fe se encuentran. Sin duda, la naturaleza específica de la fe es la relación con el Dios vivo, un encuentro que nos abre nuevos horizontes mucho más allá del ámbito propio de la razón. Pero, al mismo tiempo, es una fuerza purificadora para la razón misma. Al partir de la perspectiva de Dios, la libera de su ceguera y la ayuda así a ser mejor ella misma. La fe permite a la razón desempeñar del mejor modo su cometido y ver más claramente lo que le es propio. En este punto se sitúa la doctrina social católica: no pretende otorgar a la Iglesia un poder sobre el Estado. Tampoco quiere imponer a los que no comparten la fe sus propias perspectivas y modos de comportamiento. Desea simplemente contribuir a la purificación de la razón y aportar su propia ayuda para que lo que es justo, aquí y ahora, pueda ser reconocido y después puesto también en práctica*⁴⁰.

Digno de mención es también un discurso más reciente a juristas italianos⁴¹. Ahora el concepto de laicidad lo relaciona con el de "autonomía de la realidades temporales" del Vaticano II (cf. supra). Sobre ella se pronuncia sin ambigüedades:

Esta afirmación conciliar constituye la base doctrinal de la "sana laicidad", la cual implica que las realidades terrenas ciertamente gozan de una autonomía efectiva de la esfera eclesial, pero no del orden moral. Por tanto, a la Iglesia no compete indicar cuál ordenamiento político y social se debe preferir, sino que es el pueblo quien debe decidir libremente los modos mejores y más adecuados

³⁹ JUAN PABLO II, *Mensaje al Presidente de la Conferencia Episcopal Francesa con ocasión del 100 aniversario de la Ley de separación entre Estado e Iglesia* (11 febrero 2005), nn. 3 y 6.

⁴⁰ BENEDICTO XVI (2005), Carta encíclica *Deus caritas est*, n. 28.

⁴¹ BENEDICTO XVI, Discurso al 56 Congreso Nacional de la Unión de Juristas Católicos Italianos (9 diciembre 2006).

de organizar la vida política. Toda intervención directa de la Iglesia en este campo sería una injerencia indebida.

Como en el Concilio, se coloca a la Iglesia al margen de las decisiones sobre el ordenamiento político y social, el cual sin embargo no es independiente del orden moral. Pero esta “sana laicidad” tiene también exigencias para el Estado:

Por otra parte, la “sana laicidad” implica que el Estado no considere la religión como un simple sentimiento individual, que se podría confinar al ámbito privado. Al contrario, la religión, al estar organizada también en estructuras visibles, como sucede con la Iglesia, se ha de reconocer como presencia comunitaria pública. Esto supone, además, que a cada confesión religiosa (con tal de que no esté en contraste con el orden moral y no sea peligrosa para el orden público) se le garantice el libre ejercicio de las actividades de culto –espirituales, culturales, educativas y caritativas– de la comunidad de los creyentes.

Estas precisiones sobre la “sana laicidad” le permiten denunciar la degeneración de la laicidad en laicismo: así ocurre siempre que hay hostilidad contra cualquier forma de relevancia política y cultural de la religión o se priva a la Iglesia de pronunciarse sobre los problemas morales. Con sus palabras:

Tampoco es signo de sana laicidad negar a la comunidad cristiana, y a quienes la representan legítimamente, el derecho de pronunciarse sobre los problemas morales que hoy interpelan la conciencia de todos los seres humanos, en particular de los legisladores y de los juristas. En efecto, no se trata de injerencia indebida de la Iglesia en la actividad legislativa, propia y exclusiva del Estado, sino de la afirmación y de la defensa de los grandes valores que dan sentido a la vida de la persona y salvaguardan su dignidad. Estos valores, antes de ser cristianos, son humanos; por eso ante ellos no puede quedar indiferente y silenciosa la Iglesia, que tiene el deber de proclamar con firmeza la verdad sobre el hombre y sobre su destino.

Estas líneas reflejan lo que es un problema de cada día en las sociedades pluralistas. Y el Papa se mantiene a distancia de los dos extremos: de quienes niegan el derecho de los cristianos (y de la jerarquía de la Iglesia) a manifestarse con libertad sobre los temas en cuestión, pero también de quienes pretenden que la legislación ha de ser un fiel reflejo de lo que la Iglesia sostiene. Claro que la cuestión más espinosa sigue siendo la de determinar cuáles son los criterios morales y cómo se llega a ellos.

Sobre esta última cuestión ha vuelto Benedicto XVI en reciente Mensaje para la Jornada de la Paz (1 enero 2008). Una ley moral universal –afirma–, si es necesaria en una sociedad plural, más necesaria es en un mundo globalizado. El Papa muestra ahora su confianza en que dicha ley es accesible al hombre gracias a la razón, pero reconoce que no es fácil llegar a determinar todo su contenido:

El conocimiento de la norma moral natural no es imposible para el hombre que entra en sí mismo y, situándose frente a su propio destino, se interroga sobre la lógica interna de las inclinaciones más profundas que hay en su ser. Aunque sea con perplejidades e incertidumbres, puede llegar a descubrir, al menos en sus líneas esenciales, esta ley moral común que, por encima de las diferencias culturales, permite que los seres humanos se entiendan entre ellos sobre los aspectos más importantes del bien y del mal, de lo que es justo o injusto. Es indispensable remontarse hasta esta ley fundamental empleando en esta búsqueda nuestras mejores energías intelectuales, sin dejarnos desanimar por los equívocos o las tergiversaciones. De hecho, los valores contenidos en la ley natural están presentes, aunque de manera fragmentada y no siempre coherente, en los acuerdos internacionales, en las formas de autoridad reconocidas universalmente, en los principios del derecho humanitario recogido en las legislaciones de cada Estado o en los estatutos de los Organismos internacionales⁴².

Como vemos, Benedicto XVI vuelve sobre la ley natural, esa ley que es accesible a todo ser dotado de razón y que además queda reflejada en los principios éticos que sirven de base a importantes acuerdos internacionales. Sabemos que el recurso a la ley natural no es aceptado hoy por muchas corrientes de pensamiento, entre otros motivos por los lastres históricos que pesan sobre ella. En todo caso, detrás de dicho recurso está la razón humana: y ésta es la base para cualquier debate entre distintas cosmovisiones. Pero no es tarea sencilla el llegar a conclusiones indiscutibles para todos los interlocutores: sin embargo, esta dificultad no puede ser un motivo que disuada de semejante esfuerzo y justifique el refugiarse en soluciones más superficiales de meras mayorías parlamentarias.

4. Conclusiones: algunas pistas de actuación para la Iglesia

El recorrido que hemos realizado invita a terminar proponiendo algunas vías para la actuación de la Iglesia que eviten actitudes extremas de intransigencia o de inhibición ante los grandes problemas éticos de la humanidad y la convivencia en sociedades plurales y crecientemente marcadas por la globalización. Sin

⁴² BENEDICTO XVI, Mensaje para la celebración de la Jornada Mundial de la Paz (1 enero 2008), n. 13.

ánimo de exhaustividad, he aquí algunas pistas que pueden considerarse como conclusiones en el terreno práctico de todo lo dicho⁴³. Recalcamos este enfoque más práctico de las conclusiones, en contraste con los objetivos que nos marcábamos al comienzo, porque estamos convencidos que el debate teórico que sigue abierto ofrece sugerencias y abre horizontes para la acción de los cristianos en esta sociedad del siglo XXI.

Es preciso renunciar a refugiarse en una subcultura eclesial y volver a una Iglesia de gueto: sería entrar en el juego de la modernidad cuando ésta promueve la privatización de lo religioso. La Iglesia no se entiende a sí misma como una comunidad que se cierra sobre sí misma y encuentra toda su razón de ser en el cultivo de sus miembros.

Es importante que los cristianos valoren su propio patrimonio espiritual y moral, como algo útil, no sólo a los creyentes, sino a todo ser humano. Pero esto no será posible sin una profundización en el mismo, que exige formación, pero exige también dosis de profunda experiencia religiosa.

No sería suficiente refugiarse en un cierto utilitarismo cristiano: la religión es "útil" a la sociedad porque le presta servicios importantes en campos tales como la existencia a los débiles, la educación, la sanidad, la promoción de la justicia, etc. Todo eso es cierto. Además ha sido y es motivo justificado de orgullo para la Iglesia. Pero no es su aportación específica al ser humano y a la sociedad, que hay que ponerla sin subterfugios en la apertura a la trascendencia, por muy difícil que esto resulte en nuestros ambientes.

Esta trascendencia no habría que presentarla como evidencia incuestionable, ni como el único fundamento establecido de una vez por todas, sino como un misterio que se desvela ante el ser humano cuando éste traspasa la experiencia de lo inmediato y se enfrenta con los niveles más hondos de la existencia y de lo que le da su último sentido.

Pero, en último término, aquí está en juego la libertad humana. Ahora bien, ésta no debe ser entendida como libertad negativa, ni ser tratada con una tolerancia que sea mero respeto a lo diferente, ni sólo como libertad individual. Es más humano que esta libertad positiva salga al encuentro de otras libertades, se abra a

⁴³ Inspiración para lo que sigue puede encontrarse en: K. LEHMANN (1996), "L'Église dans la société pluraliste", *Documentation Catholique* 93, pp. 121-128 ; C. M. MARTINI (1996), "Hay un tiempo para callar y un tiempo para hablar". La Iglesia y la política", *Sal Terrae* 84, pp. 143-154.

ellas y se empeñe en la búsqueda de consensos. De este modo se evitará que el pluralismo degenera en desintegración de las sociedades.

La Iglesia tiene que aceptar –y mostrar inequívocamente que lo acepta– que ella no posee el monopolio de la moral civil: esto le dejará el camino expedito para el diálogo fecundo con otras corrientes de pensamiento y le permitirá aportar en él lo más valioso de su propia tradición y patrimonio.

La Iglesia debe insistir en la racionalidad de su propuesta, lo que no significa que ésta sea siempre la conclusión de un razonamiento incontrovertible; y debe exigir también la racionalidad en sus interlocutores. Esa será la forma más adecuada de contribuir a la construcción de las bases morales de la sociedad.

Pero este recurso a la racionalidad no puede sustituir ni enterrar en el olvido lo que es específico de una postura religiosa y cristiana: estos elementos deben ofrecerse como una propuesta de sentido, que refuerza y motiva la reflexión racional.

La Iglesia no podrá olvidar que su propuesta será más creíble cuanto más evangélica sea: y esto implica, no sólo el discurso explícito, sino también la vida de sus miembros y el funcionamiento de su organización. En este sentido, la escasa capacidad de autocrítica en muchos ambientes eclesiales provoca gran perplejidad.

Esta ausencia de autocrítica va unida con frecuencia a una crítica aguda, y a veces hasta despiadada, de la sociedad actual, de la modernidad y de la posmodernidad. La unión de estas dos actitudes resulta aún más desconcertante. No se puede salir de ahí sin una preocupación porque esa crítica reconozca los aspectos positivos de la cultura moderna, los aliente y los emplee como resortes de encuentro con nuestra sociedad.