

# Repensar laicamente la democracia y la praxis cristiana

Demetrio Velasco Criado

Catedrático de Pensamiento Político  
Universidad de Deusto

---

**Resumen:** El autor parte de la convicción de que, para construir una convivencia democrática, debemos ajustar comportamientos y ordenamientos a las exigencias de una laicidad abierta, como la que posibilita y exige una relación libre e igualitaria entre seres y grupos humanos diferentes. Para ello, urge que nos replanteemos laicamente nuestra forma de pensar y de actuar, tanto individual como colectivamente. Comienza analizando los diferentes contextos en los que se ha llevado a cabo la construcción histórico-ideológica de la laicidad, para así poder comprender su significado y alcance aquí y ahora. Dada la singular relevancia que el cristianismo ha tenido y sigue teniendo en todo lo referido a la secularización y laicidad de nuestras sociedades, se plantea qué significa hoy repensar laicamente la teología y la praxis cristiana y las consecuencias que de ello se derivan, especialmente para la Iglesia católica..

**Palabras clave:** Laicidad, secularización, pluralismo, democracia, religiones públicas, concordatismo.

**Abstract:** *The author starts his article from the premise that in order to build a democratic coexistence we should regulate behaviours and legal orders to the demand of an open laicism, like the one that require and make possible a free and egalitarian relationship between different human beings and groups. For that reason, we must raise the question again about how do we think and act individual and collectively, from a secular point of view. The writer begins analyzing the different context where it has been developed the historical and ideological approach of the laicism theory, in order to understand its meaning and full implications here and now. Given the singular relevance that Christianity has had and continues to have in everything related to the secularization and the laicism in our societies, the author sets out what does it mean today to re-think Theology and Christian Praxis from a lay point of view and the consequences related to this issue, specially as far as the Catholic Church is concerned.*

**Keywords:** *Laicism, secularization, pluralism, democracy, public supported religions, concordatism*

---

**Sumario:** A. La construcción histórico-ideológica de la laicidad: La historia de un concepto. La laicidad a la francesa. La laicidad a la americana. La laicidad en España: una historia marcada por «el doble frenesí». La crisis de la laicidad republicana. Algunos interrogantes.—B. La laicidad y la construcción de una sociedad humana más justa y solidaria: Pensar la lai-

cidad en un contexto «polémico». ¿Cómo superar dicho contexto? La crisis de la laicidad y la actual crisis de la democracia liberal. La laicidad como posibilitadora de una convivencia democrática con «los otros». La laicidad y la búsqueda de la verdad y del bien.—C. Exigencias de la laicidad para el creyente y para la Iglesia: Repensar laicamente la teología cristiana. Los fundamentos bíblicos de la laicidad. La concepción moderna de la autonomía de lo real (temporal y espiritual) y sus consecuencias para la teología. La autonomía y la crítica del nihilismo moderno. La crítica a las estrategias nihilistas en la teología y en el Magisterio romano. Repensar la eclesiología y transformar las estructuras eclesiales: Retos de la laicidad para la Iglesia española, hoy. Algunas propuestas para un nuevo modelo de relación entre Iglesia y sociedad política.

## A. La construcción histórico-ideológica de la laicidad<sup>1</sup>

Al recoger el Premio Príncipe de Asturias de las Letras, en octubre de 2004, decía Claudio Magris que «la laicidad europea no está amenazada por ninguna religión, sino por los nacionalismos».<sup>2</sup>

Comienzo citando a un intelectual del prestigio de Magris, no porque comparta o deje de compartir su diagnóstico acerca de las amenazas que más pesan sobre la laicidad europea, sino porque su referencia al nacionalismo es ya un signo inequívoco de la polisemia de un concepto como el de laicidad, que, en principio, parecería estar exclusivamente vinculado al hecho religioso institucionalizado y a sus relaciones con la sociedad secular.

En efecto, hoy, sabemos que, en los umbrales de la Europa moderna, solamente una secularización de las pertenencias religiosas y una relativización de las consecuencias derivadas de sus formulaciones dogmáticas, llevadas a cabo en nombre de la nación, permitieron convivir a gentes de diferente credo y asumir progresivamente el pluralismo social que, a la postre, se convertirá en el núcleo duro de la sociedad moderna. Pero, aunque la priorización de la pertenencia a una nación, como la que hicieron el grupo de «los políticos» en Francia durante las guerras de religión, sirvió en un primer momento para posibilitar que convivieran católicos, hugono-

<sup>1</sup> Este primer apartado recoge, con algunos breves añadidos, el artículo publicado con el mismo título en *Iglesia Viva*, n. 221 (2003).

<sup>2</sup> *El País*, 17/X/2004. «El enemigo de la laicidad es el nacionalismo que sacraliza la nación y exalta “los valores calientes” de que hablaba BOBBIO, N., en contraposición con un “valor frío” como el Estado... Es un error típicamente fascista considerar que sólo los valores cálidos son nobles»; En la entrega de los premios de este año pasado, 2005, SARTORI, G. señaló al monoteísmo democrático como el peligro relevante para la democracia. *El País*, 22/X/2005.

Para una aproximación a la polisemia de la laicidad, véase SHIOSE, Y./ZYLBERBEG. «L'Univers flou de la laïcité», en *Social Compass*. Vol. 47 (3).2000, pp. 299-316.

tes y judíos, formando parte de una misma nación francesa, fue el posterior proyecto de unificación nacional de la monarquía absolutista el que llevó a revocar el edicto de tolerancia y se convirtió en un proyecto de inclusión excluyente y sacralizado. Sólo después de las revoluciones liberales se pondrán las bases de un adecuado reconocimiento de la laicidad, cuando el nacionalismo cívico priorice la categoría de ciudadanía igualitaria por encima de imperativos de pertenencia particularistas y posibilite la emergencia de una ciudadanía laica, de una laicidad tal como la concibe Magris. Por eso, cuando el nacionalismo se afirma de forma históricamente regresiva y muestra su dimensión etnicista y excluyente, cuando destrona a la religión dogmática e intolerante y se autoconsagra como «el dios de la modernidad» que impone su verdad y la salvación a la sociedad, entonces se convierte en la mayor amenaza a la laicidad.

La evolución semántica del concepto de laicidad ha sido reflejo del complejo proceso histórico en el que se han ido construyendo las sociedades modernas, seculares y plurales. Su polisemia da razón de dicha historia y una mínima comprensión de la misma nos obliga a echar una mirada retrospectiva y a valorar adecuadamente la pertinencia y plausibilidad de su uso en nuestros días. Me parece especialmente expresiva la forma en que una autoridad reconocida en la materia, como es E. Poulat, comienza su libro. «Si Kant volviera hoy, escribiría enseguida una *Crítica de la laicidad pura*, por oposición a una laicidad práctica. La primera existe en el cielo de las ideas, la segunda tiene los pies en la tierra y camina a paso humano... Las palabras y las cosas —*adaequatio rei et verbi*— es un problema que arrastramos desde el nominalismo. Lo que se ha venido llamando globalmente “la laicidad” es una noción compleja que remite a una realidad proliferante. Decir “la laicidad”, como se oye con frecuencia, es hacer una abstracción y una simplificación; es hablar entre iniciados que convienen en un cierto número de opciones fundamentales o entre adversarios que se combaten a propósito de estas opciones».<sup>3</sup>

Por mi parte, comenzaré haciendo unas breves observaciones sobre la génesis y evolución del concepto, que nos remite al estudio del contexto histórico-ideológico mencionado. Me centraré en los procesos iniciados con las revoluciones liberales, americana y francesa, ya que han supuesto dos formas diferentes de entender la secularización y, por tanto, la laicidad. Analizaré de forma preferente el proceso francés, ya que, como veremos, es el más importante para comprender el proceso español, al que también nos referiremos brevemente. En segundo lugar, abordaré la crisis de la laicidad republicana y los esfuerzos por su reformulación en un contexto tan

---

<sup>3</sup> POULAT, E., *Notre laïcité publique. «La France est une République laïque»*. (2003). Berg International Edit. París, p. 11.

cambiante como el de nuestros días. Analizaré brevemente algunas fórmulas que me parecen repetir los caminos equivocados del pasado. Finalmente, haré algunas consideraciones propositivas y dejaré abiertos algunos interrogantes sobre la laicidad, desde la perspectiva que nos ocupa.

### *La historia de un concepto*

El término «laico» se utiliza, en primer, lugar, para denominar a quien no es «clérigo». Así se seguirá utilizando todavía en los textos de las leyes escolares de la III.<sup>a</sup> República francesa, al excluir de la enseñanza en las escuelas públicas a sacerdotes, religiosos y religiosas y confiársela a un «personal laico». Sorprende que su uso para calificar como «laicas» a realidades de carácter general, educativas o sociopolíticas, no aparezca en Francia hasta la Constitución de 1946, cuando, en su artículo 1.º se afirma que Francia es «una república indivisible, laica, democrática y social». Ni siquiera en la ley de separación de las Iglesias y el Estado, en 1905, se utiliza esta expresión. Posiblemente, la explicación esté en que, en Francia, la laicidad es la versión típicamente francesa de un proceso de secularización caracterizado por su carácter «polémico». La «guerras de religión», primero, las posiciones de intolerancia e intransigencia, más tarde, vincularán la laicidad a una historia de clericalismo y anticlericalismo, que impedirá un uso no partidista y excluyente del mismo. Difícilmente los católicos franceses habrían apoyado en otros momentos históricos un texto constitucional, como el citado, como lo hicieron en 1946. La autocomprensión de una Francia laica sólo será compartida cuando la sociedad en su conjunto acepte la laicidad como una fórmula incluyente que garantice la convivencia plural.

En mi opinión, una forma adecuada de aproximación a la laicidad es intentar mostrar cómo sus diferentes acepciones y usos se corresponden con las diferentes etapas y momentos del proceso de secularización de las sociedades modernas. Con cierta frecuencia, se ha solido confundir la secularización con la formulación que de la misma han hecho algunos teóricos sociales y que la han identificado con la progresiva y necesaria desaparición de la religión de la vida pública en las sociedades modernas, con el argumento de que las religiones públicas ponen necesariamente en peligro la posibilidad de construir dichas sociedades. Hoy, estamos en condiciones de poder distinguir adecuadamente que en lo que llamamos procesos de secularización conviven diferentes niveles y ritmos de la realidad social. Como dice J. Casanova,<sup>4</sup> no hay que seguir confundiendo tres proposicio-

---

<sup>4</sup> CASANOVA, José, *Religiones públicas en el mundo moderno*. (2000). PPC. Madrid.

nes muy diferentes e inconexas: a) secularización como diferenciación y emancipación de las esferas seculares respecto a las instituciones y normas religiosas; b) secularización como descenso en las creencias y prácticas religiosas, hasta su definitiva desaparición; c) secularización como marginación de la religión en la esfera privada. Por el hecho de que en numerosos lugares de Europa estos tres procesos de secularización se produjeran simultáneamente, las teorías sociológicas dominantes establecieron la tesis de que estaban conectados no sólo históricamente sino también estructural e intrínsecamente, a pesar de que no ha sido así en todo el mundo, ni tiene por qué seguir siendo así en Europa.. USA es el mentís de este razonamiento, como ya lo señalaron autores como Tocqueville o Marx, y como lo han subrayado en las últimas décadas muchos de los sociólogos norteamericanos de la religión. Hasta hace muy poco se hablaba del «excepcionalismo americano», pero desde una perspectiva histórica global es evidente que la excepcionalidad es la europea.<sup>5</sup>

Esta forma de entender la secularización, como un complejo fenómeno que se refiere a procesos sociales muy diferentes y que no deben confundirse entre sí, nos permite asimismo comprender que también la laicidad debe entenderse en sus diferentes expresiones históricas y formulaciones teóricas. Ha habido una forma histórica para muchos paradigmática de entender la laicidad, como ha sido la francesa, que se ha plasmado como un necesario, indisoluble y triple proceso: de *distinción de dominios* (asegurando la libertad y soberanía respectivas del Estado, de las Iglesias y de los ciudadanos, cada una en su orden, lo que se traduce, por parte del Estado, como incompetencia en materia religiosa y, por parte de la Iglesia, en materia política, en conformidad con el «dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios»), de *sustracción de la influencia* de la Iglesia sobre el Estado y el individuo (desmantelando el régimen de cristiandad e impidiendo que la Iglesia influya en la vida y costumbres de la sociedad) y, finalmente, de *exclusión por sustitución* (tratando de generar un combate contra la religión, que se considera superstición, en nombre de una nueva y verdadera fe laica, racionalista y emancipada de toda tutela autoritaria). Este laicismo agresivo y militante, que busca eliminar la presencia de la religión en la vida pública puede tener la forma de un racionalismo ateo o la de un deísmo humanitarista, pero siempre subrayará el carácter inmanentista de toda fe humana, que debe ser exclusivamente hija de la libertad humana. La fe laica, fruto de este tripe proceso, exigiría, en cualquier caso, la exclusión de toda religión dogmática de la vida pública.

---

<sup>5</sup> Para una aproximación al tema, además del libro de Casanova, ver la obra de TSCHANEN, O., *Les théories de la sécularisation*. (1992). Librairie. Genève; ALONSO, G., «La secularización de las sociedades europeas», en *Historia social*. (2003). n. 46, pp. 144-155.

Pero esta forma francesa paradigmática de entender la laicidad como laicismo militante, empeñado en la desaparición de la religión de la vida social en nombre de la libertad, paralela al paradigma de la secularización, entendida como desaparición de la religión de la vida pública, no sólo no es la única forma de entender la laicidad, sino que ni siquiera refleja lo que la historia francesa ha sido realmente. En dicha forma paradigmática de entender la laicidad se confunden, de hecho, procesos diferentes y no se saben distinguir las diversas lógicas que los alimentan.

La laicidad tiene que ver no sólo con formas jurídicas y políticas de organizar las relaciones entre religión y sociedad o entre Iglesias y Estado, sino, sobre todo, con formas de pensar y vivir la libertad y la fe, el pluralismo y la convivencia. El citado Poulat lo formula así: «Expreso aquí mi convicción profunda, anclada en una larga reflexión y en la experiencia de toda una vida. La laicidad no es «todo al César, nada a Dios», ni siquiera «todo al hombre, nada a Dios», sino todo a la conciencia y a la libertad de los hombres, llamados a vivir juntos a pesar de todo lo que les separa, opone o divide».<sup>6</sup> Si la secularización y el pluralismo son rasgos definitorios de las sociedades modernas, la laicidad será uno de los tests de la calidad moderna de las mismas.

Para poder comprender los debates que sobre la laicidad se dan en una sociedad concreta y en un momento histórico concreto, como en nuestro caso la española, hay que saber a qué modelo teórico paradigmático nos remiten y, lo que es todavía más importante, qué proceso de construcción de la sociedad moderna, pluralista y secularizada, nos presentan. Abordamos, pues, el análisis del caso francés y norteamericano, que nos permitirán entender mejor el caso español.<sup>7</sup>

### *La laicidad a la francesa*

La laicidad aparece, como ya hemos mencionado, en la historia francesa, de la mano de la secularización de la política, reconociendo en ella un ámbito autónomo e independiente de lo religioso. Fueron «los políticos» quienes lograron que el Edicto de Nantes viera la luz y con él la posibilidad

<sup>6</sup> POULAT, E., *op. cit.*, p. 16.

<sup>7</sup> Me parece acertada la valoración que al respecto hace LLAMAZARES, D., así como las consecuencias que de la misma se derivan para la construcción de una verdadera convivencia democrática en nuestro país. Véase LLAMAZARES, Dionisio, «A modo de presentación: laicidad, libertad de conciencia y acuerdos del Estado con las confesiones religiosas», en LLAMAZARES, D. (dir.). *Libertad de conciencia y laicidad en las Instituciones y Servicios Públicos* (2005). Cátedra de Laicidad y Libertades Públicas Fernando de los Ríos. Instituto de Derechos Humanos Bartolomé de las Casas. Universidad Carlos III de Madrid. DYKINSON. Madrid. pp. 7-31.

en un mundo desgarrado por las guerras religiosas. Fueron ellos quienes afirmaron la soberanía del poder político y se opusieron a la pervivencia de un agustinismo político que era instrumentalizado tanto por los católicos como por los hugonotes. Al imponer el arbitraje del Estado por encima de las irreductibles oposiciones religiosas, afirmaron ya, aunque fuera de forma provisional e imperfecta, la tolerancia y la libertad de conciencia, pilares ambos de un naciente espíritu laico.<sup>8</sup>

Sin embargo, Francia será durante mucho tiempo un lugar inhóspito para el progreso de dicho espíritu laico. El absolutismo monárquico y su exitoso galicanismo, por un lado, y el talante radicalmente intransigente del catolicismo francés, abonado tanto por los jansenistas como por los jesuitas, por citar dos de los grupos más influyentes y significativos en su oposición a la Corona, por otro, harán especialmente difícil la recepción de las ideas ilustradas que ya tenían cierto grado de ciudadanía en otros países de Europa, como Inglaterra, al menos por lo que a su talante laico se refiere.<sup>9</sup>

Lo que alguien ha llamado, con acierto, «la refracción del canal»<sup>10</sup> explica la radicalidad y el apriorismo con que procedió la Ilustración francesa, al postular la libertad del individuo para ejercer como sujeto mayor de edad. Su proyecto emancipador se afirma en radical antagonismo con un imaginario católico socialmente hegemónico, al que se considera fuente de represión y de sumisión y, por tanto, legitimador de la minoría de edad del ser humano. Cuando esta ilustración se traduzca en revolución política y el imaginario liberal pretenda hacerse hegemónico, el choque frontal entre revolución e Iglesia católica estará servido. Aunque es verdad que la Revolución no se planteó inicialmente como anticatólica, como tampoco lo fue antimonárquica, las medidas secularizadoras de carácter galicano, como la Constitución civil del clero, que contaban con el apoyo de la «iglesia constitucional», fueron tan hostilmente recibidas por la «iglesia refractaria» y por Roma, haciendo en esto causa común con los nobles contrarrevolucionarios y con los realistas, que acabaron orientando la deriva revolucionaria hacia un rumbo cada vez más laicista y des-cristianizador. Y, aunque las iniciativas más simbólicas de la revolución seguían teniendo un talante religioso, de hecho, suponían la construcción de un Estado laico, ya que el poder revolucionario sólo se legitimaba por la voluntad soberana de los ciudadanos y por su proclama de derechos y

---

<sup>8</sup> VELASCO, D., «La tolerancia en el pensamiento político de la modernidad». *Iglesia Viva*, n. 182 (1996), pp. 93-113).

<sup>9</sup> Ver COLOMER, J.M., «Ilustración y liberalismo en Gran Bretaña», en VALLESPÍN, F. (ed.). *Historia de la teoría política*, vol. III (1991). Alianza editorial. Madrid, pp. 11-96.

<sup>10</sup> SABINE, G., *Historia de la teoría política*. (1974). F.C.E.. Madrid, pp. 402 ss.

libertades, y no por la referencia a valores religiosos y, menos aún, a autoridades sagradas según el derecho divino.<sup>11</sup>

Pero la historia de Francia no iba a ser la que este proyecto revolucionario programaba. La reconducción de la revolución por fuerzas cada vez más conservadoras supondrá un debilitamiento del proceso secularizador de la sociedad y con él de la laicidad. El concordato bonapartista y sus ambigüedades, al querer garantizar con el sostén del Estado el ejercicio de los cultos reconocidos y al querer privilegiar al catolicismo como la religión de la gran mayoría de los franceses, dará lugar no sólo a la consabida reacción de rechazo por el ultramontanismo católico más intransigente, sino también a una difícil posición de los defensores de un Estado coherentemente laico. Así, mientras una interpretación del concordato posibilitaba un galicanismo del poder político alérgico a la autonomía de la Iglesia, otra interpretación antagónica permitía justificar un clericalismo empeñado en instrumentalizar los servicios públicos para fines religiosos.<sup>12</sup> Los liberales laicos se veían, a su vez, cogidos por este doble fuego cruzado y obligados a luchar contra adversarios de signo tan diverso, porque, para ellos, las medidas garantizadoras de un primer umbral de la laicidad, como posibilitaba el plan napoleónico, no serán suficientes.<sup>13</sup>

El destino de la laicidad francesa vendrá determinado por la relación de fuerzas entre quienes buscarán socializar al conjunto de la población francesa en el marco jurídicamente reconocido de un catolicismo mayoritario, que se mostrará con pretensiones de «religión civil», y quienes buscarán imponer el ideal formalmente aceptado por todos del constitucionalismo revolucionario, en nombre del pluralismo y de los derechos y libertades fundamentales. Como dice Baubérot, el conflicto de las dos Francias será así limitado: un equilibrio inestable, en el que cada fuerza presente intentará imponerse. El movimiento clerical (Restauración y Segundo Imperio) y el anticlericalismo disputarán su predominio (sobre todo, a partir de los años sesenta) y la derrota del 1871 y la Comuna dramatizan el conflicto.

---

<sup>11</sup> Los artículos 3 y 10 de la DDHC así lo explicitan. Según RÉMOND, R., el texto del artículo 10 opera una «fractura de la conciencia nacional», una ruptura de la continuidad histórica con una tradición plurisecular, y de la relación entre religión y Estado, aunque para él, la revolución no tenía un propósito laicista. El lazo que seguirá uniendo la religión y la política se romperá más tarde, con la III República. RÉMOND, René, *Religion et société en Europe.: la sécularisation au XIX et XX siècles (1789-2000)* (1998). Ed Seuil., Paris, pp. 55 ss.; pp. 171 ss.

<sup>12</sup> Para una buena aproximación al régimen concordatario napoleónico, ver POULAT, *op. cit.*, pp. 68 ss.

<sup>13</sup> BAUBÉROT, J., (dir.) *Religions et laïcité dans L'Europe des douze* (1994). Syros Paris señala tres «umbrales de laicidad» en la historia francesa: el napoleónico, el de la III República y el actual.

Las dos Francias parecen irreconciliables. La «República de republicanos» supondrá para muchos católicos el ser «emigrados del interior». Con ella llega una *segundo umbral de laicización*, el de la «laicidad republicana» y su proyecto de república laica (escuela y moral laicas); el del Proyecto de separación de Iglesias y Estado (Combes, 1904), que encontrará la oposición católica, hasta prácticamente 1945, en que el episcopado aceptará la laicidad.<sup>14</sup>

El choque de estas dos Francias, que se agudiza tras la derrota francesa de 1870 en la guerra francoprusiana, es el combate entre dos patriotismos, dos sistemas de referencia intelectual y cívica, dos visiones de la historia nacional, dos cosmovisiones. Entre la Francia católica y los franceses herederos del ideal revolucionario no parece haber reconciliación posible. «El combate que se emprende entonces tiene como objetivo el poder, político y cultural, en la nación; es asimismo el choque entre dos sistemas ideológicos absolutamente incompatibles. No están en cuestión ni la creencia en Dios ni la existencia de las Iglesias —los ateos y anticristianos militantes, minoritarios, ejercen su influencia sin controlar durante mucho tiempo la acción gubernamental— sino el lugar de la religión y de sus organizaciones en la vida nacional, regulada en adelante por el espíritu democrático... El partido republicano en el poder erige en veinticinco años una legislación que excluye, en primer lugar, a la religión de la escuela pública, que, después, elimina las congregaciones religiosas, y que, finalmente, rompe la alianza concordataria: estas medidas caracterizarán el régimen francés de laicidad».<sup>15</sup>

El proyecto de república laica se concreta, pues, en tres frentes consecutivos, que reflejarán las secuencias ya mencionadas de la secularización y de la laicidad a la francesa. La laicización de la escuela pública responde, en un primer momento, a una lógica secularizadora que, sin tocar formalmente el concordato, legisla a favor de las libertades modernas y toma medidas que desplazan progresivamente de la vida pública los ritos y creencias cristianos en que tradicionalmente se han socializado los católicos franceses y busca hacer de la escuela el lugar en que se forme a trabajadores útiles y a ciudadanos patriotas, para lo que es imprescindible apartar de ella a los clérigos que no estén autorizados por el Estado. En principio, tal como la formulan los republicanos menos beligerantes, esta lógica laicizadora busca una escuela pública «neutra»

---

<sup>14</sup> BAUBÉROT, J., «Republique laïque», en *op. cit.* pp. 57 ss.; Poulat, *op. cit.*, pp. 113 ss. Para ver lecturas de autores laicistas, que cuestionan esta forma de entender la historia de la laicidad, [www.europe-et-laïcité.org](http://www.europe-et-laïcité.org).

<sup>15</sup> COMTE, B., «Laïcité française et conscience nationale», en M. Barlow *et alii*. *Dieu est-il laïque? Recherche de sens et laïcité*. (1998) Desclée de Brouwer. Paris, pp. 21-50.

que respeta la conciencia religiosa. Pero ninguna de las dos Francias aceptaría esta fórmula como lugar de encuentro y en seguida diferentes acontecimientos precipitarán una nueva figura de laicidad a la que nos hemos referido: la de la sustracción y la de la exclusión. En efecto, el fracaso de la política de *ralliement* de León XIII, la actuación de algunos religiosos en el caso Dreyfus y el espíritu beligerante de los republicanos maximalistas, crearon un clima de intolerancia pasional que se reflejará en rigurosas medidas anticlericales que no sólo no respetan las libertades recogidas en el concordato, sino que adquieren un tono de combate misional. La elección de Pío X, cuyas posiciones reaccionarias son conocidas, y la Ley de Separación de 1905, que explicita la ruptura unilateral del concordato, hacen que la situación alcance un punto de no retorno en el proceso de laicizar las relaciones Estado e Iglesia. La ruptura de las relaciones diplomáticas con el Vaticano será su manifestación más clara.

La situación creada obliga a los católicos más moderados a formular una estrategia que les permita mantener la coherencia en el plano dogmático, por un lado, y tolerar la situación sobrevenida, por el otro. Es la estrategia de «la hipótesis y de la tesis». A título de hipótesis, admiten una tolerancia, que es una concesión puramente temporal y práctica ante una situación de hecho que viene impuesta, pero no se abandona ninguno de los principios inmutables de la tesis, que es la única fundada en la verdad y que se aplica en la medida de lo posible. Según esta tesis, sólo la verdad tiene derechos y no el error. La verdadera religión debe gozar de plena libertad y del reconocimiento oficial del Estado.<sup>16</sup> Estrategia que la misma ley de Separación les permite, ya que al aceptarse que las asociaciones culturales pueden configurarse según las «reglas de organización general de cada culto», las asociaciones católicas se ajustarán al principio jerárquico en vez de al democrático. Se trata, pues de un Estado laico, que no reconoce ninguna verdad revelada o religión verdadera, pero que, por el contrario, reconoce la existencia de asociaciones con sus derechos específicos en el marco del pluralismo democrático, sin que este marco sea determinante en el funcionamiento de las mismas.

Paradójicamente, la intransigencia del papado, que prohíbe a los católicos franceses asociarse conforme a la ley establecida, genera una situación de vacío jurídico que obliga al Estado a hacerse cargo de los bienes eclesiásticos y a sufragar las infraestructuras necesarias para el ejercicio del culto católico. La Administración del Estado, en nombre de la libertad

---

<sup>16</sup> Es la estrategia que, remozada, mantendrá Juan Pablo II. Será aceptable una laicidad jurídica, que viene impuesta. Pero no lo será, una laicidad simbólica, que pone en cuestión el orden jurídico que debería reconocer al orden simbólico sobrenatural.

de conciencia y de culto, se encarga de mantener capellanes retribuidos en los establecimientos públicos, como liceos, hospitales, prisiones, ejército, etc. Así, la teórica separación radical, de principio, además de incompleta se hace inaplicable en la práctica, llegándose a un compromiso equilibrado entre dos antagonistas irreductibles.

El clima de patriotismo que se generó con la guerra mundial posibilitó, en los años veinte, un nuevo clima de aproximación entre las dos Francias. Actos simbólicos como la canonización de la heroína nacional Juana de Arco, el establecimiento de las relaciones diplomáticas, la creación de «asociaciones diocesanas» cuyos estatutos son aprobados por Roma y declarados, la práctica de la consulta secreta previa al nombramiento de los obispos, la condena de Action Française, en 1926, por Pío XI por París conformes a la ley, posibilitarán el progresivo entendimiento entre Iglesia católica y Estado. Aunque el contencioso de fondo siga vivo, y en algunas cuestiones como la del estatuto de las congregaciones religiosas o el papel de la Iglesia católica en las escuelas, sigan siendo motivo de conflicto, la Francia católica acabará aceptando la laicidad, aunque obviamente esta aceptación vaya acompañada de matizaciones significativas, como lo hacen los obispos en 1945. Este clima favorable a la laicidad se verá influido tanto por una mayoría de católicos partidarios de la «laicidad abierta», como por los «laicistas» que aceptan una Iglesia que se adhiere a los principios de la democracia liberal.

*La laicidad hoy*, dice Baubérot, es, a la vez, el fruto de una victoria y de un compromiso. Victoria de la República (aceptada por todos y universalizados sus símbolos), pero persistencia de fiestas católicas obligatorias y reconocimiento de las Iglesias como parte de la sociedad civil, cuyos cultos y organizaciones son ayudados por la República con medidas legales y socioeconómicas. Algunas de estas medidas chocan a los laicos militantes y, sobre todo, sigue siendo problemática la cuestión de la enseñanza. Baubérot resume así los puntos esenciales de la laicidad francesa: el Estado conoce a las Iglesias (cultos) sin «reconocerlas»; se reconoce la igualdad jurídica del agnosticismo respecto a las otras creencias; la ayuda del Estado a los diferentes cultos es indirecta (deducciones de impuestos y subvenciones); no existe enseñanza pública confesional de la religión; pleno reconocimiento de la libertad de conciencia y de culto, y para participar en los debates públicos, comités, etc.

La laicidad francesa es, pues, en sus realizaciones prácticas, una realidad compleja y, desde el inicio, en constante evolución. Intenta articular tres grandes principios: unidad republicana, respeto al pluralismo de las tradiciones filosóficas y religiosas, y libertad de conciencia. El consenso sobre dichos principios no evita el debate sobre su interpretación y alcance.

## *Laicidad a la americana*

La connaturalidad con que los primeros colonos americanos vivieron el proceso de construcción de su república, sin tener que cuestionar el hecho de que una buena parte de ellos lo hicieron apelando a sus convicciones cristianas, explica que el talante laico que entre ellos ha tenido la secularización de la sociedad, no haya mostrado apenas la dimensión laicista y excluyente que hemos visto en el proceso de laicización de la sociedad francesa. Parece obvio que el pluralismo religioso, sustentado en una experiencia tan determinante para la génesis y ulterior configuración de la nación norteamericana, como la de que muchos de los colonos fundadores eran disidentes huidos de la persecución que valoraban la libertad de conciencia por encima de fidelidades y pertenencias, encontraba un suelo abonado. Lo que no quiere decir que no surgieran también teocracias, nativismos y fundamentalismos de inspiración religiosa, que amenazaban la convivencia democrática. Pero el paradigma moderno de separación de los diferentes ámbitos de la realidad, que se traduce jurídicamente en la separación del Estado y de las Iglesias, no va a estar allí lastrado, como en Francia, por la lógica irreductible de la oposición entre Religión y Revolución.<sup>17</sup>

Tocqueville va a dedicar numerosas páginas de su obra a describir la importancia decisiva de la religión en la fundación de América y en la constitución de la democracia. Según Tocqueville, hay una doble raíz en la fundación de la nación americana: la bíblica y la filosófica, cuya coexistencia, gracias al principio ilustrado revolucionario de separación de Iglesias y Estado, explica la pervivencia de la política democrática. La convivencia del espíritu de la religión y del espíritu de libertad, traducía para Tocqueville algo muy profundo en el corazón humano, como es el deseo de armonizar cielo y tierra. Aunque el ser humano se puede alejar de su fe religiosa sólo lo harán a costa de violentar su naturaleza humana y social (familiar, sobre todo). América será un caso singular de esta tendencia universal.<sup>18</sup>

Históricamente, los seres humanos han manifestado su religión de forma muy diferente. Tocqueville, como comenta Tessitore,<sup>19</sup> se refiere a tres grandes manifestaciones históricas, en cuyo marco va a situar y explicar el caso de América. Dos de ellas son extremas y patológicas. La primera, la de «las edades de fervor», en las que el riesgo más grave es el cisma pro-

---

<sup>17</sup> Ver MOONEY, CH. F., «La libertad religiosa y la Revolución americana», en *Concilium* (1989), n. 221.

<sup>18</sup> TOCQUEVILLE, A., *La Democracia en América*. (1963). Fondo de Cultura Económica. México-Buenos Aires. Son numerosísimos los textos en los que Tocqueville aborda la cuestión.

<sup>19</sup> TESSITORE, A., «Alexis Tocqueville on the Natural State of Religion in the Age of Democracy», *The Journal of Politics*, vol. 64, n. 4, Nov. 2002, pp. 1137-1152.

vocado por el fanatismo y la intolerancia y en las que no hay lugar para la indiferencia religiosa. La segunda, es la propia de la Europa revolucionaria (Francia) frente a la Unión del Trono y del Altar del A.R. Se caracteriza por la renuncia a la fe y por el ataque a la religión, aunque se dé una reformulación de la religiosidad natural del ser humano encarnada en la causa revolucionaria. Finalmente, está la religiosidad generalizada en América, que no es lo que parece a primera vista y que manifiesta una paradójica combinación de observancia práctica de la religión y de gran tolerancia e incluso de indiferencia hacia su formulación dogmática. El protestantismo hegemónico en América es una forma de compromiso entre razón y fe, entre salvación cristiana y prosperidad terrenal que en el fondo del alma conviven con una especie de duda sobre la verdad religiosa, que aunque no se explicita abiertamente no es menos real y eficaz para garantizar la aceptación del pluralismo democrático. Esta especie de indiferencia respecto a las cuestiones profundas de la dogmática, además de facilitar la convivencia entre creyentes explícitos e increyentes respetuosos, posibilita una opinión pública favorable a la religión y se manifiesta como un recurso valioso para vigorizar la salud política de la nación. Aunque Tocqueville reconoce que hay una gran dosis de hipocresía en esta religiosidad americana, subraya que precisamente por eso es en América en donde la religión tiene más poder sobre las almas, en donde más influye en las leyes y las costumbres, y, sobre todo, en donde los radicalismos peligrosos (como los que nacen tanto del catolicismo como del secularismo cuando se traducen en religiones políticas) son evitados.

La laicidad americana, más allá de los avatares históricos que con frecuencia la hipotecarán a la lógica de la intolerancia y el fanatismo de diverso tipo, es expresión de una secularización de la vida social, entendida como diferenciación y emancipación estructural de las esferas seculares (política, economía, ciencia) respecto a la esfera religiosa, que nada tiene que ver con el fenómeno de la privatización de la religión y, mucho menos, con su falta de significatividad para la vida pública. No cabe, pues, pensar en un laicismo secularista y enemigo de la religión, a la francesa.

La forma en que la Iglesia católica norteamericana ha afrontado este modelo de laicidad ha venido determinada por las tres diferentes fases históricas que, según J. Casanova, ha pasado el catolicismo norteamericano y que denomina como «fase republicana», «fase inmigrante» y «fase conciliar».<sup>20</sup>

La fase republicana refleja un estilo de catolicismo compatible con el espíritu del constitucionalismo y que estaría representado por «laicos católicos, leales a su Iglesia pero plenamente a gusto en el mundo, quienes habían

---

<sup>20</sup> CASANOVA, J., *Religiones públicas en el mundo moderno*, op. cit. pp. 232 ss.

aprendido a separar rígidamente, en la tradición liberal, sus papeles políticos, económicos y religiosos. Urgían a la Iglesia a «ceñirse a la religión», mientras ellos se ocupaban de la vida política y económica sin referencias directas ni indirectas a la fe religiosa». Casanova cita parte del discurso que el obispo de Charleston, John England, pronunciaba en el Congreso en 1826, contestando a las críticas protestantes, legitimando el republicanismo liberal y asumiendo para la Iglesia católica un lugar compartido con las demás sociedades religiosas en la república americana.<sup>21</sup> Esta concepción republicana apenas si tuvo vigencia, dificultada tanto por la hostilidad del mundo protestante, como por la masiva inmigración de irlandeses, que determinarían una nueva autocomprensión eclesial y una nueva forma de rechazo de la laicidad americana, como el que supuso la Iglesia inmigrante.

La fase inmigrante, que se inicia hacia 1840, es la de una Iglesia católica que se siente perseguida y marginada y que bajo un fuerte liderazgo episcopal, personalizado en la figura del obispo de Nueva York, John Hughes, refleja «un estilo católico basado en la premisa de la organización colectiva y en la movilización de los católicos como grupo, distinguible de los demás grupos por su religión, su clase y su etnia, con el fin de hacer progresar sus intereses de grupo particulares... Mantener la fe de los emigrantes, protegiéndolos al máximo de la América protestante y ayudarles a ocupar su lugar legítimo en la sociedad americana como un grupo étnico y religioso «separado pero igual», fueron los objetivos prioritarios de la Iglesia de los inmigrantes».<sup>22</sup> El objetivo más inmediato fue conseguir que la escuela pública dejara de ser un instrumento de socialización en manos de la mayoría protestante y, ante la negativa de los demócratas a secundar su petición al Estado para que financiara con fondos públicos a las escuelas católicas, decidió crear un sistema de escuelas parroquiales católicas independientes que fuera el lugar privilegiado de socialización de los emigrantes católicos. Con esta fórmula, única en el mundo, la Iglesia católica manifestaba sus planes propios de americanización y su proceso de ghetización se irá acentuando, especialmente, cuando el nativismo protestante convertido en partido político amenace a los católicos con programas racistas y excluyentes (Segundo Gran Despertar) y la posición Vaticana se manifieste de forma reaccionaria, condenando «el catolicismo liberal», el «modernismo» y, de forma explícita, la llamada «herejía americana» (1899) y apoyando las posiciones más conservadoras del episcopado americano, frente a quienes luchaban por una postura más abierta e integradora. Una época dorada de «orgulloso y glorioso aislamiento», que convierte al catolicismo americano en un guetto cultural separado y que, como dice Casanova, persistirá hasta mediados de siglo XX, cuando el cambio estructural sea tan grande que

<sup>21</sup> *Ibidem*, pp. 238-239.

<sup>22</sup> *Ibidem*, pp. 240-241

esta forma católica de subcultura americana se haga inviable.<sup>23</sup> La posición del presidente Kennedy, que representaba la de la primera etapa republicana, la de la separación radical entre las esferas religiosa privada y la pública secular, sería el ejemplo más claro de que la fase inmigrante había acabado. Pero tampoco la posición de Kennedy iba a convertirse en la posición oficial del catolicismo americano. El Vaticano II impulsaba un nuevo estilo, diferente de los dos anteriores: el del «catolicismo público».

Como es sabido, el Vaticano II planteaba el reto de actualizar y modernizar un viejo catolicismo, pero la pragmática fórmula de ser a la vez católico tradicional y americano moderno, separando rígidamente las esferas religiosa y secular, tal como la veía Tocqueville, no era ya válida.<sup>24</sup> Ya no valía la postura acomodaticia de la tesis y la hipótesis, que, de hecho, reflejaba una visión católica tradicionalista que solamente podía conformarse con un Estado confesional católico. Los americanistas, se piensa ahora, habían fracasado no por su acendrada defensa de las verdades republicanas, sino por no haber podido defender teológicamente la democracia, la libertad religiosa y la separación de la Iglesia y el Estado. Su silencio ante la condena vaticana de la «herejía americana» que contribuía a sepultar la verdad, sólo lo romperían en el catolicismo americano, un siglo después, hombres como J. C. Murray, a quien apoyaron los obispos americanos, que, como es conocido, influyeron decisivamente en la *Dignitatis Humanae*, uno de los textos más relevantes para la asunción eclesial de la laicidad abierta. Como dice Casanova: «Cuando el *aggiornamento* romano llegó a las costas americanas, se hizo evidente que ambos tipos de catolicismo eran desafiados por una nueva interpretación de la relación entre la religión y el mundo. Se pusieron en tela de juicio tanto el muro de la separación liberal como la fusión de la religión civil. La fe privada ya no podía desentenderse de las materias seculares. Tampoco podían las verdades espirituales ignorar los “signos de los tiempos” o permanecer inmunes a la libertad de investigación. Pero una dimensión escatológica también avisaba para no identificar ningún orden social con el reino de Dios. Surgió una nueva tensión, esta vez voluntaria y decidida, entre el catolicismo y el americanismo. Por primera vez, la fe católica se atrevía a desafiar los asuntos públicos americanos. Al obrar así, la fe católica ya no podía evitar exponerse al examen público, al debate público y a la controversia pública».<sup>25</sup>

<sup>23</sup> «La contracultura y la contrasociedad católicas se construyeron alrededor de la parroquia étnica de barrio con su distintiva forma de «catolicismo devocional», el sistema de escuelas católico (desde el grado elemental hasta la universidad), una visión del mundo católica distinta basada en una restauración del «neotomismo» y una visión mítica de la Edad Media católica, unos medios informativos propios y una miríada de asociaciones católicas de voluntarios (religiosas profesionales y recreacionales)». CASANOVA, *op. cit.*, p. 241.

<sup>24</sup> TOCQUEVILLE, A., DA T. I, 2.<sup>a</sup>, pp. 287 ss.

<sup>25</sup> CASANOVA, J., *op. cit.*, p. 254.

Las intervenciones de la Conferencia episcopal americana en el debate público con sus cartas pastorales sobre la guerra, la economía y el aborto, son un ejemplo de cómo se puede mantener una posición religiosa coherente y defenderla públicamente, sin que, por ello, se pretenda imponer un dogma o una moral particular a la sociedad en su conjunto. Dichas intervenciones permiten desautorizar con los hechos el laicismo de talante secularista que niega a la religión sus virtualidades sociogenéticas y que no ve en ella otra cosa que fanatismo y despotismo. Se puede intervenir en la vida pública desde la convicción de que las propias tradiciones normativas son fuentes necesarias para generar los recursos morales y éticos que la sociedad necesita, simplemente sometiendo dichas tradiciones a las reglas de juego del debate democrático público y abierto y disponiéndose a dinamizar dicho debate. Pero hay que estar dispuesto, para ello, a renunciar a modelos propios de «Iglesia oficial» y a una movilización de masas que pretendan conquistar parcelas de poder a costa de otros...

Hoy, el peligró para la laicidad americana viene de un cristianismo conservador que pretenda invadir la esfera pública de la sociedad americana y cuestionar el núcleo estructural de la necesaria secularización, como es una adecuada diferenciación y emancipación de las esferas seculares. Una forma encubierta e ideológicamente muy elaborada de esta colonización de la vida pública norteamericana por la religión cristiana es la que postula Huntington en su obra *¿Quiénes somos? Los desafíos a la identidad nacional estadounidense*.<sup>26</sup>

### *La laicidad en España. Una historia marcada por el «doble frenesí»*

Aunque la historia de la España contemporánea presenta singularidades inimaginables en el contexto francés, creo que es pertinente mantener la tesis de que, desde la perspectiva histórico-ideológica, la construcción de la modernidad en España refleja un proceso de «radicalización inducida» por el paradigma francés.

El liberalismo español, en ninguna de sus versiones, alcanzó el talante secularizado que tuvo en Francia. El decisivo peso del pensamiento reaccionario y de la Iglesia tradicionalista, que se consolidó con la «cruzada» contra los franceses invasores, creará una persistente imagen de que el liberalismo era antiespañol.<sup>27</sup> El esfuerzo que los liberales españoles tuvieron

<sup>26</sup> Recientemente se constata el curioso fenómeno de un aumento del ateísmo como reacción frente a la política de Bush y la creciente confusión entre clericalismo y religión. Véase *El País*. 20/1/05.

<sup>27</sup> Para ilustrar esta cuestión me parece ejemplar el ya clásico texto de HERRERO, Javier, *Los orígenes del pensamiento reaccionario español*. (1973). Cuadernos para el Diálogo/Edicusa.

que hacer para sacudirse este estigma explica que intentaran legitimar el constitucionalismo en una tradición autóctona y que, por tanto, reivindicaran como propia una tradición de laicidad que, por regla general, no llegó a ser antirreligiosa, aunque sí profundamente anticlerical. Así, el «doble frenesí», de patente francesa, que reflejaban las posiciones revolucionaria y reaccionaria, estuvo determinado en España por una sobredosis de clericalismo y de anticlericalismo, que explicará, en gran medida, el devenir histórico de la laicidad hasta nuestros días.<sup>28</sup>

El «liberalismo posible», como define Negro Pavón<sup>29</sup> al «liberalismo doctrinario español», que será políticamente hegemónico en la mayor parte de la España contemporánea, firmará un Concordato con la Iglesia católica que no sólo impedirá alcanzar cualquier umbral de laicismo excluyente, como el francés, sino que hará explícita y especialmente relevante la presencia de la religión católica en todos los ámbitos de la vida pública. Análisis tan solventes como los de Díez del Corral o Sánchez Agesta, dan fe de la importancia de la religión católica en el discurso legitimador del liberalismo doctrinario.

Si hay algún botón de muestra del dramático destino que tuvo la laicidad, como expresión del proceso de secularización de la sociedad española, es el del «catolicismo liberal español», que estuvo protagonizado por una importante nómina de krausistas de conocido prestigio intelectual. Leer, por ejemplo, *La memoria testamentaria* de Fernando de Castro<sup>30</sup> u otros textos autobiográficos de G. De Azcárate o de Giner de los Ríos, es la mejor aproximación al drama de la construcción de la laicidad a la española. Es una expresión del drama de las «dos Españas» y de su trágico desenlace en las diferentes guerras civiles de la España moderna, que dan fe del imposible proceso de secularización de la sociedad española y del difícil destino de la laicidad.

Sin embargo, a pesar de esta tremenda hipoteca histórica que ha lastrado la secularización de la sociedad española, desde los años sesenta del pasado siglo, España ha sido uno de los países que ha padecido un proceso secularizador más rápido, no sé si más profundo, y, en todo caso, pendiente aún de clarificación.

---

Madrid. Para abundar en el tema de la «revolución tradicional», ver SÁNCHEZ AGESTA, L., *Historia del constitucionalismo español* (1984) C.E.C. Madrid, especialmente pp. 32-39; de reciente aparición, la obra de Santos Juliá, *Historias de las dos Españas* (2004). Taurus. Madrid. pp. 29 ss.; 93 ss.

<sup>28</sup> Para una síntesis de la interpretación histórica del anticlericalismo español y del proceso de secularización en España, ver ALONSO, G., «La secularización de las sociedades europeas», en *Historia social*. (2003). n. 46, pp. 144-155.

<sup>29</sup> NEGRO, D., *El liberalismo en España. Una antología*. (1988). Unión Editorial. Madrid, pp. 75 ss.

<sup>30</sup> Edición de ABELLÁN, J.L. Ed. Castalia (1975). Madrid. Para una buena aproximación al krausismo, ver ABELLÁN, J.L., *Historia crítica del pensamiento español*, vols. IV, V,1,2,3. Madrid.

El triunfo del nacionalcatolicismo consagró de forma anacrónica la pervivencia de un imaginario antilaico y alérgico a la secularización, que hizo especialmente difícil la recuperación de la tradición liberal en sus diferentes versiones.<sup>31</sup> Pero, de forma sorprendente, desde los años sesenta se va a ir quebrando el régimen franquista y el proceso de secularización va a ser sorprendentemente acelerado. Casanova dice que lo que hizo posible que la Iglesia católica abandonara su «organicismo reaccionario tradicional y adoptase, por primera vez en su historia moderna, una estrategia racional orientada hacia el futuro de adaptación a las circunstancias cambiantes» fue «una conjunción de tres procesos interrelacionados»: la transformación interna del catolicismo español, las transformaciones estructurales del régimen y las transformaciones externas del catolicismo.<sup>32</sup>

Sin abundar en el análisis pormenorizado de cada uno de estos procesos, creo que basta con señalar la importancia decisiva que tiene el momento conciliar. Como ocurriera en el caso americano, el Concilio vino a respaldar a quienes protagonizaban la clara ruptura generacional en el catolicismo español de los años sesenta, que posibilitaría el importante papel de la Iglesia española en la transición democrática, apoyando discretamente tanto la militancia de los opositores al franquismo, como los procesos de reconciliación nacional. La aceptación de los principios doctrinales de libertad religiosa y de la no interferencia directa en la política partidista impedirá patrocinar la iniciativa de un partido «católico» (demócratacristiano). «En cierto sentido, la neutralidad política de la Iglesia española no sólo había aceptado su separación del Estado, sino también que había abandonado sus esfuerzos tradicionales por entrar en la sociedad política a través de la movilización del laicado católico. En definitiva, todo el proceso equivale al reconocimiento del principio

---

<sup>31</sup> DÍAZ, Elías ha estudiado este proceso en un texto ya clásico: *El pensamiento español en la era de Franco. (1939-1975)*. (1983). Tecnos. Madrid.

<sup>32</sup> Casanova se refiere, en primer lugar, a la transformación interna del catolicismo español, en el que aparecen intelectuales católicos laicos de prestigio, que tienden puentes entre las dos Españas, y movimientos religiosos modernos que serán críticos con el régimen franquista. (HOAC, JOC); las transformaciones estructurales del régimen, que llevan a Franco a optar por el tecnocratismo del Opus Dei lo que provocó el distanciamiento progresivo de la Iglesia y de otras élites, que se sintieron desplazadas y adoptaron una postura de oposición semidesleal y semidemocrática al régimen. La represión contra los elementos más críticos de la Iglesia trajo consigo una creciente oposición al régimen no sólo por una parte importante de la misma Iglesia sino de toda la sociedad civil; respecto a las transformaciones externas del catolicismo, se refiere obviamente al Concilio y a la legitimación que el mismo supuso para presionar a la jerarquía eclesial y luchar contra el régimen. La Asamblea Conjunta de sacerdotes y obispos y la elección de Tarancón como presidente de la CEE serán ejemplos del nuevo rumbo eclesial español. Ver CASANOVA, *op. cit.*, pp. 118 ss. Ver, también, el número monográfico sobre el laicismo español de la revista *Temas para el debate* (2001), n. 83, octubre.

voluntario de afiliación religiosa. La Iglesia española ha aceptado el hecho de que ya no es una Iglesia en el sentido weberiano de ser una comunidad de fe obligatoriamente monopolística y con la misma extensión que la nación. La fe católica ha dejado de hecho, como en principio una fe nacional... Al reconocer tanto el hecho como el principio de que la sociedad se organiza de manera plural, la Iglesia se ha convertido en una denominación más al fin y al cabo, que funciona dentro de la sociedad civil».<sup>33</sup>

Quizá, hoy, a medio siglo del Concilio, y tras décadas de hegemonía conservadora en la Iglesia española, este talante de aceptación sincera de la secularización, entendida no como privatización de la fe sino como su adecuada expresión en la esfera pública de la sociedad, está siendo cuestionado. La tentación de querer magnificar el carácter mayoritario del catolicismo español exigiendo un especial reconocimiento que se traduce en una peligrosa interferencia con la esfera política pone en peligro la posibilidad de afirmar una laicidad abierta.

En mi opinión, una interpretación razonable de la Constitución española, como expresión y garantía de la «laicidad abierta» y «positiva» permite levantar las hipotecas de un pasado intolerante y antidemocrático, que todavía sigue mostrando vestigios tanto confesionalistas como laicistas. Afortunadamente, no faltan foros en los que se procura razonar en favor de dicha laicidad y en los que se promueven un cambio, en la buena dirección, tanto de las leyes, como, sobre todo, del imaginario social que las hará plausibles.<sup>34</sup>

### *La crisis de la laicidad republicana*

Si la laicidad, tal como la hemos visto construirse, ha sido una realidad vinculada a los procesos de secularización de las sociedades modernas, es una obviedad reconocer que está siendo sacudida por los mismos cambios y retos que afectan a dichos procesos. La creciente afirmación del pluralismo social que, a su vez, agudiza la lógica de la complejidad de lo real, nos obliga a reformular buena parte de nuestras teorías y análisis, entre ellas las de la secularización de nuestras sociedades y, por tanto, los discursos sobre el significado y alcance de la laicidad republicana que, como sabemos, ha estado históricamente vinculada a un concepto de autonomía excesivamente indivi-

<sup>33</sup> CASANOVA, *op. cit.* p.129.

<sup>34</sup> Remito al lector al texto ya citado de LLAMAZARES, en el que no sólo se busca desactivar las actitudes enemigas de la laicidad abierta, tanto por exceso, como por defecto. El hecho de que los colaboradores de este texto, que recoge el curso de verano celebrado en Cádiz por instituciones tan relevantes como las que promueven su organización y publicación, sean todos ellos de reconocido prestigio y afines al socialismo en el poder hace que merezca ser leído con especial atención por quienes participan de otros imaginarios, como es el caso de gran parte de la jerarquía de la Iglesia católica.

dualista y a un Estado-nación excesivamente centralista y uniformizador. La forma en que religiones, ideologías y humanismos del más diferente signo están abordando las cuestiones relacionadas con el sentido de la vida humana en sociedad, ha puesto en crisis el sentido emancipatorio de la razón, de la ciencia, del progreso y de los grandes relatos ilustrados, de los que, en buena medida, el Estado moderno, tal como lo ha entendido el discurso laico y republicano francés, por ejemplo, había tomado a su cargo. El cuestionamiento de la vocación emancipadora y educadora del Estado, desde ideologías hoy hegemónicas, como el Neoconservadurismo, lleva a hablar de la muerte metafísica de la república y, por tanto, a cuestionar el ideal laico que la ha inspirado. Cada vez más, el Estado republicano se ve supeditado a la lógica liberal de la sociedad civil, conforme a la cual los individuos se resisten a ser socializados como ciudadanos laicos.

Es verdad que ninguna de estas crisis es tan original que no haya tenido ya manifestaciones explícitas desde el primer contexto revolucionario y republicano moderno, como lo hemos podido comprobar al analizar los diferentes procesos francés americano y español, pero, hoy, alcanzan un grado de plausibilidad social que las convierte en especialmente relevantes y que nos obliga a tematizar nuestras propias convicciones y actitudes al respecto.

La laicidad afronta, hoy, una situación paradójica, que, por un lado, ya no se define, al menos de forma hegemónica, como una afirmación polémica de la propia identidad frente a enemigos beligerantes como el catolicismo ultramontano o el fundamentalismo religioso, sino por el papel que debe cumplir la laicidad republicana en sociedades seculares y plurales, cuyo principal problema es la anemia ética que aqueja a sus sistemas democráticos. No se trata tanto de defender la democracia y sus valores de enemigos que los cuestionan frontalmente, sino de revitalizarla en sus elementos constitutivos en un clima de indiferencia y de relativismo moral preocupantes. Porque, paradójicamente, es este mismo clima el que está provocando de nuevo rebrotes de fundamentalismos y de dogmatismos que se formulan en clave identitaria y que se proyectan con políticas del mismo talante identitario.

El francés Gauchet<sup>35</sup> ha sido uno de los autores que ha interpretado con originalidad y lucidez la forma en que el laicismo republicano habría llegado al límite de sus contradicciones internas. Con el advenimiento de la era de las identidades, hemos entrado en un proceso de liquidación, al menos parcial, del proyecto identitario emancipador republicano, que exigía para la realización individual desprenderse del estigma de los particularismos generadores de dependencia y explotación y alcanzar una mayoría de edad sólo garantizada mediante la participación como ciudadano en la vida pú-

---

<sup>35</sup> GAUCHET, M., *La religión en democracia: el camino del laicismo* (2003). El Cobre Ediciones y Ed. Complutense. Madrid.

blica. En adelante, importa mucho más cultivar la identidad como expresión de una diferencia y de una forma particular de ser valiosa por sí misma y de relacionarse que no se pueden compartir con los demás, sino solamente con aquellos que uno quiere, porque esto es precisamente lo que da «identidad». La esfera pública tiende a ser más una pantalla amplificadora de las identidades originales e irreductibles y pierde su capacidad socializadora y emancipadora de los individuos. Lo que es relevante es garantizar a los individuos sus derechos privados, entre los que se encuentran amalgamados los derechos fundamentales y los nacidos de la sociedad de mercado. El sagrado social tiene patente civil y privada, mientras que el Estado y la esfera pública se reducen a un papel instrumental, importante mientras sea imprescindible para garantizar el imperativo de la coexistencia en un mundo cada vez más plural y diverso. «Entramos en el terreno de una historia aún sin escribir, la historia del ingreso de las teorías del derecho natural en la realidad de nuestras sociedades... Como si el estado natural y el estado social de los filósofos del contrato —el estado original de independencia de los individuos y el estado de unión contractual— se hubiesen convertido mutua y simultáneamente en estados de hecho».<sup>36</sup>

En esta nueva fase, las creencias se convierten en identidades, dice Gauchet, pero las identidades ya no se vivirán a costa del pluralismo, ya que éste se ha instalado también en la cabeza del creyente, lo que le lleva a relativizar íntimamente sus creencias. Las tradiciones valen en tanto sirven para alimentar la propia creencia y para constituir la singular identidad de cada uno. Pero la secularización de las creencias es expresión de que el immanentismo que impone la subjetividad del creyente a la objetividad de la tradición le lleva, por un lado, a un consentimiento tácito de que la comunidad de cada uno es sólo una entre otras y, por otro, a desterrar la posibilidad de proselitismo ya que se reconoce una legítima pluralidad de comunidades. Hoy, lo que es relevante es la demanda subjetiva de sentido más que la oferta objetiva de ortodoxia, por lo que las Iglesias no acaban de encontrar su lugar y se sienten menospreciadas.

La laicidad se enfrenta hoy a un nuevo escenario que ya no es el de la oposición a una Iglesia que negaba el ideal emancipador moderno, pero que tampoco es el del Estado republicano emancipador, que había tomado a su cargo la socialización de los individuos en el proyecto de la república laica. Para esta nueva fase no sirven ya las fórmulas nacidas de los procesos revolucionarios. Ni el laicismo francés que adjudica al Estado la vocación magisterial y normativa, ni el laicismo americano que traslada a la esfera pública la religión civil, que es expresión de un cristianismo sociológico

---

<sup>36</sup> GAUCHET, *op. cit.* pp. 93 -95.

convertido en común denominador de la sociedad americana, tal como sigue reivindicando Huntington, son fórmulas que puedan reflejar el actual momento de secularización de nuestras sociedades.

Ante la novedad de nuestro tiempo, no podemos aplicar los modelos periclitados del pasado para articular adecuadamente las relaciones entre religión y sociedad y, más en concreto, entre Iglesias y poder político. Ni la idea de cristiandad, sustentada en la confusión entre religión y sociedad y con una necesaria vocación totalitaria de lo religioso y de sus expresiones; ni la idea agustiniana de las dos ciudades, que, aunque se haya planteado con gran originalidad en San Agustín, al final, ha derivado también tanto hacia la confusión como hacia la radical oposición entre Iglesia y poder político; ni la síntesis concordataria que se ha traducido en una lucha por compartir el poder y que sigue generando colusión entre lo espiritual y lo temporal y confusión entre lo absoluto y lo relativo; ni ninguna de las otras fórmulas que han tenido que ver con la negación de la autonomía y la libertad del sujeto humano concreto son, hoy, una respuesta adecuadamente laica.<sup>37</sup>

Hoy, profundizando en las líneas abiertas por el Vaticano II, y asumiendo coherentemente la constitutiva y creciente pluralidad de nuestras sociedades, se trata de repensar las relaciones entre lo espiritual y lo temporal desde una lógica diferente a las de la confusión, la disyunción o la conjunción entre dos mundos representados con sus respectivos poderes, pues todas ellas han primado la dimensión jurídico política de la relación y han acabado negando la perspectiva escatológica adoptada por el Concilio o la perspectiva de la búsqueda axiológica propia del ideal laico moderno. La laicidad sigue teniendo delante el doble reto que la dio identidad en los inicios de la modernidad, aunque ahora la forma de afrontarlo no deba ser ya polémica, sino dialógica. Por un lado, debe perseguir una mayoría de edad responsable para cada ser humano frente a poderes e ideologías liberticidas y, por otro, debe garantizar la libertad y la igualdad, en un clima de verdadero pluralismo, para que cada ser humano pueda dar sentido a su vida como mejor le parezca, utilizando su autonomía para recorrer el ineludible camino del desarraigo y arraigo democráticos. Nadie puede ya pretender imponer el sentido de su vida a nadie, en una sociedad pluralista y secular, en la que se reconoce a todos la capacidad para buscarlo y encontrarlo, aunque sea a través del error. No olvidemos que lo contrario a la verdad humana no es el error sino la violencia. Ni el Estado con su laicismo de combate, ni la Iglesia con su ortodoxia salvadora, están legitimados para intervenir en los procesos de socialización de los individuos.<sup>38</sup>

<sup>37</sup> Ver BARLOW, M., «Eglise et société», en *Dieu est laïc?*, *op. cit.* pp. 201 ss.

<sup>38</sup> Ver VALADIER, P., «Morale pour temps de nihilisme», en GESCHÉ, A./SCOLES, P. (dir.). *Et si Dieu n'existait pas?* (2001). Du Cerf/Univ. Catholique de Louvain, pp. 95-109.

Si el objetivo de la laicidad es reconocer la dignidad de la conciencia moral de la persona humana y garantizar el ejercicio de su libertad, el reto para creyentes y no creyentes, para Estados e Iglesias, no será ya el imponer a los demás lo que la propia lógica religiosa o axiológica le exige a uno mismo, por muy convencido que se esté de que es la más valiosa y humanizadora. El reto será saber ofrecer lo mejor que cada uno tenga para que quien quiera pueda servirse de ello y enriquecerse. Pero para actuar así, ni el Estado puede mantener como un monopolio la pretensión emancipadora de convertir al individuo en el santo laico de la ciudadanía rousseauniana, ni la Iglesia puede mantener su pretensión de ser una sociedad perfecta que tiene la exclusiva de ser la *Mater et Magistra* de la humanidad. Ya no vale la estrategia de la hipótesis y de la tesis de tiempos pasados.

Quienes de verdad se quieran laicos, creyentes o no, deben renunciar, como dice Poulat, a ver en la laicidad un credo dogmático establecido o a considerarla un trofeo o una herencia disputada, y deben atreverse, como dice P. Ricoeur,<sup>39</sup> a pasar de la laicidad de «abstención» a la laicidad de «confrontación» constitutiva de las sociedades modernas, que son deliberativas y en las que nada que sea importante para el sentido de la vida de los seres humanos debe ser sustraído al debate y menos aún, debe ser impuesto autoritariamente. Comparto la convicción de Poulat: «La laicidad pública no es “*todo al César y nada a Dios*”, sino todo a la conciencia y a la libertad de los hombres llamados a vivir juntos, a pesar de todo lo que les separa, opone y divide».<sup>40</sup>

### *Algunos interrogantes*

Si la laicidad es, como hemos venido diciendo hasta ahora, por un lado, una expresión singular de los procesos de secularización de las sociedades modernas que se ha traducido en una forma concreta de entender y de organizar las relaciones entre la religión y la sociedad o de las Iglesia y los Estados, y, por otro, como acabamos de decir, es un «espacio de libertad pública, abierta a todos y cada uno, cualesquiera que sean sus convicciones y creencias», que nos obliga a pasar del «paradigma de los poderes» al «paradigma de las libertades públicas», el reto principal que nos plantea es el del sentido último de la secularización, de un lado, o el de los límites en el ejercicio de las libertades públicas, del otro.

Casi todos los autores especialistas en el tema plantean de una forma u otra la preocupación por el devenir de un proceso de secularización que puede acabar negando cualquier vestigio de «sagrado social» o de «coto

---

<sup>39</sup> RICOEUR, P., *Crítica y convicción. Entrevista con F. Azouvi y Marc Launay*. (2003). Síntesis. Madrid.

<sup>40</sup> POULAT, *op. cit.* p. 16.

vedado», sin los que es imposible garantizar una vida humana cargada de sentido.<sup>41</sup> La emancipación de la conciencia de cualquier tipo de control nos obliga a plantearnos si al final de un recorrido tan largo no nos volvemos a reencontrar con la presencia de lo «intolerable». Hemos hecho el camino de la verdad a la tolerancia, de la tolerancia a la libertad y, de nuevo, de la libertad a lo intolerable, simbolizado, como dice Poulat,<sup>42</sup> en el crimen contra la humanidad y en su apología. Ya no podemos repetir las estrategias intransigentes del clericalismo y del laicismo, pero estamos obligados a afirmar una cultura de la libertad que no puede aprobar todo lo que se hace en nombre de la misma libertad. La sociedad laica está dinamizada por unas energías que son más fáciles de desencadenar que de controlar, pero que es imprescindible saber encauzar.

La cuestión está, pues, en alcanzar no sólo el imprescindible consenso sobre los recursos axiológicos que toda sociedad necesita para garantizar la laicidad, es decir, el consenso sobre el «umbral» de secularización, que no deberíamos traspasar si queremos que nuestras sociedades no se condenen al nihilismo, sino que también hay que ponerse de acuerdo en lo que hay que priorizar y, sobre todo, lo que hay que calificar como intolerable, para dicho objetivo. Tanto el Estado, como las Iglesias, se deben replantear sus estrategias a la luz de estos objetivos. El Estado, obligado en nombre del individualismo de los derechos a no inmiscuirse en la vida de las conciencias, ¿está obligado en nombre de ese mismo derecho a intervenir y controlar la vida de las Iglesias o asociaciones constituidas en nombre del derecho a la libertad religiosa, cuando éstas ejercen prácticas liberticidas y antidemocráticas (caso de las sectas, o de los abusos sexuales en la Iglesia católica?). ¿Qué hacer, cuando una aceptación generosa de la libertad religiosa acaba traducándose en las asociaciones e Iglesias que la ejercen en un desprecio profundo de dicha libertad? El Estado no puede ya mantener su proyecto englobante y emancipador de socializar a los individuos en la laicidad republicana, pero tiene la obligación de controlar el ejercicio de la libertad religiosa y de las libertades públicas para que no se instrumentalicen de forma perversa y no se generen conductas delictivas susceptibles de ser penalizadas conforme a criterios democráticos.

En el caso de las Iglesias, titulares de un derecho a la libertad religiosa, ¿la laicidad les exige que renuncien a convertirse en últimas definidoras de la forma en que deben ejercer dicho derecho, como ha ocurrido históricamente con el reconocimiento del derecho de asociaciones propio de

---

<sup>41</sup> Ver VALADIER, P., *L'Anarchie des valeurs*. (1997) Albin Michel. Paris; *La Iglesia en proceso. Catolicismo y sociedad moderna*. (1990) Sal Terrae. Santander. VELASCO, D., *Pensamiento político contemporáneo*. (2001). Universidad de Deusto. Bilbao, pp. 76 ss.

<sup>42</sup> POULAT, E., *Notre laïcité publique*, op. cit, cap. X, pp. 281 ss.

los contextos concordatarios, que respeta su lógica organizativa interna, aunque ésta no sea democrática? En mi opinión, las Iglesias deben asumir como horizonte hermenéutico de su ejercicio de los derechos públicos el de los Derechos fundamentales, tal como la lógica democrática los ha interpretado, y, más en concreto, en consonancia con el concepto de libertad republicana: libertad como no dominación. En mi opinión, la laicidad bien entendida no puede confundirse con la «neutralidad» del Estado, tal como la ha entendido el liberalismo convencional, es decir, como no interferencia del Estado en el ámbito privado y como privatización de cualquier tradición particular, religiosa o ideológica. Si el Estado quiere evitar caer en el doble defecto del paternalismo que invade la vida privada o de la irresponsabilidad que consiente lo intolerable, tanto en ámbito público como en el privado, deberá interferir siempre que se den situaciones de dominación, ya que ésta no es legítima en ningún caso. La dominación arbitraria que niega la libertad, aunque sea en nombre de la libertad religiosa o ideológica, debe ser perseguida por un Estado que debe garantizar el ejercicio de los derechos fundamentales. Pero la laicidad no debería vincularse ya con la privatización de la religión y mucho menos con su marginación, siempre que la religión cumpla con las exigencias de la no dominación. La razón es sencilla: necesitamos de todas las fuentes de recursos morales para construir sociedades más libres e iguales.<sup>43</sup> Soy consciente de que esto es problemático en casos como el de la Iglesia católica, ya que su particular concepción jusnaturalista, premoderna y sacralizada, de los derechos humanos no parece adecuarse a las exigencias democráticas de la laicidad moderna. Paradójicamente, la Iglesia acostumbrada a ser la garante de la moralidad se ve sometida a un tribunal secular que juzga la moralidad de sus prácticas y que puede llegar a penalizarlas cuando no se ajusten al código de los derechos democráticos. Pero es lo que hace que la Iglesia pueda convertirse en un lugar de humanización, al pasar el test de la libertad como no dominación.<sup>44</sup>

Concluyo estas páginas citando, de nuevo, a uno de los autores que mejor ha reflexionado sobre la laicidad, E. Poulat, quien dice así: «Nuestra laicidad pública aparece así como el resultado de una sabiduría política y

---

<sup>43</sup> Ver AGUIAR, F., «El velo y el crucifijo. Liberalismo, republicanism y neutralidad del Estado». *Claves de Razón Práctica*. (2003), n. 144. Julio-septiembre, pp. 36-43 ss.; HABERMAS, J., «De la tolerancia religiosa a los derechos culturales». *Claves de Razón Práctica* (2003). N. 129, enero-febrero, pp. 4 ss.

<sup>44</sup> La autonomía de las Iglesias, reconocidas como titulares del derecho a la libertad religiosa, plantea numerosos interrogantes tanto por lo que se refiere a sus límites (derechos fundamentales y derecho público de los Estados) como a la justificación de los mismos. Para una aproximación a la cuestión, véase ROCA, María J., *Derechos fundamentales y autonomía de las Iglesias* (2005). Dykinson. Madrid.

de un sutil equilibrio que no obliga a nadie a sacrificar sus principios, pero que propone a todos un nuevo arte de vivir juntos».<sup>45</sup>

## B. La laicidad y la construcción de una sociedad humana más justa y solidaria

*Pensar la laicidad en un contexto «polémico». ¿Cómo superar dicho contexto?*

Pensar sobre la laicidad en un contexto polémico, como el que últimamente hemos estado viviendo y que, previsiblemente, se hará cada vez más conflictivo, nos exige un esfuerzo especial por realizar dos tareas que siguen siendo imprescindibles a la hora de analizar la realidad y, sobre todo, de hacernos cargo de ella: clarificar conceptos y valorar críticamente creencias. Creo que en este tema hay demasiados prejuicios, confusiones e intereses que alimentan tanto la confusión conceptual como la necesaria capacidad autocrítica. Obviamente, también yo seguiré reflejando excesivos prejuicios en mi reflexión. Quizá el primer prejuicio sea que espero que una laicidad, adecuadamente entendida, sea, hoy, en nuestras sociedades seculares y plurales, una forma idónea de «recrear sentido, fortalecer la esperanza y transmitir sabiduría».

En mi opinión, «atreverse a pensar» para «atreverse a creer», asumiendo el reto de las proclamas kantiana y nietzscheana, es decir, «laicamente», es más que un método opcional. Es un cambio de mentalidad que supone aceptar que el marco laico es el único que puede servir para todos, creyentes o no. El cambio de la catolicidad a la laicidad, no es un simple cambio de régimen, sino que supone una experiencia social y cultural inéditas, como es la de aceptar que una sociedad pluralista (pluralidad de sistemas de convicciones y de referencias) funciona conforme a una lógica democrática y secular y decide, por acuerdo, reservar un lugar a la religión, lo mismo que decide reservar un lugar a la familia o al extranjero.

En sociedades seculares y plurales, en las que, por tanto, la secularización de la vida, adecuadamente entendida, es un logro irreversible, no veo otra forma menos inadecuada de posibilitar una vida social razonablemente libre y justa que con la laicidad. Obviamente, cuando hablo de secularización bien entendida, no me estoy refiriendo a la conocida como «teoría de la secularización», en el sentido fuerte del término: la que reconoce no sólo la diferenciación de ámbitos de lo real, sino que, además, postula como una exigencia ineludible la progresiva desaparición de la religión de la vida social y la privatización de la misma. Como ya he explicado en el apartado an-

<sup>45</sup> POULAT, E., «Notre laïcité publique». *Op. cit.* p. 13.

terior sobre «la construcción histórico-ideológica de la laicidad», esta teoría no sólo ha quedado obsoleta, sino que ha estado viciada por graves déficits de comprensión de la realidad social, religiosa y sociopolítica. La laicidad, expresión y fruto de una adecuada secularización, nada debe tener que ver, en mi opinión, con la privatización o con la exclusión de la religión de la vida pública. El que la experiencia de laicidad a la francesa haya sido, en numerosas ocasiones, aunque no en la mayor parte de la historia de Francia, la de un laicismo agresivo y militante, y el que haya servido de modelo para afirmar otros procesos laicistas, no debe llevarnos a sacar conclusiones erróneas.<sup>46</sup>

Conscientes, pues de que para entender bien nuestros debates conviene tener presentes los procesos de secularización y las formas de laicidad que hemos tenido a lo largo de la historia, me voy a centrar, ahora, en la forma en que hoy deberíamos plantear la laicidad si queremos construir sociedades cabalmente democráticas y, si, además, queremos hacerlo desde una iglesia que sabe renunciar a las graves hipotecas del clericalismo.

### *La crisis de la laicidad y la actual crisis de la democracia liberal*

Analistas sociales de diferente ideología, como Offe, Habermas o Gauchet, subrayan que estamos asistiendo a una crisis profunda de la democracia liberal que se refleja en un vaciamiento de sentido global. La falta de recursos morales para responder a los retos que amenazan a las sociedades modernas y que tienen que ver con su incapacidad para resolver adecuadamente los problemas de cohesión, de bien común y de ejercicio democrático del poder, ha sido una constante a lo largo de la historia (dialéctica entre la sociedad de hecho, la de derecho y el imaginario social que permite seguir el horizonte normativo), especialmente debido al individualismo posesivo. La búsqueda de soluciones a estos problemas, que básicamente se ha realizado históricamente conforme al «paradigma de la distribución», ha quedado cuestionada por lo que hoy viene denominándose «paradigma del reconocimiento». La radicalización del pluralismo y la creciente conciencia de que la diferencia debe ser reconocida como un valor original del ser humano superior al de la igualdad (que para muchos se identifica con la homogeneización uniformizadora), como ocurre con los multiculturalistas, los comunitaristas y otras corrientes de pensamiento desigualitarias, ha traído de la mano una búsqueda de soluciones a los problemas sociales en clave identitaria y particularista.

La crisis de la laicidad republicana tiene que ver, en gran medida, como ya hemos visto, con este cambio de paradigma y la laicidad se enfrenta a nuevos

---

<sup>46</sup> Las ambigüedades y perversiones de la laicidad han sido obvias. Jules Ferry fue, a la vez, promotor de la laicidad y de colonización. La laicidad estará vinculada a los intereses particularistas del Estado-nación.

retos que tienen que ver con los del paradigma del reconocimiento, con las políticas identitarias que de él se derivan y con numerosos particularismos que afloran con fuerza y que buscan resacralizar parcelas de la realidad seculares.

El *Informe de la Comisión Stasi* es reiterativo en subrayar la amenaza que supone para el laicismo (entendido como convivencia en libertad e igualdad) el resurgir de los comunitarismos y la mitificación de la diferencia (por su carácter reivindicativo y ostentoso que genera presión, provocación, propaganda y proselitismo, y que degenera en racismo, xenofobia, etc.) debido a una conjunción del aumento de la inmigración y su situación de exclusión y de las políticas de los países europeos que, durante algún tiempo, han primado las políticas multiculturalistas (de lógica comunitarista). El caso de Holanda es paradigmático.<sup>47</sup>

El pluralismo cultural y el multiculturalismo, asociado, hoy, a la inmigración, agudiza el carácter conflictivo de la diferencia y hace más difíciles la cohesión e integración sociales que son imprescindibles en toda sociedad. Esta situación plantea numerosos problemas: ¿cómo conciliar el respeto a la diversidad con la integración social; ¿cómo afirmar el reconocimiento de las opciones particulares y los valores comunes?; ¿cómo superar los particularismos?

¿Cuáles son los límites que debe tener la tolerancia (¿asociada a los límites de la secularización?). ¿Consenso sobre lo intolerable? Parece ser que el criterio debería ser el de libertad como no-dominación, condición de posibilidad de los demás derechos y libertades. (Ladrière y Pettit). La libertad como no dominación exigirá, como veremos, el marco de la laicidad para hacerse plausible, pero, como hemos dicho antes, el ideal de libertad como no dominación está posibilitando la laicidad.<sup>48</sup>

### *La laicidad como posibilitadora de una convivencia democrática con «los otros»*

Las democracias modernas basan sus acuerdos axiológicos en leyes y discursos legitimadores basados en el consenso razonable y no en los acuerdos confesionales.

Creo no tergiversar la historia si digo que la libertad ha sido, y sigue siendo, la razón más genuina de la lucha de las sociedades laicas por liberarse de una situación de dominio y de opresión que, en gran medida, se legitimaba,

<sup>47</sup> El informe está escrito, como sabemos, en un clima de grave preocupación por este auge de los particularismos de carácter identitario. Habla de un «repliegue comunitario más sufrido que deseado» (3.3.2.3) y afirma que se ha dado un salto peligroso: «desde el derecho a la diferencia se ha pasado al deber de pertenencia» (4.1.2.2); Ver pp. 3, 20-21, 28, 33-34.

<sup>48</sup> La libertad como no dominación es previa asimismo a la neutralidad y es la que posibilita una neutralidad que no sea ni paternalista (que invade la vida privada), ni consentidora de la dominación en la vida privada, lo que negaría la libertad.

y se sigue legitimando, en nombre de la religión.<sup>49</sup> El derecho a la libertad de conciencia, exigido frente a poderes seculares y religiosos simbióticamente unidos, fue el punto de partida y sigue siendo un umbral irrenunciable del ser humano moderno. La laicidad ha tenido, desde sus orígenes, una vocación clara de posibilitar en la conflictiva dinámica del pluralismo social la difícil articulación de la libertad de conciencia y de religión con la neutralidad del poder político en cuestiones religiosas y con la separación del Estado y las Iglesias. No siempre lo ha logrado, pero, desde que las guerras de religión y el pluralismo social rompieron de forma irreversible el dosel sagrado de la unidad religiosa, la única fórmula razonable para organizar la convivencia social ha sido la de un poder político no confesional que utilizando la laicidad, como un «proceso de ajuste» jurídico político,<sup>50</sup> ha garantizado los derechos y libertades de individuos y grupos humanos.

El derecho a la libertad de conciencia, condición de posibilidad del derecho a la libertad religiosa, va a ser uno de los objetivos de la sociedad laica frente a los posicionamientos dogmáticos de poderes e Iglesias, que, en nombre de una pretendida Verdad absoluta, impedian el ejercicio de dicha libertad. No olvidemos que la objeción de conciencia es un invento civil, no eclesiástico.

Es verdad que el derecho a la libertad no se ha entendido de forma adecuada, cuando se ha mantenido la posición de Constant (oposición entre la libertad de los antiguos y la de los modernos) o se ha defendido, como Berlin, un concepto de libertad «negativa» (no interferencia) o, incluso, «positiva» (como autorrealización) y se ha rechazado toda coacción legal por entenderla como heterónoma. En mi opinión, el concepto republicano de libertad, entendida como no-dominación, es el que permite comprender que el derecho a la libertad del individuo necesita para ser garantizado del poder de un Estado que esté legítimamente capacitado para protegerlo, incluso a través de la coacción.<sup>51</sup> Así, el derecho a la libertad

---

<sup>49</sup> Poulat dice que «todo himno a la libertad convoca a acudir un yugo de desigualdad y de autoridad. Lo que yo haría a favor de mi libertad —de pensar o de enseñar—, cómo lo ejercería, presupone su reconocimiento y, más en concreto, que su ejercicio no sea inhibido o prohibido por una voluntad exterior a ella. Por tanto, dos estrategias son pensables: una guerra ideológica entre concepciones incompatibles o la negociación de un *modus vivendi*». POULAT, E., *Notre laïcité publique. «La France est une République laïque»*. (2003). Berg International Éditeurs, Paris, p. 196.

<sup>50</sup> Véase RANDAXHE, Fabien, «La religión en la sociedad estadounidense: un asunto de derecho», en *Revista Internacional de filosofía política*, n. 24, diciembre 2004, Madrid, pp. 77-94.

<sup>51</sup> Hay quienes entienden que la Comisión Stasi no se ha planteado como lo más prioritario el ideal de convivencia en libertad, conforme a la tradición del republicanismo, y que se ha centrado más en un concepto de neutralidad liberal a la hora de prohibir algunos símbolos religiosos que en el concepto republicano de «neutralidad no dominada», que «es producto final del ejercicio de la libertad, lejos de todo relativismo moral o cultural y que marca con claridad la frontera entre culturas legítimas e ilegítimas desde el punto de vista republicano, y otro tanto

de conciencia ha sido garantizado gracias al poder de un Estado capaz de imponer su coacción a quienes impedían el ejercicio de dicha libertad, incluidas Iglesias y grupos religiosos. Podríamos decir que el derecho a la libertad, comenzando por la libertad religiosa, ha sido fruto de una legitimación no religiosa del poder. La laicidad del poder ha posibilitado la libertad al crear un espacio público en el que ha sido posible el ejercicio plural de la misma.

La verdadera legitimación del Estado, en una sociedad plural, no puede venir de ninguna referencia que no sea universalizable, como ocurre con la legitimación de origen religioso, sino que tiene que venir de la voluntad democrática o de la soberanía popular y tiene que ser laica. Por eso, de las muchas definiciones que se han dado de la laicidad (cuya etimología nos remite al «laos»), me parece especialmente pertinente la que la identifica con una forma de garantizar la convivencia democrática,<sup>52</sup> es decir, los derechos y libertades de los ciudadanos, desde un poder legitimado en la soberanía popular (en el sentido de las mayorías razonables). Coincido con Blancarte, cuando afirma que si tratamos<sup>53</sup> de identificar los elementos centrales de la laicidad, sabiendo distinguir la historia del concepto de las diversas trayectorias sociales y políticas que han conducido al establecimiento de regímenes laicos, «habría que partir entonces de una constatación, que trataremos de explicar y comprobar a lo largo de este texto: la laicidad no tiene por qué ser identificada de manera exclusiva, ni con la separación entre el Estado y las Iglesias, ni con la forma republicana de gobierno, ni con algunas formas de tolerancia religiosa, ni con el respeto a los derechos humanos, ni con la neutralidad del Estado en materia de valores. Pero si la laicidad no es ninguna de estas cosas, aunque esté emparentada de alguna manera con ellas, entonces ¿cómo podemos definirla? La clave, desde mi punto de vista, se encuentra en los procesos y formas de legitimidad política. De allí se derivan otras

---

ocurre con la distinción entre lo privado y lo público». El informe Stasi debería haber subrayado sobre todo la forma de activar todos los mecanismos institucionales que impidan la dominación, como las cuestiones socioeconómicas y otras, y teniendo muy presentes los ámbitos privados de dominación). Ver AGUIAR, F., «El velo y el crucifijo. Liberalismo, republicanism y neutralidad del Estado». *Claves de razón práctica*. N. 144, 2004, pp. 36-43. Sin embargo, yo creo que hay un núcleo de humanismo laico que puede identificarse con el ideario republicano (ver apartado sobre «laicidad y búsqueda de la verdad y del bien», pp. 5 ss.).

<sup>52</sup> Dice GEFFRÉ, C., citando la feliz fórmula de DEBRAY, R., que define la laicidad necesaria como el tránsito de una laicidad de incompetencia a una laicidad de inteligencia, que «sería deseable superar un concepto puramente jurídico de laicidad y comprenderla como un cierto *vivir juntos* de los ciudadanos. Esto es una exigencia tanto para el Estado como para la religión que predomina en un país dado». GEFFRÉ, C., «El futuro de la religión entre el fundamentalismo y la modernidad», en *Iglesia Viva* n. 222 (2005), p. 108.

<sup>53</sup> BLANCARTE, Roberto. «Definir la laicidad (desde una perspectiva mexicana)», en *RIFP/24*(2004), pp. 15-27.

consecuencias, en el contexto de las transformaciones sociales y mentales, particularmente en materia de creencias, en el mundo moderno».<sup>54</sup>

El mismo autor recoge la definición de laicidad dada en otro texto suyo, como «un régimen social de convivencia, cuyas instituciones políticas están legitimadas principalmente por la soberanía popular y (ya) no por elementos religiosos». Esta definición, centrada en la idea de transición entre una legitimidad otorgada por lo sagrado a una forma de autoridad proveniente del pueblo, nos permite entender que la laicidad, como *la democracia, es un proceso, más que una forma fija o acabada en forma definitiva... ya que subsisten formas de sacralización del poder, aún bajo esquemas no estrictamente religiosos*.<sup>55</sup>

Definir la laicidad como un proceso de transición de formas de legitimidad sagradas o formas democráticas basadas en la voluntad popular nos permite también comprender que ésta (*la laicidad*) *no es estrictamente lo mismo que la separación Estado-Iglesias*. De hecho, existen países que no son formalmente laicos, como los países nórdicos, Dinamarca y Noruega, pero que lo son en la medida en que sus formas de legitimación política son esencialmente democráticas y adoptan políticas públicas ajenas a la moral de la propia Iglesia oficial. En Francia, hasta 1905, pasó igual. Por otro lado, también existen países formalmente laicos, pero que están condicionados al apoyo político proveniente de las Iglesias mayoritarias.

También es un error equiparar el estado laico a la República, como ocurrió en Francia. *Independientemente del régimen legal que tienen algunos países, sus Estados, es decir, el conjunto de instituciones por las que se gobiernan, dependen en cierta medida, mayor o menor, de la legitimidad proveniente de las instituciones religiosas*. De ahí, la diferencia entre países protestantes (más laicos), ortodoxos (menos laicos) o católicos (problemático). El estado es más o menos laico, según el grado de independencia y el requerimiento de la legitimidad proveniente de la institución eclesial.<sup>56</sup> Entender la laicidad como una cuestión de legitimidad democrática del poder, o, mejor aún, como un proceso de legitimación siempre desacralizador del mismo, nos lleva a ver en la laicidad no sólo una garantía para la democracia, sino una condición de posibilidad de los derechos y libertades democráticos. Allá donde se pretenda construir una sociedad desde legitimidades particularistas y premodernas, como es el caso de los fundamentalismos religiosos o de los nacionalismos etnoculturales, se está atentando contra la laicidad y contra la democracia. Mi referencia a Magris al comienzo de este texto tiene este sentido. Cuando una Iglesia pretende legitimar o deslegitimar un poder político porque no se ade-

---

<sup>54</sup> *Ibidem*, p. 16.

<sup>55</sup> *Ibidem*,

<sup>56</sup> *Ibidem*, pp. 17-18.

cua a su credo religioso o moral, está amenazando la laicidad necesaria para construir una sociedad democrática.

Para poder plantear adecuadamente las relaciones entre lo religioso institucionalizado y la sociedad civil y el poder político, hay que aceptar primero que el nivel de universalización razonable, que permite el acuerdo entre opiniones e intereses diferentes, aunque sea de forma inadecuada, es, hoy, el político y no el religioso. Sólo la comunidad política goza de la primacía legal y legítima sobre las demás formas de comunidad humana. Pretender lo contrario es no asumir el pluralismo de nuestras sociedades y volver a situaciones polémicas no deseables del pasado.

### *Laicidad y búsqueda de la verdad y del bien*

Frente a aquellas posiciones que identifican la laicidad con el relativismo epistemológico y moral o con la perversión libertina del ser humano,<sup>57</sup> creo que es de justicia reconocer que la laicidad ha tenido, desde sus orígenes, una vocación humanista que, aunque cargada de ambigüedades, es imprescindible valorar.<sup>58</sup> A pesar de la animadversión religioso-eclesiástica hacia la cultura laica y a sus creaciones de carácter educativo, el ideal humanista laico ha sido, en buena medida, una herencia del cristianismo que, por su talante anticlerical, la Iglesia ha sido incapaz de reconocer. B. Descouleurs ha analizado el caso francés y, refiriéndose al ideario laico para la escuela republicana,

<sup>57</sup> Para conocer las críticas actuales al laicismo, véase GARCÍA SANTESMASES, A., «La “mala prensa” del laicismo», en *Revista Internacional de filosofía política*. N. 24. 2004. pp. 24-96. Haciendo un paralelismo con lo que está ocurriendo en EE.UU., el autor muestra que al laicismo se le achacan los males más contradictorios y extremos, como el relativismo y el totalitarismo. Distingue entre las posiciones maximalistas, representadas por Rouco, Fernando Sebastián y el padre Camino, y las moderadas, representada por Patino. Concluye el autor que «la mala prensa del laicismo viene por su identificación con experiencias que le son ajenas. El laicismo, como he intentado mostrar al hablar de la experiencia francesa, no tiene nada que ver ni con el marxismo-leninismo ni con el relativismo postmoderno. El laicismo parte de un republicanismo exigente y de un concepto fuerte de ciudadanía y remite a una tradición que desgraciadamente fue derrotada en España, pero que puede ser recuperada si sabemos defender sus principios con una mínima claridad. Para recuperar esa tradición es imprescindible conectarla con el debate sobre la identidad europea. Si se me permite la expresión literaria, esta estrategia de respuesta al combate contra el laicismo, sólo tiene viabilidad si a la recuperación de la memoria histórica de la Segunda República incorporamos el legado de los liberales españoles, de esos liberales vencidos y derrotados, a menudo exiliados, de los no por casualidad llamados “afrancesados”». (p. 43).

<sup>58</sup> El *Informe de la Comisión Stasi* afirma que el laicismo, cuando ha sido capaz de superar los excesos históricos propios del contexto polémico, ha encarnado valores y principios que el informe denomina cardinales y que describe pormenorizadamente: respeto a la diversidad de opciones espirituales y confesiones; la garantía de la libertad de conciencia; exigencia compartida de lograr todos la forma de adecuarse y de adaptarse; vivir juntos y construir un sentido común. Véase pp. 21-22.

concluye: «Trata, por un lado, de reencontrar la inspiración del humanismo laico de acuerdo con la modernidad y desarrollando un sentido del hombre capaz de resistir a la deriva materialista y a las pulsiones de los fanatismos generados por las religiones; por otro lado, de abrirse a las grandes tradiciones de la humanidad haciendo hueco al fenómeno religioso considerado como dimensión antropológica y elemento de respuesta a la cuestión del sentido». Entendiendo la cultura como «la manera de ser hombre en una época y en un espacio geográfico dados», analiza la transición de una «cultura religiosa» a una «cultura laica» y afirma que «la «cuestión del sentido» no está excluida de la cultura escolar: el ideal republicano, el patriotismo, los DD HH, la «moral laica» no sólo están en el programa, sino que están en el corazón del «proyecto educativo», diríamos hoy, de la escuela laica» (p. 55). La «moral laica» buscó su fundamentación y hubo grandes debates entre quienes preferían un fundamento religioso (F. Buisson<sup>59</sup>) y quienes preferían fundamentarla en la sociedad (Durkheim) o en la solidaridad (Journal des Instituteurs, 1903).<sup>60</sup>

En ambos casos, la moral laica, fundada en la conciencia esclarecida por la razón, subraya la dignidad incondicional del hombre que aparece como hilo conductor de todos los programas educativos. Lo nuclear del humanismo laico ha sido su concepción del hombre como un ser autónomo, sometido a la única autoridad de la recta razón, y viviendo los valores de la

---

<sup>59</sup> El autor recoge un largo texto de Buisson, padre de la Liga de la enseñanza, que muestra la deuda que la moral laica tiene con el cristianismo y en el que dice que la reacción de la Iglesia se ha debido precisamente a esa fundamentación religiosa. «¿Por qué se inquieta? Porque ella ha visto que también nosotros pretendíamos actuar en el alma de los niños, e inspirarnos, a nuestra manera, a las más puras tradiciones de la humanidad. Ha adivinado algún parentesco entre la herejía del siglo XVI que puso la Biblia en manos de todos y la del XIX que les traduce el Evangelio, laicizado... Si la moral laica crea este ideal y crea esta fuerza, podemos decir que no tiene nada que envidiar a no importa qué moral religiosa, porque ellas es o la más religiosa de las morales, o la más moral de las religiones. Llamémosla por su verdadero nombre: es la religión del Bien». (BUISSON, F., «Le fond religieux de la moral laïque», conferencia del 12/III/1917, en *Révue Pédagogique*, avril 1917). El creciente conflicto con la Iglesia llevó a la condena de Roma y a la inclusión en el Índice de los manuales de instrucción moral y cívica. En 1923, la reforma de los programas de la escuela primaria conlleva una importante reducción de la enseñanza de la moral y la desaparición de los «deberes» para con Dios. La forma en que se argumenta esta reducción en las Instrucciones es interesante para la historia de laicidad. Se pretendía, remontándose al espíritu de 1887, evitar toda discusión metafísica (sin entrar en las opiniones religiosas). Se busca que los niños adquieran una conciencia crítica que, en primer lugar, les impida pronunciarse ligeramente sobre una cuestión tan importante como la noción de Dios, y, en segundo lugar, hacerle sentir al niño que el primer deber que tiene para con la divinidad es la obediencia a las leyes de Dios, tal como se las revelan su conciencia y su razón. Cuarenta años después, este espíritu tenía mayor vigencia «y nuestros institutores tendrán cuidado en evitar todo lo que pudiera parecer una violación de la neutralidad».

<sup>60</sup> DESCOULEURS, B., «Culture scolaire et recherche de sens», en BARLOW, M. *et alii* *Dieu est-il laïque ?* Desclée de Brouwer. 1999, cap. II, pp. 51-75.

rectitud, la honestidad, la tolerancia y la solidaridad.<sup>61</sup> Esta es una concepción del hombre heredada del judeocristianismo, aunque liberada de toda dependencia respecto de una autoridad sobrenatural.

Es sabido que en la mayoría de las expresiones del humanismo laico, incluidas las ateas, la actitud antirreligiosa ha tenido más que ver con el rechazo de las falsas categorizaciones de lo religioso (que con excesiva frecuencia han presentado el hecho religioso como «antihumano») que con el hecho religioso en cuenta tal. Todavía sigue siendo necesario el analizar dichas categorizaciones para poder entender el significado y alcance del humanismo laico. Lo dicho del humanismo laico vale aún más para el caso del republicanismo su fórmula jurídico-política preferida.<sup>62</sup>

En la medida en que este análisis del humanismo laico se adecua a la realidad, es imprescindible para la Iglesia aprender a distinguir entre lo que ha sido expresión anticlerical y lo que es auténtica afirmación de lo humano que no tiene por qué cerrarse a la dimensión religiosa de la cultura. En el contexto actual, el ideal laico es un aliado de la religión... y no su enemigo. La revisión de la laicidad, abriéndola a la dimensión religiosa de la cultura

<sup>61</sup> En línea con lo dicho está la forma en que, según sigue diciendo Descouleurs, el humanismo laico, tras la guerra mundial, se plantea la necesidad de moralizar la sociedad a través de la moral laica en la enseñanza. «Nada más acabar la guerra mundial, los responsables de la educación constatan que el ideal humanista ha sido traicionado y que los valores morales han sido completamente subvertidos, y en un texto *del Bulletin officielle de l'Éducation nationale* resaltan seis problemas dignos de atención: *la honestidad y la obediencia a la ley* (bajo la ocupación nazi, ha sido necesario desobedecer, mentir y otras cosas que sirven de mal ejemplo a los niños); *ganancia ilícita y propiedad* (dinero fácil e inmorales como causa de desmoralización); *la nación y la patria* (perversión del patriotismo y fidelidades ambiguas); *la guerra y la paz* (atentados y sabotajes que alimentan el espíritu guerrero); *libertad e igualdad* (discriminación y racismo negadores de la igualdad y de la tolerancia); *disciplina libremente consentida* (educación militarista y en la obediencia pasiva e irracional). Ante esta situación, se trata de llevar a los alumnos «a la libre cultura y a la libre crítica, al sentido de la dignidad personal, de la responsabilidad personal, al gusto por actuar y afirmarse, a la vez que con espíritu de equipo, con sentido de la solidaridad, del altruismo y de la entrega». (DESCOULEURS, *op. cit.* pp. 60-62). Los cursos de instrucción moral, sigue diciendo el autor, debían reflexionar sobre estos hechos y crear en los alumnos conciencia crítica. La vinculación de la enseñanza con la experiencia vivida será un objetivo en la posguerra, pero pronto los grandes cambios socioeconómicos y los cambios culturales plantearán una situación de crisis. Por lado, la moral laica será atacada como una moral burguesa, en los años sesenta-setenta, al servicio de la dominación obrera y los enseñantes son ridiculizados como peones del capitalismo (el marxismo y Sartre coinciden en esto). Las exigencias economicistas, por otro lado, tratarán a la escuela humanista de anacrónica e inútil e impondrán un deriva tecnocrática y utilitarista que relega la dimensión de «cultura y civilización» ante el objetivo de la competencia. El resultado es un empobrecimiento antropológico y una caída en el unidimensionalismo del hombre productor-consumidor con las consecuencias nefastas que esto tiene para la democracia.

<sup>62</sup> Ver VELASCO, D., «Republicanismo y cristianismo», en *Estudios de Deusto*, vol. 49/1, enero-junio 2001, pp. 137-170.

y del hombre, es el camino que debe potenciar una Iglesia que no quiera reavivar el talante anticlerical del laicismo. Se trata de favorecer la aproximación laica al hecho religioso, pero no de clericalizarlo imponiendo una visión dogmática y confesional del mismo que el ser humano moderno no va a aceptar. No olvidemos que la laicidad es el espacio de la libertad de conciencia.

### C. Exigencias de la laicidad para el creyente y para la iglesia

Hay lecciones de la historia de la laicidad que, para el creyente y para la Iglesia, hablan de caminos que no hay que volver a recorrer, pensando tanto en sociedades cabalmente democráticas, como en Iglesias que saben renunciar a las hipotecas del clericalismo.

Aceptar la laicidad supone no partir del hecho religioso confesional, sino del hombre, de sus preguntas y respuestas, del sentido de la vida, etc. La iglesia, tan preocupada por el «esplendor de la verdad», debería sacar las consecuencias de la afirmación agustiniana: *Noli foras ire, in interiore homine habitat veritas*, que hay que traducir como «hombre interior» y no como «en el interior del hombre». Es en el ser humano, profundo, honrado, crítico y libre, en donde hay que buscar la verdad.

La Iglesia debe replantearse con libertad la cuestión de la libertad de conciencia y la relación que la libertad humana tiene con respecto a la verdad que ella ofrece como revelada por Dios, algo que, en mi opinión, no ha hecho con suficiente claridad y coherencia y que le impide aceptar la laicidad y lo que ésta conlleva.<sup>63</sup>

Asumir coherentemente el giro antropológico que supone la laicidad, exige, en mi opinión, algo más profundo que aceptar la «autonomía de lo temporal», como es asumir la «autonomía espiritual» del sujeto moderno y de la misma sociedad civil en la que los seres humanos tienen que ejercitar su libertad.<sup>64</sup>

---

<sup>63</sup> Como dice LATHUILLÈRE, P., la oposición de la Iglesia a la Modernidad, intrínsecamente vinculada con la laicidad, se debe más a las consecuencias sociales e institucionales de esta última que a un planteamiento fideísta, ya que la Iglesia siempre ha defendido la vinculación de la fe y la razón. Cree el autor que la Iglesia confunde modernidad y «modernismo», al que atribuye el agnosticismo y el inmanentismo, y que este diagnóstico la lleva a identificarse con las posturas que mantienen el extrínsecismo (la imposición de la verdad por la sola virtud de una autoridad externa) y el sobrenaturalismo (la subestimación del orden creado, de lo natural por el sentimiento religioso). El catolicismo intransigente insistirá en el predominio de la sociedad eclesial y de su magisterio sobre las personas y las conciencias. (LATHUILLÈRE, P., «Pour une théologie de la modernité», en BARLOW, M. *et alii*, *op. cit.*, pp. 140-141, 153).

<sup>64</sup> «VELASCO, D., «Iglesia católica y autonomía espiritual de la sociedad» (*El Correo*, 14/1/2005). Se trata de superar los dos prejuicios básicos que todavía condicionan a buena

Por lo que respecta a la libertad, hay que reasumir el planteamiento de la *Dignitatis humanae* y avanzar con coherencia en su afirmación. El 31/1/06 se ha conmemorado el cuarenta aniversario de la Declaración. En la conferencia pronunciada en Madrid por el cardenal Julián Herranz, presidente del Consejo pontificio para los textos legislativos, titulada «La libertad religiosa en la sociedad democrática actual», tenemos un ejemplo de cómo se mantiene, con un lenguaje renovado el esquema concordatario y, en gran medida, el esquema de la tesis y de la hipótesis, que describimos a continuación. La legitimación del especial reconocimiento que debe tener la Iglesia española (por su relevancia sociológica y su tradición histórica) es, además, una muestra de lo que más adelante llamaré «formalismo eclesiológico». El cardenal no se explica cómo no se le deba reconocer a la Iglesia un especial estatuto jurídico, ya que, además de hablar desde la Verdad absoluta, que todos estamos obligados a buscar, siempre ha defendido la dignidad del hombre y los derechos humanos, y que está para aportar los recursos morales y religiosos que la democracia necesita, a no ser que quiera caer en el totalitarismo (algo que parece denunciar en el caso español).<sup>65</sup> Más adelante, abundaré en estas cuestiones.

No es ya razonable la vuelta a la estrategia de «la hipótesis y de la tesis» de la 1.<sup>a</sup> etapa republicana norteamericana, ni la fórmula de ghetto cultural de la etapa inmigrante (separación radical y lucha cultural).<sup>66</sup>

---

parte de la Iglesia católica actual: el jusnaturalismo premoderno y sacralizado, de un lado, y el ultramontanismo eclesial de masas, del otro.

<sup>65</sup> Véase texto en [www.conferenciaepiscopal.es](http://www.conferenciaepiscopal.es). Parece que no ha existido otra Iglesia que la iluminada por el esplendor de la verdad. Recojo aquí algo que he afirmado en VELASCO, D., «Errores y silencios de la Doctrina Social de la Iglesia», en *Iglesia Viva* (n. 219, 2004): hago mía la afirmación de Curran: «A mi juicio *hubo* error en las enseñanzas anteriores. Dudo que León XIII se hubiera reconocido en la explicación propuesta por MURRAY, J.C. Para León XIII negar la libertad religiosa era una cuestión de doctrina y no sólo una contingencia histórica o polémica. Para León XIII el liberalismo no era sólo una alternativa al estado confesional, aunque esto le resultara más familiar. El experimento U.S. existía desde hacía más de un siglo. Recordemos que León XIII condenó explícitamente el sistema constitucional de U.S. Una teoría del desarrollo de la enseñanza sobre la libertad religiosa debe reconocer discontinuidad y error tanto como continuidad. En el capítulo 3 explicité que la Iglesia católica debe reconocer la discontinuidad en la enseñanza social católica para ser fiel a la realidad, para hacerse creíble ante la gente de buena voluntad y para lograr una adecuada comprensión acerca del rol y de los límites del magisterio jerárquico en estos temas. El cambio en la enseñanza de la libertad religiosa ilustra la necesidad que tiene la Iglesia de saber aprovechar la oportunidad para reconocer sus errores en algunas de sus enseñanzas sociales». (CURRAN, Charles E., *Catholic Social Teaching. 1891-Presente. A historical, Theological, and Ethical Analysis*. (2003). George University Press. Washington, D. C. p. 233. La referencia a Murray es porque, para Curran, su aportación fue la más importante de la Iglesia norteamericana al Concilio y fue decisiva para la Declaración sobre Libertad Religiosa.)

<sup>66</sup> Esta postura acomodaticia sólo se conformaría de verdad con un estado confesional. Recordemos que ante la condena vaticana de la «herejía americana» no se supo defender teológicamente la democracia, la libertad religiosa o la separación de Iglesia-Estado.

Tampoco valen las fórmulas del concordatismo, como en el caso francés.<sup>67</sup> Se trata de profundizar en la línea Renovadora del Vaticano II. Esto cobra especial significado en este momento en el que la «estrategia Ruini» tiene tantos apoyos.<sup>68</sup> El mismo papa Benedicto XVI, parece defender la «hermenéutica conciliar reformadora», de la continuidad, como él mismo la llama, frente a la «hermenéutica de la discontinuidad y de la ruptura», a la que denuncia.<sup>69</sup>

*El Concordatismo* tiene su génesis en la reconducción conservadora de la revolución tras la clausura de la revolución francesa con Napoleón.

<sup>67</sup> Véase VELASCO, D., «La construcción histórico-ideológica de la laicidad», en *Iglesia Viva*, n. 221, 2005, pp. 7-28.

<sup>68</sup> La «estrategia Ruini», ha sido explicitada por el mismo cardenal, tanto en la presentación del historiador «orgánico» de la Iglesia, Mons. Agostino Marchetto, (*Il Concilio Ecumenico Vaticano II. Contrappunto per la sua storia*. Libreria Editrice vaticana. Città del Vaticano, 2005), como en su propia obra (*Nuovi signidei tempi. Le sorte della FEDE nell'età dei mutamenti*), Mondadori, Milano, 2005), y supone una interpretación alternativa de carácter progresista, como la de Alberigo. La tesis de Alberigo (y la de la escuela de Bolonia), expuesta en su monumental obra *Storia del Concilio Vaticano II*, traducida a numerosas obras, sostiene que el Vaticano II, al que hay que leer desde el espíritu y no sólo desde la letra de sus documentos, supuso un «nuevo comienzo», una solución de continuidad y no sólo continuidad con la tradición de la «Iglesia sociedad perfecta», etc. La tesis de Ruini es que dicha interpretación es teológicamente insostenible. El Concilio no ha supuesto un nuevo inicio y, mucho menos, una ruptura, sino que está en indisoluble continuidad con la tradición de siempre. El *aggiornamento* soñado por Juan XXIII hay que entenderlo, como también lo hizo Pablo VI, no como relativización de los dogmas, leyes, estructuras y tradiciones, sino, en la línea de la fe de siempre, como una reconducción del humanismo y de la modernidad en la línea del cristocentrismo y del eclesiocentrismo, defendiendo a la jerarquía católica frente a posiciones protestantizantes. Con sus propias palabras: «La interpretación del Concilio como ruptura y nuevo inicio se está acabando. Es, hoy, una interpretación muy débil y sin aplicación posible en el cuerpo de la Iglesia. Es hora de que la historiografía produzca una nueva reconstrucción del Vaticano II, que sea, por fin, una historia de verdad». La respuesta del mismo Alberigo a esta estrategia puede verse en la conferencia que pronunció, el pasado 4 de febrero, titulada «Il Concilio Vaticano II e il rinnovamento della Chiesa» (Adista 18/III/2006).

El alcance de esta estrategia está en un contexto no sólo eclesial, sino también político, que tiene la pretensión de potenciar un neoconfesionalismo como fórmula para garantizar el suelo normativo de la política. Y de la sociedad civil desde los valores cristianos. (Ver ADISTA del 16/VII/2005, en donde hay varios artículos interesantes, al respecto. G. ZAGREBELSKY. «Gli atei clericali e la fonte del potere» (*La Repubblica*, 5/VII/05); G. LERNER. «Se ritorna la battaglia per le anime» (*La Repubblica*, 6/VII/05). La crítica a la laicidad se traduce en reconducir la fórmula de Bonhoeffer *etsi Deus non daretur* por la de Ratzinger: *veluti si Deus daretur*; el *nulla potestas nisi ab hominis*, por el *nulla potestas nisi a Deo*.

<sup>69</sup> Véase el Discurso que dirigió a la curia romana el 22/XII/2005, con motivo del 40.º aniversario de la clausura del Vaticano II. La revista *Iglesia Viva*, en su número 225 (2006) pp. 63-80, recoge la parte sustancial de este discurso, junto con la valoración que de la misma hace uno de los colaboradores de Alberigo, G. Ruggieri, quien analiza el significado y alcance de la mencionada estrategia Ruini.

Es un momento de búsqueda de «paz religiosa» y de intento de superación del espíritu polémico, dejando de lado represalias y reivindicaciones por parte de todos (regalismo y confesionalismo de diverso signo) y partiendo de nuevas bases consensuadas que ofrezcan garantías recíprocas. Mientras que el Estado renuncia a tener un clero francés y una iglesia francesa, la Iglesia hace una doble dejación. En el plano civil, renunciando a todos los antiguos derechos eclesiásticos que pasan a serlo de la nación; en el plano espiritual, absteniéndose de inmiscuirse en la conciencia de quienes habían logrado dichos derechos.

El concordato, aunque supone un distanciamiento de las posiciones más radicales (ultramontanismo católico y laicismo coherente), conlleva ambigüedades al buscar un doble objetivo en gran medida contradictorio: garantizar con el sostén del Estado el ejercicio de los cultos reconocidos y, a la vez, reconocer privilegios a la Iglesia católica, con el riesgo de convertir al catolicismo en «la religión civil» del Estado.

Como dice Poulat, el concordato es el prototipo a la romana de todos los «ralliements» o conciliaciones que vendrán más tarde. Se trata de una adhesión crítica y reservada al nuevo orden, sin poner en cuestión los principios y, menos aún, sacrificarlos.<sup>70</sup>

La estrategia de la «hipótesis y de la tesis» es una estrategia de los católicos conservadores, que sin renunciar a la tesis de que sólo la verdad tiene derechos y de que la tolerancia ante el error es una imposición del contexto, por lo que debe tener siempre un carácter coyuntural y limitarse a ser una concesión temporal y práctica, siguen manteniendo que la situación ideal debe ser la del Estado confesional.

Desde esta estrategia era posible asumir pragmáticamente la ley de Separación 1905, ya que, a pesar de ser rechazada por la intransigencia de Pío X, reconocía a las asociaciones católicas el organizarse *ad intra* conforme a las exigencias de la tesis: manteniendo su estructura jerárquica y sus formas premodernas y antidemocráticas de entender la verdad y la autoridad.

Esta estrategia permite aceptar la laicidad jurídica pero no así la laicidad simbólica, lo que genera una permanente aporía proclive a las actitudes polémicas. Como dice Poulat, ¿cómo se puede vivir en un orden jurídico naturalizado y continuar pensando en un orden simbólico sobrenatural?

---

<sup>70</sup> POULAT, *ibid.* p. 69. «El apogeo de esta fórmula se dará en Nôtre Dame de Paris, en la llamada ceremonia sagrada (2/XII/1804), cargada de detalles muy significativos. Pío VII celebra la misa, bendice el cetro y la corona, deja a Napoleón autocoronarse y se retira antes de que preste juramento de fidelidad —sobre los Evangelios— a los nuevos principios. En seguida seguirá la tormenta. La anexión de los Estados de la Iglesia será seguida por la excomunión del emperador (10/VI/1809) y por la cautividad del Papa» (*ibid.*)

«El rechazo pontificio de las asociaciones cultuales no fue sólo desconianza o sospecha, ni malentendido, sino reafirmación, frente al legislador laico, de la excepcionalidad católica por su carácter sobrenatural». <sup>71</sup> Dice Pannenberg que el dogmatismo religioso e intolerante ha sido el «pecado desastroso» del cristianismo, a lo largo de su historia, porque ha sido una forma patológica de religarse a la verdad. <sup>72</sup>

La laicidad supone un cambio de mentalidad que no es fácil. Por eso, sus diversos umbrales (etapa napoleónica, etapa de la III República y etapa actual) no se superan automáticamente. Muchos católicos conservadores seguirán sin aceptar la ley de 1905, ya que fue una ruptura unilateral e irreversible del concordato y el punto de partida de una laicidad nueva. Deberá pasar mucho tiempo, hasta que el episcopado francés suscriba la «Lettre aux catholiques de France», escrita por el obispo de Angoulême, en la que, tras reconocer que la sociedad francesa es cada vez menos católica y los católicos deben aprender a vivir en una sociedad secularizada, dicen que no se trata de hacer ningún «pacto», sino que «dado el carácter positivo de la laicidad, no tal como fue en su origen, sino tal como ha llegado a ser, ofrece a los católicos de Francia la posibilidad de ser actores leales de la sociedad civil». <sup>73</sup>

### *Repensar laicamente la teología cristiana*

La laicidad del Dios bíblico, la «dialéctica «ausencia-presencia» de Dios en nuestra historia y las exigencias de «inculturación» para un cristianismo históricamente suficiente en una cultura laica, son razones de peso para repensar «laicamente» la teología cristiana. La misión de «recrear sen-

<sup>71</sup> POULAT, E. *Op. cit.* p. 274.

<sup>72</sup> WILFRED, F., «El Cristianismo entre la decadencia y el resurgimiento», en *Concilium*, n. 311, junio, 2005, p. 318.

<sup>73</sup> POULAT, *ibid.*, p. 111. Ph. Nelidoff ha escrito algo que me parece significativo, al respecto: «Tratándose de la aplicación de la Ley de 1905 y de sus consecuencias, se puede asumir como buena la fórmula de R. Rémond al recordar este dicho famoso: “todo fue previsto, en 1905, excepto lo que ocurrió”. Las grandes religiones no han desaparecido, sino que por el contrario, los responsables religiosos han podido expresarse con más libertad, el pluralismo religioso se ha afianzado y se han establecido relaciones de camaradería entre las religiones del Estado. Esto explica que muchos consideren hoy que no hay que modificar la ley de 1905 porque en Francia forma parte del pacto republicano, lo que no excluye evoluciones técnicas parciales en un determinado número de cuestiones. Así se ha dado una especie de sacralización de la ley de 1905, lo que es el colmo para una ley de laicidad.» «La laïcité après la laïcité», en *Bulletin de littérature ecclésiastique* CVI/3, juillet-sept. 2005, p. 259. Parece obvio que, una vez que se ha cumplido con el deber de la memoria, sabiendo contextualizar la ley, y que se ha hecho un esfuerzo por purificarse de los errores y faltas del pasado, es imprescindible situarse en el presente y actuar con coherencia.

tido, fortalecer la esperanza y transmitir sabiduría», exige ayudar al hombre y a la mujer contemporáneos a asumir plenamente la reivindicación de su autonomía y de su libertad, que son lo nuclear de su cultura; acompañarlo y ofrecerle criterios de discernimiento que le permitan evitar las trampas de nuevas alienaciones. A la vez, las instituciones cristianas deben poder acoger las diferentes aportaciones de la cultura laica, sobre todo, el rechazo de un poder de dominación, el respeto absoluto del otro y el debate libre.

## LOS FUNDAMENTOS BÍBLICOS DE LA LAICIDAD

Aunque aparentemente la laicidad tiene poco que ver con la tradición bíblica cristiana,<sup>74</sup> parece claro que el mensaje nuclear bíblico y cristiano puede asumir como propio y, como también ocurre con otras cuestiones propias de la Modernidad, considerarse inspirador de lo que es fundamental en el credo laico, como es la forma de entender la relación con el mundo y con los poderes políticos y religiosos, así como de valorar la propia conciencia del sujeto humano.<sup>75</sup>

Mientras que en las culturas y religiones de los pueblos coetáneos del pueblo de Israel predominó una concepción sacralizada e incluso divinizada de la naturaleza y del mundo, y sus miembros acabaron personificando y adorando criaturas o fuerzas mundanas, hasta llegar a sacrificar sus vidas por ellas, la religión bíblica ofreció, de la mano del Dios del Éxodo, una cosmovisión muy diferente, en la que tanto la cosmología como la antropología pudieron encontrar su lugar. El mundo dejó de ser visto como algo divino y sagrado que el hombre debía adorar y se convirtió en una realidad creada por un proyecto divino, en el que el ser humano estaba inscrito, a la vez, como criatura y como cocreador. El ser humano, creado a imagen y semejanza de Dios, está llamado a la misión de dominar el mundo, ejerciendo sobre él el señorío que Dios le encomienda. Obviamente, porque es «a semejanza de Dios» este señorío no puede ser de dominio irracional y destructivo, sino fecundo y razonable para la causa de la humanización. La revelación bíblica convierte al mundo en un proyecto inacabado en que el ser humano está llamado a ejercer su vocación de criatura libre, y ya nunca se podrá convertir en objeto de idolatría.

<sup>74</sup> RÉMOND, René, en su obra *Las grandes invenciones del cristianismo* (1999), Ed. Bayard, París, p. 97, dice que la laicidad será de los pocos logros de la civilización que no parecen tener nada que ver con el cristianismo, ya que toda la historia parece mostrar su antinomia y las Iglesias cristianas lo han combatido con ardor, como los adeptos a la idea de laicidad han combatido al cristianismo como su adversario.

<sup>75</sup> Para explicitar las referencias bíblicas a este respecto, ver DEBERGÉ, P., «Les fondements bibliques de la laïcité?», en *Bulletin de littérature ecclésiastique*, n. CVI/3, juillet-sept. 2005, pp. 219-238. (Ver *Gn*, 1,28; *IS* 11,5; *Mc* 12,17).

La concepción bíblica del poder político, en concreto de la realeza, es asimismo diferente de la de los pueblos vecinos. El rey que Dios permite que tengan los hijos del pueblo de Israel, es un elegido por Dios, que debe realizar el proyecto que Dios tiene para él: ser reflejo de la acción justa y pacificadora de Dios y defender a los más indefensos de la sociedad: el pobre, la viuda, el huérfano y el oprimido. Los profetas se encargarán de recordarles a los reyes esta misión en la que el poder debe ejercerse como un servicio al pueblo.

La escena en la que Jesús sale al paso de la trampa de sus enemigos y dice «dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios» (Mc 12, 17) indica una nueva forma de entender la relación con los poderes políticos y religiosos que le aleja tanto de los saduceos (separación radical de lo político y lo religioso que les permitía ir al templo y, a la vez, ser colaboracionistas) como de los zelotes (defensores de la teocracia). Lo político es un espacio que no se opone necesariamente a lo religioso. Es una actividad humana necesaria y positiva, pero que no se debe absolutizar. No se puede hacer del César un Dios, que acabe determinando el sentido último de la existencia humana, y ante el que el hombre debe postrarse y obedecer sin límite, pero tampoco se puede hacer de Dios un César, que se imponga políticamente como un César. Ningún poder humano, tampoco el poder religioso, se puede sacralizar o divinizar. Como actividad humana se debe inscribir en el proyecto divino de perfeccionar el mundo...

Quizá sea la actitud de Jesús ante el sistema religioso vigente la que muestra de forma más fehaciente la desacralización de las prácticas religiosas y la defensa de la autonomía interior del ser humano para practicar la verdadera religión. Jesús fue un laico<sup>76</sup> que conculcó «las reglas de pureza» tradicionales, y cuestionó la vigencia del sistema religioso al atreverse a hacer algo tan inaudito como perdonar los pecados, poner el sábado al servicio del ser humano e irse a comer con los publicanos y los impuros pecadores. Y todo lo hizo porque vio en el corazón del ser humano y en el ejercicio libre de su libertad la condición necesaria para aceptar la salvación de Dios. Negó que hubiera realidades mundanas, exteriores al ser humano, que determinaran absolutamente el destino humano y que merecieran ser diabolizadas, y arrancó al ser humano de toda servidumbre (natural, política o religiosa) que le impidiera ejercer de hijo o hija de Dios. Obviamente, la dominación que más le escandalizaba era la que se hacía en nombre de Dios y por eso se opuso a ella hasta acabar siendo su víctima.

Aunque hay textos de Pablo que hablan de que hay que obedecer a las autoridades seculares porque su poder viene de Dios, no creo que pueda

---

<sup>76</sup> La *Carta a los hebreos* habla de él como el «Sumo Sacerdote», pero sin dejar de desacralizar la figura del Sacerdocio de su tiempo.

concluirse en ningún caso que hay una divinización del poder o una supeditación de la libertad y de la conciencia del creyente a la lógica del poderoso, si ésta se opone al plan de Dios, que es garantizar el orden, la prosperidad y la paz. Seguramente, Pablo subrayó la necesidad de obediencia ante el peligro de quienes entendían su fe en clave milenarista y despreciaban la historicidad del proyecto cristiano.

En cualquier caso, parece legítimo concluir que la laicidad tiene sus orígenes en una tradición bíblica que afirma la autonomía del mundo, y que lo ve como el lugar en que los seres humanos deben realizar libre y responsablemente su vocación de cocreadores; parece legítimo reconocer que el Dios bíblico, que se ha hecho historia en Jesús ha abolido todas las leyes y prácticas que establecían una frontera entre lo «profano» y lo «sagrado», lo «puro» y lo «impuro». Hay un solo mundo en el que el creyente tiene que encontrar a Dios ejerciendo codo a codo la responsabilidad con sus semejantes. El creyente debe contribuir con una actitud dialogante en la construcción de este mundo, aportando al debate democrático su propia convicción que le impide divinizar o diabolizar nada que no sea de verdad divino y, por tanto, que le obliga a relativizar cualquier proyecto humano que se quiera mesiánico.

#### LA CONCEPCIÓN MODERNA DE LA AUTONOMÍA DE LO REAL (TEMPORAL Y ESPIRITUAL) Y SUS CONSECUENCIAS PARA LA TEOLOGÍA. LA AUTONOMÍA Y LA CRÍTICA DEL NIHILISMO MODERNO

Tomarse en serio el principio moderno de la autonomía de lo real (tanto de lo temporal, como, sobre todo, de lo espiritual, es una exigencia de la laicidad bien entendida<sup>77</sup> e impide que nadie pueda saltarse las razonables exigencias de la racionalidad y de la libertad, para refugiarse en un mundo sacralizado, de mayúsculas: Dios, el misterio, la tradición o sus diferentes sustitutos seculares. Una cultura laica es incompatible con actitudes fundamentalistas y exige la actitud moderna del «argumentador».

Necesitamos reformular coherentemente las preguntas de la teodicea (en nuestro caso de la pisteodicea) para poder dar razón históricamente suficiente de nuestra fe y de nuestra esperanza. No valen ya esquemas teológicos que no respetan este principio de la autonomía moderna y que se han convertido en un obstáculo para pensar adecuadamente la fe.

P. Valadier<sup>78</sup> dice que la autonomía debe plantearse con la radicalidad postulada en la crítica nietzscheana al nihilismo (que, como sabemos, no sólo crítica la religión alienante, sino también la enfermedad metafísica

<sup>77</sup> Ver VELASCO, D., «La Iglesia católica y la autonomía...» *ibid.*

<sup>78</sup> VALADIER, P., «Morale pour temps de nihilisme», en A. Gesché/P. Scoles (dirs). *Et si Dieu n'existait pas ?* (2001) Du Cerf. Paris. Pp. 95-109.

occidental: la voluntad de tener que creer a toda costa). Todo lo que sea sumisión de la voluntad a unos ideales objetivados, que acaban convirtiéndose en imperativos heterónomos, aunque sean los ideales ilustrados (Kant sería el Abrahán moderno) son expresiones de fundamentalismos y de autoritarismos que niegan la autonomía. Los diagnósticos pesimistas sobre el nihilismo de nuestra época son numerosos. Según dichos diagnósticos, la mayoría de los seres humanos seríamos víctimas de instancias heterónomas que nos habitan, de manos invisibles que nos manipulan, de proyectos y de sistemas que no controlamos, de miedos y nostalgias que nos hacen proclives a fundamentalismos e integristas, cuando no a materialismo y hedonismos degradantes... Sin tener que compartir estos diagnósticos pesimistas, parece obvio que no vivimos tiempos fáciles para el ideal de autonomía moderna y que no faltan sociólogos sensatos que hablan de que habría una situación de anomía, de pérdida de sentido, que estaría en la raíz de la irracionalidad, de la violencia, etc.

Valadier dice que el catolicismo es proclive a las enfermedades nihilistas, ya que frente a la situación descrita tiende a reaccionar con ideales de ortodoxia y con exigencias de obediencia incondicional, que están muy lejos de ser liberadoras. Por eso, es imprescindible situarse en una actitud postnihilista. ¿En qué consiste dicha actitud, y qué exigencias tiene para la teología y para la praxis cristiana saber vivir en una etapa postnihilista?

Hay un aspecto positivo en el nihilismo descrito por Nietzsche, que consiste en descubrir la vacuidad y la muerte que se hallan presentes en los Ideales que no liberan, y, sobre todo, en que posibilita a quien se emancipa de estos falsos ideales, una actitud nueva, creadora de sentido, afirmadora gozosa de la vida. «El ser humano puede dar sentido a lo que surge, ser realmente creador más que víctima o súbdito obediente a algún poder soberano». Se trata de querer ser moral uno mismo (no camello), de concebir la moral como un arte (quererse creador), de no suscribir incondicionalmente nada, de saber detectar las trampas de los conformismos, de los imperativos sociales o religiosos impuestos acríticamente, de rechazar la mentira, de oponerse, en fin, a todo lo que mata la relación y la vida.

#### LA CRÍTICA A LAS ESTRATEGIAS NIHILISTAS EN TEOLOGÍA Y EN EL MAGISTERIO ROMANOS

Si el Dios de Jesús no es un dios moral, ni un amo soberano, ni un dios mágico, ni un dios útil (nos manda lo que debemos hacer y ante él reconocemos nuestra incapacidad pecadora), sino que su trascendencia es la de la kénosis y el abajamiento, su poder el del servicio, su grandeza la de la pequeñez que no se impone sino que se propone, deberemos cambiar bastantes de nuestras formas de pensar y vivir. No podemos seguir crean-

do discursos apologeticos a favor de un «Dios moral», que premia a los buenos y castiga a los malos, que no es útil porque nos libra del mal. No podemos alimentar las estrategias nihilistas de querer implicar a Dios en la resolución de nuestras contradicciones y problemas, como el problema del mal, el de la libertad, etc. No debemos utilizar estrategias «evangelizadoras» que aprovechan la nostalgia de dependencia o la debilidad que acompañan a un ser humano que se siente «enfermo de su soledad y de su libertad», para ofertarle nuevas formas de minoría de edad, fideístas y fundamentalistas, que mantienen al hijo pródigo «de rodillas». Dice Valadier, tras comentar el itinerario del converso Vattimo, desde la sensibilidad nietzscheana: «Yo diría, por mi parte, que la trascendencia del Dios de Jesucristo es la de un deseo, el de un Padre que no desea nada más que la constitución de hijos e hijas aptos para responder libre y personalmente a su deseo. Su trascendencia, manifiesta en su Palabra de Alianza, que se propone y acepta ser desconocida, suscita el deseo de responderla. Pero de responderla por nosotros mismos: ella ayuda a nuestras voluntades derrotadas o criminales a constituirse y a darse los medios de estar a la altura de este deseo. No para abandonarse a la barbarie dominante sino para hacerla frente oyendo en lo secreto a Aquél que nos susurra su deseo de que seamos y existamos, como un Yo único, personal, creador a su Imagen. Hacer frente a la barbarie, sabiendo que podemos estar psicológicamente «hundidos», como tantos otros, y que, sin embargo, el deseo de Dios de que existamos y sigamos siempre de pie está ahí, o también que su Palabra sigue llevándonos a desear algo más bien que nada, la vida más que la muerte, el amor más que la desesperación».<sup>79</sup>

Un ser humano, imagen de este Dios, debe ser también creador, poniendo en juego sus capacidades y orientándolas al servicio y según la ley de la alteridad; ha de estar abierto a las tareas y retos que la vida le va proponiendo o imponiendo; ha de saberse original, único, pero no solitario, sino solidario; consciente de que está embarcado en un proceso siempre inacabado y, por tanto, debe saber aceptar su esencial interdependencia respecto a los otros... Lo dicho arriba sobre la actitud posibilista se abre como tarea... Valadier, tras afirmar que la fe cristiana no es un código moral que nos señala en cada momento los valores y gestos que hay que realizar, sino que nos llama al discernimiento de cómo y cuándo nuestros gestos y valores son auténticos (ya que la mera satisfacción de la norma puede ser lo más engañoso y deshumanizador), y nos exige un respeto al principio de realidad, que es el crisol del ideal (ética de convicción asociada a la ética

<sup>79</sup> VALADIER, P., *op. cit.*, pp. 105-106. Véase del mismo autor *La condition chrétienne du monde sans en être* (2003). Ed. Du Seuil. Paris. La primera parte de la encíclica de Benedicto XVI *Deus Caritas est* abunda en esto, precisamente.

de responsabilidad), concluye: «La Palabra de Dios no nos dice que, de pie o autónomos, no caeremos; no es un seguro a todo riesgo; nos sugiere que lo importante es hacer frente a los acontecimientos. Y que el resto se nos dará por añadidura».<sup>80</sup>

El último libro de A. Torres Queiruga sobre la esperanza cristiana y el problema del mal<sup>81</sup> abunda en la misma inquietud.<sup>82</sup>

<sup>80</sup> *Ibid.*, p. 109.

<sup>81</sup> TORRES QUEIRUGA, A., *Esperanza a pesar del mal. La resurrección como horizonte*. (2005). Sal Terrae. Santander.)

<sup>82</sup> «El gran desafío para toda religión está justamente en resistir a la presión del absurdo, la desesperanza y el sinsentido, pero sin recurrir al “fideísmo” ni involucrarse en retóricas sólo en apariencia convincentes. La apuesta está en mostrar, con todo el rigor posible, que el fundamento divino no es una mera proyección ilusoria y alienante, sino una presencia viva y un apoyo real». (p. 41). Por lo que se refiere a la esperanza cristiana, este desafío le obliga al autor a «reexaminar las propias raíces y a recuperar el contacto con su experiencia genuina, para mostrar que la imagen auténtica del Dios de Jesús está en condiciones de afrontarlo». Se trata de mostrar la coherencia objetiva de la idea de Dios en que se funda la esperanza cristiana, tanto frente a la aparente contradicción entre Trascendencia y libertad, alrededor de la cual se nuclea las críticas de la modernidad, por un lado, como frente al problema del mal, por otro. La tesis de un Dios creador por amor que apoya y promueve todo lo humano será el hilo rojo que sostiene toda la cosmovisión cristiana del autor.

Para ello propone superar el esquema ya obsoleto, pero que ha sido hegemónico durante siglos y que aún hoy se resiste a desaparecer, por un nuevo. El esquema viejo, «para describir la historia de la salvación, establece la secuencia *paraíso-caída-castigo redención-tiempo de la Iglesia-gloria*». Aunque en otra época pudo tener su plausibilidad, hoy, en un mundo secularizado y celoso del método crítico, tiene efectos devastadores. La imagen de un Dios Justiciero que premia y castiga, que manda o permite el mal, que impone su voluntad arbitraria y amenazadora, y que se ha introyectado en los fieles a través de una «pastoral del miedo», ha imposibilitado en gran medida la vivencia liberadora de la esperanza cristiana. Por eso, frente a este esquema, el autor propone otro esquema alternativo que describe la historia de la salvación con esta otra secuencia: «*creación-crecimiento histórico-culminación en Cristo-tiempo de la Iglesia-gloria*».

El esquema bíblico de un Dios que crea por amor es incompatible con la idea de un Dios que «primero crea a la persona como una criatura neutra “natural”, para elevarla después a un estadio superior —“sobre-natural”—, haciéndolo sólo entonces hija suya... El tiempo de la *historia* no es ni la caída desde un «paraíso» ni una «prueba» arbitraria impuesta por Dios para después premiar o castigar: es, simplemente, la condición de posibilidad de la existencia finita. El *mal* sigue siendo real, y no se niega su dura presencia, pero no es un castigo divino, sino todo lo contrario: representa el obstáculo que, oponiéndose idénticamente a la creatura y al impulso creador que la sostiene, es aquello que Dios “no quiere” y en cuya superación —como Padre-Madre al lado de sus hijos e hijas trabaja Él mismo, apoyando e inspirando nuestro esfuerzo. La *salvación* en Jesucristo no es el precio apagar a un “dios” airado; todo lo contrario: es la culminación de la “lucha amorosa” que, a lo largo y a lo ancho de la historia, sostiene el Dios-*Abbá* contra nuestros límites inevitables y contra nuestras resistencias culpables, con el único fin de darnos a conocer su amor y hacernos capaces de acoger su ayuda. Finalmente, la *gloria* será la realización del designio originario de Dios que, engendrándonos en el amor, no buscaba otra cosa que nuestro ser, nuestra reali-

Las consecuencias que se derivan de la aceptación de la laicidad y del giro antropológico que ésta supone deben traducirse en una nueva formulación de la fe y de la teología cristiana de carácter laico. Puede chocarnos, al comienzo, pero es un camino que hay que recorrer. Recordemos lo difícil que se nos hacía, al menos a los varones, pensar en el rostro materno de Dios, etc.

La posición del creyente moderno se enraiza en la apertura al otro y no en la dependencia, en la libertad y no en la Verdad objetiva y exterior al ser humano, en la comprensión de la *religio* más como *relegere* (releer con atención, como respuesta a una llamada interior del ser humano en busca de sentido) que como *religare*.

Esto está en plena consonancia con una nueva mirada sobre Dios, más acorde con una tradición bíblica que nos habla de un Dios laico: asociado a lo que no es sagrado: el Dios de la shekinah, el de Jesús hablando con la samaritana, el del diácono Esteban, es un Dios profano que testimonia la atención y presencia de Dios en la vida concreta de los hombres. La vida de

---

zación y nuestra felicidad. El “paraíso”, intuido por el mito, era real; pero estaba al final, no al principio. En frase conocida y feliz: la protología es la escatología. De ese modo, Dios, como fundamento inmovible de la esperanza, aparece con toda la gloria de su amor. Y la historia se convierte con toda razón en un camino de esperanza; más aún, a pesar de todos los obstáculos reales y de todas las desviaciones posibles, *es* ella misma esperanza, pues está toda ella habitada por el amor que la crea, la sustenta y la acompaña». (pp. 66-67).

La continuidad creación-salvación permite obviar las principales aporías a que ha llevado un cristianismo hipotecado al viejo esquema mítico interpretado en clave fundamentalista. Pero, para ello, es imprescindible abordar adecuadamente la desmitologización de los relatos bíblicos, interpretándolos de forma que puedan seguir siendo significativos para nuestro nuevo contexto cultural. No se puede seguir hablando de situaciones *históricas* de «antes» y «después» de la caída (un estado «supralapsario» frente a otro «infralapsario»), dejando relegada la creación como un dato prescindible y con resonancias negativas, ya que sería un mundo del que nos libera la redención y del que la ascética nos invita a huir. La cristología no puede verse al margen del proceso creador, como una «irrupción sobrenaturalista que lejos de aparecer como la creación divina *renovada*, tiende a autonomizarse como una creación «otra», que niega o, al menos, tiende a ignorar la anterior». (p. 74). No se trata de negar el pecado original ni menos aún la centralidad de la redención, pero «el pecado original deja de ser considerado como un episodio *empírico* que rompe la continuidad de la historia. Pero no por ello deja de ser *real* como estructura permanente... Por eso la historia humana es constitutivamente ambigua: no pecado sin más, pero sí realización en lucha contra el pecado... Creación, salvación, glorificación, forman, de ese modo, el *continuum* del amor divino...» (pp. 76-77).

La teología está emplazada a una tarea de delicada y enorme envergadura, pero inexcusable, si se quiere construir de verdad una cosmovisión cristiana coherente. Recuperar la creación y recuperar la salvación, títulos que el autor ha dado a obras anteriores suyas, es una de las tareas ineludibles. En unas pocas páginas, el lector puede encontrar un resumen de lo que el autor ha tratado con amplitud en su obra sobre la creación. El significado religioso de la misma; lo común y lo específico en la idea bíblica; el carácter activo, pero no intervencionista de la acción creadora, son epígrafes que las introducen.

Jesús es un testimonio de lo mismo. Se mantiene a distancia de las sacralizaciones judías y promueve la desacralización.

El Dios que muere en la Cruz es, como dice Descouleurs,<sup>83</sup> un despojado de toda sacralización. Dios se borra para que el hombre no pueda ser ya aplastado por su omnipotencia y pueda acceder a la libertad total, incluida la de creer en él. En este sentido, Dios es muy «laico», ya que crea él mismo, al ocultarse, el espacio necesario para que el hombre pueda pensar libremente por sí mismo (testimonio de Bonhoeffer: *etsi deus non daretur*). El misterio de la presencia-ausencia de Dios en este mundo y de su infinita discreción, su respeto de nuestra autonomía y su negación a obligarnos a reconocerlo, son favorables a nuestra laicidad. Pero esta ausencia de Dios no es más que un abandono aparente, ya que está siempre presente. Ya no hay ningún peligro para la laicidad, ningún riesgo de recuperación o de manipulación. (Convendría releer la parábola del hijo pródigo no como el hermano mayor, o como la Iglesia lo ha hecho durante siglos, poniendo de rodillas al que vuelve, sino como el padre: reconocimiento del otro...).

Esta presencia discreta de Dios nos dice algo muy importante sobre la laicidad: Dios no sólo respeta el espacio de libertad abierto para la laicidad, sino que lo revaloriza por su Presencia-ausencia. En el misterio del acto creador, y más todavía en su encarnación, Dios se encadena irremediabilmente a la humanidad, pero no se nos reenvía necesariamente a las cuestiones del origen y, menos aún, a la dependencia. No debemos pensar el origen en términos edípicos de relaciones de poder y de rivalidad. Si Dios crea por amor, no puede sujetar a las criaturas en su dependencia. El amor difusivo sólo puede promover la autonomía y la libertad.

Afirmar la laicidad de Dios es reconocer el misterio de la Ausencia-Presencia de Dios en el conjunto de la humanidad y en el conjunto de la actividad profana de los hombres. Es reconocer la presencia de Dios fuera del campo cerrado del universo religioso, con las enormes consecuencias que esto supone para el conocimiento de Dios y para la teología.<sup>84</sup> Esta puede ser una nueva mirada sobre Dios. La ausencia de Dios en este mundo tiene como consecuencia que ya no puede darse en él una recuperación sacralizadora: el hombre en el universo de la modernidad conserva su autonomía soberana, y no se debe recalificar religiosamente su actividad profana. No se trata de «re-teologizar la secularización» con el pretexto de que el cristianismo está en el origen de dicho proceso. En la experiencia negativa de Dios, de su inutilidad, se puede entrever la presencia no necesaria y absolutamente gratuita de Dios. Es la experiencia propia de la modernidad.

---

<sup>83</sup> DESCOULEURS, B., «Culture laïque et recherche de Dieu », en BARLOW, M. *et alii*, *op. cit.*, pp. 167 ss..

<sup>84</sup> Véase GEFRRÉ, C., *op. cit.*

La modernidad, al subrayar la autonomía del hombre, y la laicidad, al limitar el espacio en el que el poder de dominación está prohibido, provocan a la teología para que elabore nuevas aproximaciones al misterio de Dios. (Me parece importante enlazar aquí con la «dialéctica negativa» y las teologías de la cruz). La simbólica cristiana, reasumida en la cultura de la modernidad, se enriquece con un nuevo sentido. Dios muere para que el hombre pueda volver a la vida. La Gloria de Dios es que hombre viva (S. Ireneo) y, en la cultura de la modernidad, para que se autonomice. El hombre no puede abandonar la reivindicación de su autonomía frente a cualquier dominación, pero aprende del «Dios laico» que la autonomía no es plena más que en la desapropiación de sí y en la apertura a los demás (alteridad *versus* dominación). Una alteridad que, para el creyente es amor gratuito y no proselitista. Creo que, aquí, tiene pleno sentido la afirmación que hace Benedicto XVI en su encíclica *Deus caritas est*: «El cristiano sabe cuándo es tiempo de hablar de Dios y cuándo es oportuno callar sobre Él, dejando que hable sólo el amor» (n. 31c).

Como sigue diciendo Descouleurs, asumir la secularización con todas las consecuencias (respeto de la diferenciación y autonomía de los diferentes ámbitos de lo real), repercute en la propia manera de vivir la fe del creyente contemporáneo. Ya no se trata de bautizar lo profano= «poner toda la fe en toda la vida» o de sacralizar lo profano. No hay un psicoanálisis, una economía, una sociología o una filosofía cristianas o que haya que cristianizar. Se trata de asumir las realidades terrestres tal cual son, en su bondad intrínseca, por creadas...

La justa autonomía de las realidades terrestres conlleva una manera secular de ser creyente. Esto supone otra estructuración de la personalidad, ya que la fe no unificará como antes toda la vida, sino que será un componente de la propia vida que entrará en conflicto con otras dimensiones de la misma. El «laico creyente» está llamado, por su propia cultura, a vivir su fe en forma de diálogo y debate con la realidad secular, tanto en su propia interioridad, en la confrontación consigo mismo, como en la relación con el otro o en la intervención de las relaciones sociales. El objetivo de este diálogo no busca en primer lugar una «conversión religiosa» sino la humanización de realidades llamadas a «conservar su justa autonomía».<sup>85</sup> La figura del Dios discreto, que acompaña al hombre en su camino de verdad, debería ser uno de los fundamentos de la actitud pastoral de la Iglesia hoy. Nuestro mundo espera antes ser escuchado que enseñado y duda del fanatismo de las certidumbres. No hay respuestas prefabricadas a las cuestiones.

En un contexto en el que son muchas las voces que hablan de la acelerada «exculturación» del catolicismo en Europa,<sup>86</sup> creo que es fundamental plantear adecuadamente que *la urgencia cristiana de inculturación* se basa

<sup>85</sup> Véase DESCOLEURS, *Ibid.*

<sup>86</sup> Véase el número de *Iglesia Viva*, n. 224 (2005), que acaba de aparecer, dedicado al tema.

en la realidad de la encarnación, misterio de un Dios que viene a unirse a la humanidad respetándola soberanamente. La inculturación en la modernidad pasa por la conversión antropológica, que implica el reconocimiento del lugar único del hombre en este sistema cultural: todo se organiza a partir de él y en función de él. Por tanto, si el hombre moderno está en búsqueda de sentido, conviene reconocer que es él quien conduce la búsqueda. Esta conversión antropológica favorece la exigencia del acompañamiento... Esta mutación antropológica no es fácil de vivir. El hombre contemporáneo está a menudo enfermo de su soledad y de su libertad. Como Israel en el éxodo, puede añorar las cebollas de una religión maternal y securizante ante los riesgos de la libertad y de las incertidumbres que la acompañan. El peligro de las Iglesias es acceder a esta nostalgia de dependencia y montar estrategias de «nueva evangelización», premodernas o postmodernas. Su misión histórica debería ser ayudar al hombre contemporáneo a asumir plenamente la reivindicación de su autonomía y de su libertad, que son lo nuclear de su cultura; acompañarlo y ofrecerle criterios de discernimiento que le permitan evitar las trampas de nuevas alienaciones. A la vez, las instituciones cristianas deben poder acoger las diferentes aportaciones de la cultura laica, sobre todo, el rechazo de un poder de dominación, el respeto absoluto del otro y el debate libre.

### *Repensar la eclesiología y transformar las estructuras eclesiales*

La laicidad, tal como la hemos entendido desde la perspectiva teológica, tiene serias consecuencias por lo que se refiere a la autocomprensión de la Iglesia y de su papel en sociedades seculares y plurales. En mi opinión, tales consecuencias no se han sacado coherentemente, ni siquiera en el Vaticano II, como veíamos que ha ocurrido con el problema de la libertad religiosa. Una forma de interpretar el fenómeno eclesial, su visibilidad, su historicidad y su precariedad, exclusivamente a partir de su carácter invisible, trascendente, misterioso y divino, ha impedido comprender y valorar adecuadamente tanto la realidad visible como la invisible de la Iglesia. Una indebida sacralización de las estructuras eclesiales ha impedido pensar la constitutiva historicidad y precariedad de la Iglesia y, sobre todo, reformar constantemente sus estructuras obsoletas, y, por lo tanto, ha hipotecado su tarea fundamental de ser un espacio siempre abierto y libre para la manifestación del Espíritu del Resucitado. C. Duquoc ha subrayado con lucidez y consistencia esta situación, tras describir cómo la Iglesia se resiste a una reforma institucional, a todas luces necesaria, y cómo un formalismo eclesiológico, basado en estas premisas, sigue impidiéndola. «Lo invisible no puede ser el polo unilateral de la construcción eclesiológica, ya que lo visible es el lugar ambiguo de su manifestación. Al formalismo

le falta la articulación compleja entre lo visible y lo invisible, subestima la dimensión histórica de la Iglesia, dejándola de lado como accidental. El formalismo no oculta esta articulación porque la ignora: la olvida porque no dispone ni de los medios para pensarla, ni del deseo de estudiarla».<sup>87</sup> Duquoc sigue afirmando que, en el Concilio, este formalismo eclesiológico no permitió articular las relaciones dinámicas entre las diferentes entidades que estudió: pueblo de Dios, el ministerio, la jerarquía, etc. En vez de haber pensado en garantizar la autonomía y libertad de las diferentes sujetos sociales y políticos, abordando la cuestión de su compleja articulación, a través del equilibrio y el control de los diversos poderes, o mediante la creación de un sistema garantista en el ejercicio de los mismos, «los autores de la Constitución (*Lumen Gentium*), a buen seguro, eran conscientes de esta carencia: creyeron paliarla, mediante el recurso a una virtud, el servicio, y mediante una invocación al espíritu. A estos dos recursos les pedían que armonizaran las perspectivas de las diferentes entidades que forman la institución eclesial. Pero ese doble recurso no es satisfactorio: articula de manera extrínseca o subjetiva las entidades fragmentadas que forman la institución. Carece del deseo de estudiarla. El recurso a cualidades que no brotan ni de la institución, ni del derecho, para corregir los efectos indeseables del funcionamiento de unas entidades no articuladas, tiene un fin no confesado: no verse obligado a reformar la institución tras el análisis de sus efectos negativos»<sup>88</sup>. La cuestión del ejercicio del poder en la Iglesia, que, lejos de articular adecuadamente los diferentes y complejos ámbitos de la vida eclesial, se ha ido plasmando en una estructura centralizada y piramidal propia de los regímenes más autocráticos, exige, en mi opinión, una respuesta urgente, si queremos que la Iglesia no obstaculice de forma todavía más grave su papel de sacramento de salvación.<sup>89</sup>

<sup>87</sup> DUQUOC, C., «Creo en la Iglesia». *Precariedad institucional y Reino de de Dios*. (2001), Sal Terrae, Santander, p. 35; ver asimismo, pp. 278 ss.

<sup>88</sup> *Ibid.*, pp. 35-36.

<sup>89</sup> Para un análisis de la situación eclesial, necesitada de reforma, véase *Iglesia Viva*, n. 214 (2002), que incluye las «Propuestas para la renovación del ejercicio del ministerio papal» del Consejo de dirección de la revista, y que en su conclusión dice así: «No es eclesiológicamente legítimo ni prácticamente posible seguir manteniendo las formas heredadas de la monarquía absoluta que marcan la función petrina en los más recientes desarrollos de la Iglesia romana. Pedro, en lugar de signo de unidad y comunión fraterna, puede convertirse en piedra de tropiezo no sólo para las otras Iglesias cristianas, sino también para la vida auténtica de la propia, si la estructura actual se mantiene sin modificaciones prudentes y verdaderamente proféticas. Uno de los grandes desafíos del presente consiste en clarificar las definiciones dogmáticas de 1870 mediante un esfuerzo crítico y honesto de contextualización de las mismas dentro del marco cultural y político de ese período de la historia de la Iglesia occidental. La cuestión del desarrollo del absolutismo papal después del Concilio Vaticano I, como un «sistema de autoridad», donde ésta era

El ejemplo más reciente de este formalismo eclesiológico, lo encontramos en la reciente encíclica de Benedicto XVI, *Deus Caritas est*. En la segunda parte, dedicada a explicar cómo la Iglesia, que es «la manifestación del amor trinitario», tiene que cumplir con el mandamiento del amor al prójimo, dice que «Toda la actividad de la Iglesia es una expresión de un amor que busca el bien integral del ser humano: busca su evangelización mediante la Palabra y los Sacramentos, empresa tantas veces heroica en su realización histórica; y busca su promoción en los diversos ámbitos de la actividad humana. Por tanto, el amor es el servicio que presta la Iglesia para atender constantemente los sufrimientos y las necesidades, incluso materiales, de los hombres. Es este aspecto, este servicio de la caridad, al que deseo referirme en esta parte de la Encíclica». (n. 19) Tras una mirada retrospectiva a la historia de la Iglesia primitiva, que tiene como objetivo demostrar con algunos ejemplos lo que es la entraña caritativa de la Iglesia, concluye diciendo lo siguiente: Llegados a este punto, tomamos de nuestras reflexiones dos datos esenciales: a) La naturaleza íntima de la Iglesia se expresa en una triple tarea: anuncio de la Palabra de Dios (kerygma-martyria), celebración de los Sacramentos (leiturgia) y servicio de la caridad (diakonia). Son tareas que se implican mutuamente y no pueden separarse una de otra. Para la Iglesia, la caridad no es una especie de actividad de

---

entendida como «potestad soberana» que no necesitaba ser legitimada por sus contenidos, necesita ser repensada a fondo desde la experiencia evangélica tal como debe ser reinterpretada en el actual contexto histórico. La constitución monárquica de la Iglesia, asumida de un concepto de sociedad propio de una época definitivamente pasada, se opone decididamente no sólo al espíritu evangélico, sino también a los legítimos avances en la moderna concepción de la sociedad. El primado de jurisdicción de estilo monárquico representa un instrumento de dirección que ya no une a la Iglesia, sino que la conduce a la polarización y, sobre todo, hace que la Iglesia resulte increíble para lo mejor de la sensibilidad y la cultura actuales. Por ello el Papa, en diálogo con los obispos y teólogos, debería buscar una nueva configuración de sus competencias jurídicas limitándose a sí mismo de una manera que le vincule a él y a sus sucesores, a fin de eliminar el temor de los cristianos no católicos y de muchos católicos de que el obispo de Roma se convierta en un soberano absolutista. Es preciso establecer en la Iglesia procedimientos que constituyan efectivos contrapesos frente a posibles abusos, así como remedios adecuados ante los callejones sin salida inherentes al sistema absolutista actual. Es absolutamente necesario lograr la división de competencias y la posibilidad de contradicción en los procesos judiciales, en el sentido de una más fuerte participación de la Iglesia universal. Todas estas cuestiones están en íntima conexión con el repensamiento del problema tradicional del origen del poder. Igual que para la autoridad civil se ha comprendido que su origen en Dios (cf *Rm* 13, 1) no se opone a su transmisión a través de la comunidad, lo mismo y con mayor razón (cf *Mc* 10, 42-45; *Mt* 20, 25-28; *Lc* 22, 25-27) deberá procurarse para la eclesial, tal como en el fondo lo ha proclamado ya la *Lumen Gentium*, al situar a la comunidad como base fundamental dentro de la cual se realizan los diversos servicios eclesiales. Úsese o no el término de “democracia” los genuinos valores en ella descubiertos deben ser proclamados, ejercidos y vividos con toda consecuencia dentro de la Iglesia».

asistencia social que también se podría dejar a otros, sino que pertenece a su naturaleza y es manifestación irrenunciable de su propia esencia. [17a]; b) La Iglesia es la familia de Dios en el mundo. En esta familia no debe haber nadie que sufra por falta de lo necesario. Pero, al mismo tiempo, la caritas-agapé supera los confines de la Iglesia; la parábola del buen Samaritano sigue siendo el criterio de comportamiento y muestra la universalidad del amor que se dirige hacia el necesitado encontrado «casualmente» (cf. *Lc* 10, 31), quienquiera que sea. No obstante, quedando a salvo la universalidad del amor, también se da la exigencia específicamente eclesial de que, precisamente en la Iglesia misma como familia, ninguno de sus miembros sufra por encontrarse en necesidad. En este sentido, siguen teniendo valor las palabras de la Carta a los Gálatas: «Mientras tengamos oportunidad, hagamos el bien a todos, pero especialmente a nuestros hermanos en la fe» (6, 10) (17b).

Tanto esta mirada retrospectiva a la historia de la Iglesia, de la que el Papa hace una selección absolutamente arbitraria de acontecimientos y actitudes de las comunidades cristianas, como el análisis que hace de la DSI, que, da por supuesto, no sólo no es una ideología como las demás sino que goza del privilegio de poder ver la verdad con los ojos de la fe,<sup>90</sup> o como la valoración de las «organizaciones de la caridad» y de las «estructuras de servicio caritativo», de las que subraya sólo la pureza de su altruismo universal, y a las que considera carentes, por supuesto, de los vicios de las demás acciones sociales inspiradas por ideologías, rezuman un formalismo eclesiológico, que olvida la dimensión visible y estructural de la Iglesia, con todas sus sombras y pecados.<sup>91</sup> ¿Dónde está la iglesia de pecadores, en-

<sup>90</sup> «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. La doctrina social de la Iglesia argumenta desde la razón y el derecho natural, es decir, a partir de lo que es conforme a la naturaleza de todo ser humano». (n. 25).

<sup>91</sup> «Las organizaciones caritativas de la Iglesia, sin embargo, son un *opus proprium* suyo, un cometido que le es congenial, en el que ella no coopera colateralmente, sino que actúa como sujeto directamente responsable, haciendo algo que corresponde a su naturaleza. La Iglesia nunca puede sentirse dispensada del ejercicio de la caridad como actividad organizada de los creyentes y, por otro lado, nunca habrá situaciones en las que no haga falta la caridad de cada cristiano individualmente, porque el hombre, más allá de la justicia, tiene y tendrá siempre necesidad de amor». (n. 29). «La actividad caritativa cristiana ha de ser independiente de partidos e ideologías. No es un medio para transformar el mundo de manera ideológica y no está al servicio de estrategias mundanas, sino que es la actualización aquí y ahora del amor que el hombre siempre necesita». (n. 31b). «Por lo que se refiere a los colaboradores que desempeñan en la práctica el servicio de la caridad en la Iglesia, ya se

tre los que se encuentran numerosos miembros de dichas «organizaciones de caridad» que, como ocurre con otros no católicos, acaban convirtiéndose en funcionarios que viven más de la solidaridad que para la solidaridad? Así, no cabe la mínima mirada autocrítica sobre esa historia real que la Iglesia ha escrito de espaldas al amor de Dios y en contra del amor que dice inspirar todas sus acciones. Me pregunto, qué conclusión habría sacado el Papa, si en vez de tejer la trama con el fino hilo del «diácono Lorenzo», lo hubiera hecho con el hilo grueso del emperador Constantino que tanto influyó en la construcción de una «Iglesia de cristiandad», tan ajena al espíritu del diácono.

Es verdad que, cuando el Papa se refiere a la Iglesia institucional, como «el sujeto de la caridad», habla de las parroquias, de los obispos y de sus iglesias locales, de las instancias de la Iglesia universal, pero, en ningún momento se plantea la cuestión de la compleja articulación entre las diferentes instancias de poder y de control de los recursos en la Iglesia. No es el momento para analizar la forma, en mi opinión, simplificadora en que el Papa plantea las relaciones entre la justicia y la caridad, el papel de la Iglesia respecto a la lucha por las estructuras justas, que deja en exclusiva al Estado, o el papel de los laicos en la construcción de una sociedad más justa. Personalmente, he echado de menos una sensibilidad mínima por las estructuras de pecado y de injusticia que atraviesan la realidad de nuestro mundo y de nuestra Iglesia, y que requieren, obviamente, estrategias estructurales por parte de quienes están obligados a cambiarlas, también en y para la Iglesia. Me ha sorprendido que entre los modelos de caridad solamente se cite una nómina de santos, que, sin duda alguna, han sido heroicos en su generosidad y entrega personales (santos del XVI y Teresa de Calcuta o Luis Orione), pero que no se han caracterizado por su denuncia profética de las estructuras de pecado. ¿Cabría en la lista del Papa, la de Monseñor Romero, por ejemplo?. ¿Por qué no aparece la referencia a la «caridad política», y sí que parece la referencia a la «caridad social»? ¿Por qué no hay ni una mera alusión al mensaje de denuncia profética contra los poderosos y los ricos, que aparece en el *Magnificat* proclamado por María, con cuyo comentario concluye la encíclica?

Esta indebida sacralización de la Iglesia que le impide autocomprenderse en su historicidad, lleva a quienes hacen gala de este formalismo

---

ha dicho lo esencial: no han de inspirarse en los esquemas que pretenden mejorar el mundo siguiendo una ideología, sino dejarse guiar por la fe que actúa por el amor (cf. *Ga* 5, 6). Han de ser, pues, personas movidas ante todo por el amor de Cristo, personas cuyo corazón ha sido conquistado por Cristo con su amor, despertando en ellos el amor al prójimo. El criterio inspirador de su actuación debería ser lo que se dice en la Segunda carta a los Corintios: “Nos apremia el amor de Cristo” (5, 14)». (n. 33).

eclesiológico, que les obliga a «a levantar el estandarte en medio de las naciones»<sup>92</sup>, a afirmar que la Iglesia no está autorizada a cambiar un ápice de la verdad revelada, ni de las instituciones sagradas, como los sacramentos y otras prácticas disciplinarias a ellos asimiladas, lo que se traduce en una intransigente defensa de la ortodoxia y de la ortopraxis, que puede llegar hasta justificar la Inquisición. No olvidemos que la Inquisición brotó del celo por la fe y la verdad y por el ardiente deseo de salvar las almas de sus víctimas. Creo que una imagen plástica de lo que digo es la que representó R. Blázquez en la entrevista que le hizo I. Gabilondo. La posición de quien hablaba en nombre de una Verdad y de Institución incapaz de ejercer la autonomía para hacer lo que a todas luces parece lo más razonable, le convertía, además, en el funcionario que administra sin compasión una salvación que dice no depender de él. «El sábado se ha hecho para el ser humano», proclamaba Jesús, y la vigencia de esta lección significa que «la grandeza de una institución no procede de su poder para engendrar una humanidad futura mediante la exclusión de los miembros débiles, pecadores, sino mediante la integración de esos mismos que serían descartados siguiendo una lógica racional. Si el principio de Jesús tiene valor, lo tiene por la herida que inflige al ideal institucional: organizar y administrar los vínculos humanos según razón, sea técnica o utópica. Este tipo de razón institucional crea marginalidad y exclusión».<sup>93</sup> Creo que no hay ninguna razón teológica, y mucho menos eclesial, para que, así como hemos sabido superar errores eclesiológicos de bulto, como el que sostenía que «fuera de la Iglesia no hay salvación» (que ha determinado concepciones erróneas del papel del bautismo (¿limbo?) o de la penitencia (¿reiterada?) o como la afirmación rotunda de la estructura desigual, no sigamos relativizando la forma dogmática e intolerante en que seguimos concibiendo ciertas instituciones o prácticas sacramentales, especialmente cuando la evidencia de la fragilidad humana las acaba convirtiendo en un castigo que lleva a la desesperación, más que en un «lugar de encuentro con Dios». Nada justifica que sigan prevaleciendo en la Iglesia intereses que responden a

---

<sup>92</sup> Duquoc encabeza la conclusión de su libro con la frase de Levinas: «Hay lágrimas que el funcionario no ve» y afirma entre otras cosas que «la institución eclesial tiende a ocultar su precariedad mediante la grandeza de su discurso doctrinal», algo que casa muy mal con una razonable comprensión de la «kénosis». «La institución, al encerrarse en ella misma y estar preocupada por sus intereses históricos, se aparta de la discreción de Dios y se arroga un poder cuyo objetivo es hacer a Dios visible en su organización. La frase empleada por el Vaticano II. «La Iglesia es un estandarte levantado en medio de las naciones» (Constitución sobre sagrada liturgia, 2), da a entender que la causa de Dios es inmediatamente reconocible como lo son los ejércitos de un Estado. En realidad, hay en eso un olvido de la precariedad de su situación por la omisión de la experiencia de la discreción divina. (p. 284).

<sup>93</sup> DUQUOC, *ibid.* P. 42.

sacralizaciones indebidas de su lógica institucional sobre las necesidades reales de la comunidad de los creyentes. No creo que haya que explicar cómo esto está ocurriendo en casos como el sacerdocio de la mujer, el celibato, del clero la posibilidad de los divorciados de participar en la vida de la comunidad, etc.

Si tuviera que escoger un camino para ir introduciendo una actitud de sana laicidad en la Iglesia, escogería el de *la creación de una «verdadera opinión pública en la Iglesia»*. Creo en la importancia del «imaginario social» que es el que, como decía Tocqueville, dinamiza u obstaculiza los necesarios cambios en todas las sociedades, y, por tanto, también en la Iglesia. El papel de la opinión pública en la legitimación o deslegitimación de los poderes, así como su vinculación intrínseca con el pluralismo y la «secularización» de la convivencia, son razones que nos obligan a trabajar en su favor.<sup>94</sup> Sin querer repetir, ahora, lo ya dicho en escritos anteriores, creo que urge que el «cuerpo vivo» que es la Iglesia se exprese «abordando con libertad los problemas de los hombres» y no siendo destinatarios pasivos de textos que, como decía Casaldáliga, hace unos días, a propósito de la preparación de la V Conferencia episcopal latinoamericana (CELAM V), «resultan muy poco estimulantes, como escritos «por teólogos que ya están en el cielo», ironiza un viejo teólogo. Nos tocará suplir alternativamente y no permitir que ese CELAM V olvide Medellín».<sup>95</sup> La teología debe ser un instrumento para abordar los problemas reales y concretos, para tratar del sufrimiento cotidiano, tantas veces silencioso y silenciado; un medio para dar voz a los que no la tienen; un paso para democratizar la teología. Suscribo la que dice J. Manemann: «Mediante la actividad socrática de la discusión, la teología cristiana desempeñaría una función bisagra entre las esferas de lo privado y lo público, y se convertiría en el motor para que los procesos de transformación sociopolíticos fueran más humanos. En el curso de la repolitización de lo privado y de la renormativización de lo público se confrontarían la moral personal con los problemas públicos y lo público con las cuestiones de moral privada. De esto se siguen las siguientes consecuencias eclesiológicas: las iglesias deberían comprenderse cada vez más como *public churches* y menos como abastecedoras de una religión civil».<sup>96</sup>

<sup>94</sup> Para esta cuestión, véase VELASCO, D., «La opinión pública en la Iglesia», *Razón y Fe*, t. 241-n. 1220, junio 2000, pp. 595-607.

<sup>95</sup> CASALDÁLIGA, P., «Utopía necesaria como el pan de cada día», *El País*, 30/1/06.

<sup>96</sup> MANEMANN, J., «La permanencia de lo teológico-político. Oportunidades y peligros para el cristianismo en la actual crisis de la democracia», en *Concilium* n. 311, junio 2005, p. 335.

## *Retos de la laicidad para la Iglesia española, hoy*

La Iglesia española tiene, por delante, una ardua tarea para asumir las consecuencias que se derivan de una razonable asunción de la laicidad, tanto por lo que se refiere a su autocomprensión institucional, como en lo que supone una adecuada relación con la sociedad civil y con el Estado. Desde la perspectiva teológica y eclesiológica, todo lo que hemos venido diciendo hasta ahora se debe aplicar a nuestra realidad. Urge una renovación teológica que transforme el imaginario eclesial oficial, que peca de excesivo formalismo, para que pueda emprender las necesarias reformas. Urge crear una opinión pública que facilite este proceso de transformación. Desde la perspectiva de las relaciones con la sociedad y el Estado debe superar situaciones vigentes pero ya obsoletas que responden a los modelos de los que ya hemos hablado: concordatismo, tesis e hipótesis, etc.

Desde hace varias décadas, la Iglesia española ha dado un giro neoconservador, que ha acentuado los peores rasgos del formalismo eclesiológico del que hemos hablado. A partir de la muerte de Pablo VI, la fuerza de aquella Iglesia que no había aceptado la renovación conciliar comenzó a manifestarse de muchas formas. J. M. Laboa resume así la situación. «Por parte de Roma, a partir, sobre todo, de la muerte de Pablo VI, habrá que explicar la desconfianza mostrada con los obispos que fueron nombrados en aquellos años y con los sacerdotes ordenados en ese tiempo. No se puede explicar la historia de estos últimos treinta años sin tener en cuenta este objetivo de cambiar un talante y un espíritu que, aunque nunca ha sido explicitado, considero que debe coincidir con el manifestado en la Asamblea Conjunta. La pronta aceptación de la renuncia por motivos de edad de Tarancón, el sorprendente alejamiento de Dadaglio, el primer nuncio en la historia española que fue relevado de la nunciatura sin ser nombrado cardenal, y la política de los dos nuncios siguientes tiene mucho que ver con esta decisión. Los sesenta y tres nombramientos episcopales de Mons. Tagliaferri no han respondido solamente al deseo de lograr un episcopado digno y eficaz, sino al de configurar un tipo de obispo que convenía a la Iglesia española presente en alguna estancia romana y que, ciertamente, no correspondía al de la etapa anterior. En cualquier caso, quedó patente una cierta desconfianza hacia la Iglesia existente y una neta decisión de borrar y cuenta nueva. Monseñor Díaz Merchán, sucesor de Tarancón en la presidencia de la Conferencia Episcopal, monseñor Sebastián<sup>97</sup> y Mons. Yanes

---

<sup>97</sup> Sebastián será uno de los más polémicos en su denuncia de la «campana laicista» promovida por el PSOE con la colaboración de los MMCC, lo que, según él, unido al disenso eclesial interno, debilita la vida religiosa y la acción evangelizadora de la Iglesia. (SEBASTIÁN, F., «Iglesia y democracia. La aportación de la CEEE», en Olegario González Cardenal (ed.) *La Iglesia en España. 1950-2000*, (1999), PPC, Madrid.

podrían expresar lo que vivieron en esos años. Esto sin tener en cuenta a los obispos exiliados en Canarias, Huesca o Ciudad Real». <sup>98</sup>

El mismo Laboa, al final de este texto, dice así: «Los “vientos de Roma” desde hace veinte años han desembocado en un desdibujamiento de la Conferencia Episcopal, en un gobierno eclesial con la vista fija en el tendido romano, en una dependencia de la nunciatura insólita incluso en un país como España con secular dependencia de tal institución, en un cambio global del talante episcopal». <sup>99</sup>

Esta es la iglesia que ha configurado Juan Pablo II y que representa, de forma paradigmática, Mons. Rouco, sucesor de Mons. Suquía, <sup>100</sup> en cuya estela se han situado buena parte de los obispos españoles.

A esta situación telegráficamente descrita, yo la voy a llamar «*ultramontanismo eclesial de masas*», porque creo que refleja bien lo que el giro conservador ha supuesto para la Iglesia española y su relación con la sociedad política. <sup>101</sup>

<sup>98</sup> LABOA, J.M., «Los hechos fundamentales ocurridos en la vida de la Iglesia española en los últimos treinta años (1966-1999)», en CARDEDAL, Olegario G. (ed.). *La Iglesia en España 1950-2000*. (1999). PPC. Madrid, p.124. Véase, también, TAMAYO, J.J., *Adiós a la cristiandad. La Iglesia española en la democracia*. (2003) Ediciones B, especialmente el cap. 2: «Involución, neoconservadurismo y Neoconfesionalismo», en el que hace una descripción de los principales rasgos de esta involución: campaña contra el laicismo, contra los teólogos progresistas, crisis de confianza entre obispos y congregaciones religiosas, pérdida de memoria histórica: canonización de los mártires de la Cruzada; auge de los nuevos movimientos católicos: kilos, legionarios, comunión y liberación, Opus Dei, y su poder en la Iglesia; creciente vinculación con el PP.

<sup>99</sup> LABOA, J.M., *Ibid.*, p. 146.

<sup>100</sup> Elegido presidente de la CEE (1987) decía: «Hay que adecuar la Iglesia española a la orientación del pontificado de Juan Pablo II». Se trataba de lograr una visión más religiosa de la Iglesia...

<sup>101</sup> Staff Hellemans ha descrito el ultramontanismo de la época de León XIII, el que hará plausible su doctrina social, como un «catolicismo ultramontano de masas», que, según él, duraría desde 1850 a 1960 y que tendría los siguientes rasgos:

—una enorme *centralización eclesial* que se resume en la conocida fórmula «Roma ha hablado». Roma se convierte en el centro de todo y todo se centraliza *more romano*. Un sistema jerárquico y piramidal, que queda consagrado con el dogma de la infalibilidad, convierte al Papa en el líder omnipotente que interviene en todo y al que todos pretenden conquistar para su causa.

—un *deseo de doctrina* que la creciente preeminencia del papado saciará mediante una creciente dogmatización de la teología, que, a su vez, se convertirá en una tarea casi exclusiva de Roma. Será precisamente el Papa León XIII quien actuará en este sentido con mayor intensidad y amplitud. 86 encíclicas dan fe de cómo su magisterio universal salió al paso de todos los aspectos de la modernidad.

—«*Instaurare omnia in Christo*». El liderazgo del papado que convoca a restaurar el orden cristiano en el nuevo contexto de la modernidad refleja un cierto triunfalismo. Mientras la modernidad condena a la Iglesia al ostracismo de la vida privada, la respuesta de un catolicismo de masas tendrá como guía supremo e indiscutible al Papa que reclama para la

Mirar retrospectivamente al mundo de León XIII no es solamente, para mí, una necesidad de entender la autocomprensión que la Iglesia de Roma tenía de sí misma y de su relación con el mundo político de su época, sino que nos sigue planteando algunas cuestiones de gran actualidad en nuestros días. Hay un enorme paralelismo entre los dos Papas, la duración de su papado, su producción doctrinal, su pretensión de liderazgo mundial, su propósito de recristianización, etc. Tanto la autocomprensión eclesial, específicamente la del papado, como la relación que la Iglesia establece con las sociedades modernas, siguen estando determinada por la forma en que se enfrenta a la tradición heredada de Las Luces y de las revoluciones liberales y por la forma en que sigue planteando la relación entre lo espiritual y lo temporal, entre la fe y la cultura, entre la verdad y la libertad, desde una tradición sin solución de continuidad desde León XIII a nuestros días.

---

Iglesia el derecho y el deber de intervenir en todas las cuestiones importantes de la vida, ya que sin ella no hay solución verdadera para ningún problema importante. Así, «la cuestión social», no podrá encontrar solución si no se tiene en cuenta la doctrina de la Iglesia.

—el auge de las organizaciones sociales católicas y la *relación simbiótica de la doctrina de la Iglesia con el movimiento obrero católico* es otro de los rasgos del ultramontanismo. La cobertura ideológica e institucional que la Iglesia ejerce sobre el movimiento obrero católico, a pesar de las tensiones que puedan surgir entre los líderes obreros y los jerarcas eclesiásticos encargados de la supervisión y del control, garantiza la ortodoxia del proyecto recristianizador.

HELLEMANS, S., «Is there a Future for Catholic Social Teaching after the waning of ultramontane Mass Catholicism?», en BOSWELL/MCHUGH/VERSTRAETEN (eds). *Catholic Social Thought: Twilight or Renaissance?*. (2000), Leuven University Press, 13-32.

RÉMOND, R., en un capítulo de su obra dedicado a Roma y el papado, describe el sistema ultramontano, como un sistema coherente y completo alrededor del cual se recompone la fe católica en el siglo XIX. Propone una visión global del orden del mundo y da respuesta a todos los problemas del destino humano y de la vida de las sociedades, lo mismo que el liberalismo o el marxismo. El sistema está constituido a partir de la institución pontificia en círculos concéntricos. La referencia a Roma irradia todo: pensamiento, piedad, disciplina, liturgia, cultura, política, sociedad. El papa es el símbolo y la personificación del principio de autoridad, lo contrario del espíritu del libre examen, destructor de la fe. La infalibilidad pontificia y el *Roma locuta...* excluyen cualquier duda y fundamentan un dogmatismo intransigente. El Papa no es sólo una institución, sino una persona a la que se le da un culto, como vicario de Cristo. Esto es nuevo (antes del XIX, apenas si se conocía el nombre del Papa) y el Papa inspira piedad y devoción. Bajo su impulso se refuerza considerablemente la componente romana del catolicismo, hasta identificarse con él. La política centralizadora de Pío IX y de León XIII (llevando a Roma las casas madres de las congregaciones, abriendo seminarios nacionales para episcopables, institucionalizando las visitas regulares *ad limina*, potenciando las peregrinaciones) es decisiva para la conversión de Roma en el centro regenerador de las sociedades humanas.

Sacerdotes y fieles tienen como un deber y un honor el reproducir en sus parroquias los usos y las prácticas de la Ciudad Eterna: todo se hace como en Roma (liturgia, arquitectura, novela, etc.). El uso de los medios de comunicación, sobre todo de la prensa, busca influir en los sentimientos y en el corazón de las masas. El ultramontanismo no es sólo una eclesiología y es más que una teología. Es, también, una visión de la historia y una filosofía social y política.

Por ejemplo, se sigue afirmando con una injustificada autocomplacencia que la Iglesia siempre ha reconocido los derechos humanos y que poco tiene que aprender del mundo moderno.<sup>102</sup> Creo pertinente traer a colación algunas preguntas al respecto, que ya planteaba en uno de mis textos citados: ¿Qué significa esto? ¿Acaso son compatibles la defensa de los derechos humanos y la defensa de las autoridades del Antiguo Régimen? ¿Es posible instaurar los derechos humanos en un sistema de poder propio de la edad premoderna, como el que ha sostenido monarquías legitimadas en la religión o en la tradición premodernas? ¿La fundamentación de los derechos humanos en una concepción jusnaturalista, religiosamente comprendida, es plausible en un mundo secularizado y pluralista y posibilita la atención y la responsabilidad necesarias hacia el ser humano concreto e histórico? ¿Basta para afirmar los derechos humanos con declarar principios doctrinalmente coherentes, en conformidad con la ortodoxia teológica y moral, pero sin tener suficientemente en cuenta las exigencias de la coherencia práctica, que permite la traducción histórica, político-social, económica y cultural, de dichos principios en la vida de cada ser humano concreto? ¿Es posible la recepción de los derechos humanos en una Iglesia, que afirma que «el hombre es el camino de la Iglesia», pero que sigue manteniendo unas estructuras de poder premodernas? ¿Es viable una asunción adulta y crítica de una doctrina que se legitima en una Verdad que, con excesiva frecuencia, sólo está al alcance de una autoridad (clérigos) que, a su vez, goza de la exclusiva para conocerla adecuadamente y para enseñarla a quienes

<sup>102</sup> La última gran encíclica social, la *Centesimus Annus*, que, en su primera parte, hace una síntesis de la historia de la Doctrina Social de la Iglesia, es un ejemplo más de la visión autocomplaciente y acrítica que el Magisterio tiene de lo que ha sido la Doctrina Social de la Iglesia con respecto a los derechos humanos. En el capítulo sexto, que lleva por título: «*El hombre es el camino de la Iglesia*», afirma el Papa que la única finalidad de la Iglesia ha sido *la atención y la responsabilidad hacia el hombre*, confiado a ella por Cristo mismo... No se trata del hombre abstracto, sino del hombre real, concreto e histórico: se trata de *cada hombre*... Es esto y solamente esto lo que inspira la Doctrina Social de la Iglesia» (N.º 53).

En el mismo sentido, se expresa el documento de la Congregación para la Educación Católica: *Estudio y Enseñanza de la Doctrina Social de la Iglesia en la formación de los sacerdotes* (30/XII/1988), que juzgo de especial significatividad y relevancia para el tema que nos va a ocupar. Dice así: «Reflexionando sobre ellos (los derechos humanos) la Iglesia ha reconocido siempre sus fundamentos filosóficos y teológicos, y las implicaciones jurídicas, sociales, políticas y éticas como aparece en los documentos de su enseñanza social. Lo ha hecho no en el contexto de una oposición revolucionaria de los derechos de la persona humana contra las autoridades tradicionales, sino en la perspectiva del Derecho escrito por el Creador en la naturaleza humana». A continuación, se habla de «las aportaciones del Magisterio pontificio a los derechos humanos» desde el Concilio a nuestros días. Las referencias a Pío XII, a la *Pacem in Terris* de Juan XXIII, a la *Populorum Progressio* de Pablo VI y a Juan Pablo II, tienen la intención de mostrar cómo la Doctrina Social de la Iglesia ha defendido siempre los derechos humanos de las tres generaciones.

deben limitarse a cumplirla fielmente (laicado), según las directrices venidas de dicha autoridad?

En mi opinión, sigue siendo problemática la pretensión eclesial de mantener un horizonte normativo, natural y divino, a la vez, que todos los poderes deben acatar y del que la Iglesia se sigue considerando la intérprete autorizada, por lo que se reserva la facultad de deslegitimar a quienes no se ajusten a dicho orden, llegando incluso a justificar el derecho a la desobediencia y a la resistencia civil, siempre que lo juzgue oportuno. Pero la Iglesia, como nos ha mostrado la historia, no es administradora y mucho menos dueña, en exclusiva, de la ley natural y divina. En sociedades pluralistas y seculares, la objetividad de la verdad encuentra su aproximación humana menos inadecuada en el respeto a la libertad que el liberalismo moderno ha sabido afirmar como un logro irrenunciable.

La tentación eclesiástica de querer garantizar los derechos de Dios y los derechos humanos confiando excesivamente en su capacidad mesiánica de acceso a la verdad del proyecto divino o «natural» y de objetivarlo, lo que le lleva a desautorizar como «artificialista» y efímero lo que la subjetividad de los seres humanos libres e iguales postulan, no es ajena al quehacer eclesial. Creo que hay que ser cautelosos ante una forma de entender y de enseñar el pensamiento social cristiano desde un encuadramiento filosófico-teológico que pretendidamente la inmuniza frente al riesgo ideológico y le evita, a la vez, las interpretaciones subjetivas de quien quiera poner en práctica dicha enseñanza. Creo que la tentación de ultramontanismo está en exceso presente en la Iglesia actual y que, con demasiada frecuencia, se cae en ella. En mi opinión, no sólo no se ha superado el ultramontanismo eclesial de masas, sino que en algunos aspectos se ha acentuado aún más.<sup>103</sup>

Vivimos tiempos difíciles para los proyectos sociopolíticos modernos, para la democracia y para los derechos humanos. Por eso creo que hay que poner un especial empeño para no caer en nuevos síndromes anti-Luces, especialmente cuando nuevos proyectos en el ámbito del pensamiento (investigación y nuevas tecnologías) o de la praxis (movimientos de resistencia global), que muestran un talante laico y poco proclive a dejarse tutorizar, encuentra un clima de hostilidad e incompreensión de marcado cariz neoconservador e incluso integrista.

Creo que la Enseñanza social de la Iglesia, al menos en las últimas décadas, ha sido capaz de superar algunas de las lagunas que la hacían inocua, por incoherente. Su clara asunción de la dimensión estructural de

---

<sup>103</sup> Con motivo del XXV aniversario de la llegada al pontificado de Juan Pablo II se han escrito hasta la saciedad balances de su papado, de los que un buen número subrayan este ultramontanismo al que nos referimos. Como botón de muestra, véase el artículo del obispo retirado SANUS, R., titulado «Un Papa de grandes contrastes», en *El País* (18/X/2003).

las injusticias sociales y la necesidad de superarlas por la vía de la justicia social, deben llevar a sacar conclusiones más valientes, tanto por lo que se refiere a la denuncia del vigente orden mundial, como a la transformación institucional y estructural de la propia Iglesia. Creo que en la autocomprensión eclesial siguen vigentes esquemas y actitudes que chocan con el necesario carácter secular y plural de nuestras sociedades y, sobre todo, con las exigencias que una mentalidad moderna, propia de sujetos humanos libres e iguales, exige para una construcción social de la realidad más conforme con el plan de Dios.<sup>104</sup>

Al entregar este trabajo, sale a la luz una Instrucción Pastoral de la LXXXVI Asamblea Plenaria de la Conferencia Episcopal Española, firmada en Madrid, el 30 de marzo de 2006, que, lamentablemente está muy lejos de asumir el reto de la laicidad al que nos hemos venido refiriendo. Es una instrucción escrita desde una intransigente ortodoxia doctrinal (ya que, inspirándose en las condenas que de los teólogos progresistas se han ido dando en las últimas décadas, se reiteran las posiciones más cerradas sobre numerosas cuestiones que están teológicamente abiertas, como, por ejemplo, el sacerdocio de la mujer, el origen de los ministerios eclesiales, la virginidad de María, la comunión eclesial, etc.) y desde una actitud eclesio-céntrica carente de toda sensibilidad autocrítica. Es patente el formalismo eclesiológico desde el que se sitúa a la Iglesia, tanto en su origen como en su praxis en una dimensión misteriosa y divina, en las que, al parecer, no caben las contingencias de la historicidad y del pecado, por lo que toda crítica nacida en el seno de la Iglesia es vista como una actitud contra la Iglesia. Así, la calificación de las asociaciones cristianas y católicas de base, críticas con la jerarquía, como «asociaciones meramente civiles es un ejemplo evidente de una actitud de inclusión excluyente. (n. 48). Junto a este formalismo eclesiológico, se sigue argumentando a favor de una moral cristiana desde un junsnaturalismo sacralizado del que se dice que es la única garantía frente al relativismo al que está condenada toda autonomía humana y toda moral que no estén guiadas por la revelación cristiana o por la ley natural que a ella se asimila.<sup>105</sup>

---

<sup>104</sup> Para abundar en este tema, véase VELASCO, D., «Republicanismo y Cristianismo», en *Estudios de Deusto*. Vol. 49/1 (2001).

<sup>105</sup> «Teología y secularización en España a los cuarenta años de la clausura del Concilio Vaticano II. Instrucción Pastoral de la LXXXVI Asamblea plenaria de la CEEE. (30/III)2006). Cito un par de textos al respecto. «La realización de la dignidad humana exige que se respete el orden esencial de la naturaleza humana creada por Dios, que trasciende las vicisitudes históricas y culturales. Este orden de la naturaleza humana se expresa en la ley natural, que el hombre puede conocer aunque es previa a su conocimiento». (n. 57). «Si Cristo es la norma del obrar moral, la fundamentación de la moral debe proceder de la Revelación y del Magisterio de la Iglesia». (n. 55).

## *Algunas propuestas para un nuevo modelo de relación entre Iglesia y sociedad política*

Conscientes de que el proceso de construcción social de la realidad es una tarea siempre inacabada por inacabable y que ésta es correlativa con la construcción de un nuevo imaginario social (en el sentido en el que lo planteaba Tocqueville, cuando decía que entre lo que hay (desigualdad) y lo que debe haber (igualdad) lo relevante es el imaginario dominante (igualitarismo)), voy a aventurar algunas reflexiones en la descripción de este nuevo imaginario.

En sociedades, como las nuestras, en las que el pluralismo y la secularización, bien entendidos (pluralismo no como multiculturalismo relativista ni secularización según lo ha entendido la teoría ilustrada en el sentido fuerte), son la condición de posibilidad para poder vivir tanto la fe como la ciudadanía, como sujetos libres y responsables, creo que la laicidad republicana (en el sentido de laicidad pública, «republicana»), es la que mejor resume, en mi opinión, el talante de una adecuada relación entre Iglesia y sociedad política.

Recuerdo que, con ocasión de la boda de Leticia y Felipe, no faltaron comentarios, calificando a la nueva princesa de Asturias como una princesa republicana. La razón obvia está en que, hoy, el imaginario hegemónico en la sociedad española es el democrático y se espera de la institución monárquica que no viva de espaldas a esta realidad. Su papel simbólico se ha secularizado y, pronto, la voluntad soberana del pueblo español democratizará los vestigios machistas de una institución a todas luces anacrónica, aunque por su utilidad la sigamos considerando conveniente. Las monarquías modernas no pueden ser sino laicas (ya no nacen legitimadas por un legitimismo sacralizado) y republicanas (constituidas para la consecución del bien público).

Algo parecido ocurre en la Iglesia y con la Iglesia. La sociedad española no ve ya en la Iglesia el Sacramento de Salvación eterna, garante de una Verdad indiscutible, proporcionadora de un cemento social inapreciable, y con una autoridad incontestable. La sociedad política española se considera soberana y no admite ingerencias indebidas por parte de la Iglesia. También, en el interior de la Iglesia, muchos participamos, como no podía ser de otra forma, de estas convicciones de la sociedad y creemos que hay que buscar otro modelo menos inadecuado que el que tenemos. Creo que todavía hay demasiada connivencia entre Iglesia y sociedad política, poco respetuosa del pluralismo y de la laicidad propias de una situación no confesional. Oyéndole a Rouco o a Cañizares uno no puede menos de seguir oyendo a Gelasio. La defensa que la Iglesia hace de sus posiciones, argumentando desde la vigencia de los Acuerdos de 1979 entre el Estado español y la Santa Sede (que, aunque formalmente son posteriores a la Constitución, en sus contenidos materiales son preconstitucionales), más allá de lo que suponen de garantía de unos intereses y derechos relevantes para la Iglesia católica, rezuman un talante apologético que se casa

mal con las exigencias de una sociedad pluralista y democrática como quiere serlo la sociedad española. Esta forma de argumentar, que sigue la estela del concordatismo, al que nos hemos referido en este trabajo, parece querer someter el texto constitucional al criterio hermenéutico de los Acuerdos, que, por definición, no pueden ser universalizables a quienes no son españoles católicos. La forma en que se suelen plantear los contenciosos a propósito de la enseñanza de la religión en las escuelas públicas, o de la cuestión de la financiación de la Iglesia, sigue siendo más propia de una Iglesia que defiende posiciones particularistas, propias de un Estado confesional, que posiciones laicas, como las que se exigen en la convivencia democrática. Urge dejar atrás estos vestigios de confesionalidad que no sólo no parecen ajustarse a los principios de la libertad e igualdad democráticas, recogidos en la Constitución, sino que hacen inviable una oferta creíble y plausible de lo que la Iglesia puede y debe aportar a la construcción de una sociedad más libre e igualitaria.<sup>106</sup>

Hoy, uno de las mayores amenazas contra la dignidad de los seres humanos nace de la creciente presencia de un imaginario social de carácter desigualitario, que con frecuencia se nutre de la inadecuada comprensión de la diferencia y de la particularidad... Si es verdad que «las personas tienen derecho a ser diferentes cuando la igualdad pone en peligro su identidad, también tienen derecho a ser iguales cuando la diferencia les hace inferiores», es obvio que debemos esforzarnos todo lo posible en lograr dar vida al «pacto por la república», que haga viables los valores comunes de la libertad y de la igualdad republicanas.

Este republicanismo conlleva, por tanto, una exigencia de cambio estructural de la Iglesia, que alcanza tanto a su «forma de estar» en la sociedad, como a su propia autocomprensión, ya que ambas se determinan mutuamente, y se convierte en condición de posibilidad para su credibilidad en dicha sociedad. La transformación de las estructuras antidemocráticas y de las mediaciones institucionales de carácter confesional, que perviven en la Iglesia, es una exigencia derivada del principio republicano de que sólo puede vivir adultamente la fe quien puede «mirar a la autoridad de frente» y ejercer la libertad, no sólo como no coacción, sino como no-dominación. Si, para construir una convivencia democrática, debemos ajustar comportamientos y ordenamientos a las exigencias de una laicidad abierta, como la que posibilita y exige una constitución democrática, urge repensar laicamente nuestra forma de pensar y de actuar, tanto individual como colectivamente. Todos y todas estamos convocados a esta ineludible tarea.<sup>107</sup>

---

<sup>106</sup> Véase SUÁREZ PERTIERRA, Gustavo, «Laicidad en el constitucionalismo español», en LLAMAZARES FERNÁNDEZ, D. (dir.) *Libertad de conciencia y laicidad en las instituciones y servicios públicos*. (2005). Dykinson. Madrid., (pp. 119-132).

<sup>107</sup> Para abundar en la cuestión véase el libro de CORM, G., *La question religieuse au XXI siècle* (2006). La Découverte. Paris.