

LA IGLESIA EN LA SOCIEDAD LAICA Y PLURAL: LA PERSPECTIVA DE GAUDIUM ET SPES

7 de febrero de 2012

El Concilio Vaticano II ha sido considerado como la toma de conciencia de la finalización del período de cristiandad: una sociedad homogénea desde el punto de vista cultural en la que el cristianismo (encarnado en la Iglesia) constituye el elemento fundamental de unidad y de vertebración colectiva. La emergencia de la modernidad, con su dinámica de emancipación y de autoafirmación del sujeto adulto, va tomando distancias respecto a la instancia eclesial. El Estado nacional y moderno, como protagonista de la vida política de la colectividad, va a ser el protagonista de un nuevo proyecto del vivir-juntos, que deberá ir organizándose de modos diversos a medida que se van consolidando concepciones del mundo e ideologías plurales y diversas. La Iglesia Católica deberá ir realizando un enorme esfuerzo para adaptarse a las nuevas circunstancias de una sociedad que se concibe como laica y plural.

El Concilio Vaticano II significó la consolidación de esta nueva perspectiva. Uno de los rasgos más significativos del Vaticano II fue la dinámica que llevó a los Padres conciliares a reconocer la existencia y los derechos de los otros: los otros cristianos no católicos, los otros creyentes de las religiones del mundo, los otros que sostenían filosofías del más diverso tipo, el mundo como ámbito *otro y distinto* respecto al espacio religioso y cristiano. La presencia y el reconocimiento de los otros va generando un progresivo des-centramiento de la Iglesia que no puede ya colocarse en el centro como señora y maestra sino que debe redescubrirse como servidora y testigo.

En este proceso la constitución pastoral *Gaudium et Spes* se convierte en símbolo y expresión de la nueva autoconciencia eclesial. Fue un documento que surgió sin haber estado previsto, por la dinámica misma de la mirada nueva que la Iglesia dirigía a la realidad. Fue por ello un proceso muy esforzado y tortuoso hasta que encontró su forma propia tras numerosos intentos y redacciones. Un concilio que se planteó como pastoral decanta sus mejores pretensiones en una constitución pastoral. Ha de ser una óptica fundamental para entender el Vaticano II y para valorar el proceso posterior de recepción de la eclesiología conciliar. En nuestra exposición nos centraremos fundamentalmente en dos momentos y niveles: a) presentar el sentido de *Gaudium et Spes* en el decurso y en la imagen de la Iglesia conciliar; b) comentar el proceso de recepción desde la problemática actual en torno a la laicidad y el laicismo, que constituye el horizonte político-cultural en el que se plantea en la actualidad el encuentro de la Iglesia con los otros, con una sociedad que se afirma como laica y que en ocasiones cae en la seducción del laicismo.

1.- El sentido de convocar un Concilio “pastoral”

El destino del Vaticano II se perfila ya desde las intenciones que subyacían en la convocatoria de Juan XXIII. En un discurso a la JAC italiana precisó el Papa el sentido que daba a un concilio pastoral: no intenta definir verdades, pretende en cambio plantearse la situación de la Iglesia en el tiempo y en el espacio, en la historia y en la sociedad; “pastoral”, por tanto, quiere decir revisión, reforma, resituar su modo de presencia activa entre los hombres y las sociedades surgidas en la modernidad (31.1.1959). El concilio debe quedar situado en la serie de iniciativas de carácter pastoral a través de las cuales la Iglesia aspira a avanzar por el ancho y amplio camino de los pueblos y de las gentes (14.8.1961).

La dimensión pastoral se alimenta, por un lado, de la preocupación por el mundo, por la humanidad entera, y más directamente por la persona humana concreta en el mundo moderno en que vive; por otro lado exige la renovación interna de la Iglesia para que siga siendo fiel a

su misión, lo que implica la adaptación de la disciplina eclesiástica a la luz de las necesidades del tiempo. Este nuevo modo de mirar a la realidad y a la Iglesia implica el recurso a un método inductivo que tenga más en cuenta los datos de la experiencia concreta y asimismo un respeto pleno a la persona humana, cuya dignidad es la que debe ser defendida y promovida. La articulación de la mirada al mundo y de la mirada a la Iglesia adquiere así equilibrio y armonía: el fin del concilio es un “renovado impulso pastoral” a fin de que una “nueva y vigorosa irradiación del Evangelio en todo el mundo” proceda de “una renovación general y más fervorosa de la vida de la Iglesia” para que “nuestros contemporáneos se percaten cada día más de la acción maternal de la Iglesia por la elevación espiritual y hasta material de la humanidad entera” (26.12.1962).

Mater et Magistra (15.5.1961) y *Pacem in Terris* (11.4.1963) habían mostrado la preocupación y la sensibilidad de Juan XXIII por los problemas y cuestiones que planteaba la vida social de los hombres y por los temas más candentes de la actualidad del mundo. Precisamente porque, como subraya el Papa, en nuestra época se han incrementado las relaciones sociales, es por lo que se hace más urgente considerar a *la persona humana en toda su dignidad* pero a la vez *como ser social*. Por eso también la Iglesia se ve comprometida en la defensa de los derechos de cada persona: derecho a la buena fama, a la verdad, a la cultura, a fundar una familia, al trabajo, a la propiedad privada, a reunirse y a asociarse, a intervenir en la vida pública... Las enfermedades y miserias que genera la vida social deben contarse entre las tareas prioritarias de la Iglesia: la injusticia social, el subdesarrollo económico, la marginación cultural, la proliferación de guerras, la carrera de armamentos, el enfrentamiento entre los bloques políticos... Todo este abanico de temas y de cuestiones no podía quedar al margen del futuro concilio. ¿Cómo sin embargo conseguirlo en un lenguaje y con un método adecuado a la tradición conciliar de la Iglesia y a lo que muchos laicos y obispos esperaban de un concilio ecuménico?

En el radiomensaje emitido el 11.9.1962 (un mes antes del inicio de las sesiones conciliares) explicitará el Papa una perspectiva que no se abrirá camino hasta que se experimente el bloqueo de un planteamiento que había quedado condicionado en el período preparatorio por el predominio de la teología romana: “La Iglesia quiere estudiarse a sí misma tal como es. Por lo que respecta a su estructura interna –vitalidad *ad intra*- quiere estudiarse a sí misma para presentar nuevamente, a sus hijos en primer lugar, los tesoros de luminosa fe y de gracia santificante que se inspiran en las palabras en las que se expresa la función primordial de la Iglesia y sus títulos de servicio y de honor: vivificar, enseñar, orar. Por lo que se refiere a sus relaciones vitales *ad extra* o, en otras palabras, la Iglesia ante las exigencias y necesidades de los pueblos –a los que las vicisitudes humanas van inclinando hacia la apreciación y goce de los bienes terrenos- siente el deber de hacer honor a sus responsabilidades con sus enseñanzas... El mundo tiene necesidad de Cristo y es la Iglesia la que debe introducir a Cristo en el mundo. El mundo tiene sus problemas. A veces busca con angustia una solución”. Menciona igualmente problemas de “agudísima gravedad” ante los que la Iglesia se ve también comprometida para expresar su maternidad y su fidelidad a Dios y a los hombres.

La Constitución Apostólica de convocatoria del concilio (25.11.1961) así como su Discurso de apertura (11.10.1962) ratifican estas actitudes y opciones: un optimismo evangélico frente a los profetas de desventuras, la mirada lúcida a la inmensidad de la tarea evangelizadora que hay que llevar adelante, el reconocimiento y discernimiento de los signos de los tiempos, la solicitud por acoger la aportación de todos los hijos de la Iglesia para contribuir a solucionar los problemas del hombre de nuestro tiempo, el interés por las cuestiones relativas a los bienes temporales, una mirada sin miedo al futuro, el esfuerzo por descubrir el designio misterioso de la Providencia en el nuevo orden de cosas que se implanta a nivel mundial, preocupación por el ser humano en su integridad, promoción de la unidad de la familia humana...

Sin embargo no todos en la Iglesia compartían la misma sensibilidad. Existía desde un principio una doble tendencia (como sintetizaría el cardenal Liénart al finalizar la primera sesión conciliar): la de aquellos que tienen sobre todo la preocupación de evitar los errores, mantener y afirmar la doctrina, y la de aquellos cuya preocupación dominante es presentar esta doctrina al mundo y expresarla de un modo tal vez menos científico pero más fácilmente asimilable por los miembros de la Iglesia y por los de fuera.

El m.p. *Superno Dei nutu* (5.6.1960) inauguraba la etapa preparatoria que abre una amplia consulta sobre los temas que deberían formar parte de la agenda conciliar. Es fuerte la tendencia a concebir el concilio como una defensa neta de la integridad católica frente a los errores doctrinales. Aunque se insinúan también sugerencias de temas que acabarán desembocando en GS, es digno de notar que no hay solicitudes directas que pidieran algo semejante a lo que acabará siendo GS. Este será el desfase que deberá ser colmado hasta que un concilio (pensado en clave pastoral) dé origen a una constitución pastoral.

2.- El protagonismo del Concilio

Entre los documentos preparados por las comisiones romanas se encontraban algunos textos sobre cuestiones sociales y morales que estaban planteados desde las perspectivas de la teología “clásica” de los manuales. Los representantes de otra sensibilidad iban ganando terreno y preponderancia, por lo que se fue consolidando una actitud que conduciría a superar aquella situación para recoger otros problemas y generar otros documentos.

Las semanas de la primera sesión conciliar fueron haciendo patente el malestar de los Padres, que no veían reflejados en los esquemas de trabajo las orientaciones de Juan XXIII y la sensibilidad que habían tratado de reflejar en el Mensaje dirigido a todos los hombres y naciones al comenzar sus trabajos (20.10.1962): deseaban dar a conocer la naturaleza de la Iglesia y su misión, mostrar al mundo la solidaridad de la Iglesia ante los grandes problemas de la humanidad, conseguir que la luz de Cristo brille sobre toda la tierra, dinamizar la dimensión misionera de la vida eclesial, expresar la preocupación por las angustias y sufrimientos de los hombres, trabajar por la paz y la justicia social...

El momento decisivo fue la intervención del cardenal Suenens (como expresión de la misma sensibilidad de Juan XXIII). Propuso un plan de conjunto para la tarea conciliar: “Que este Concilio sea el Concilio de la Iglesia y que tenga dos vertientes: la Iglesia en su actividad interna y la Iglesia en su actividad externa. Me explico. En primer lugar hay que decir qué es la Iglesia misma en este misterio del Cristo viviente en su cuerpo místico, cuál es su verdadera naturaleza. Nosotros preguntamos, pues, a la Iglesia: ¿qué dices de ti misma? El esquema que ahora estudiamos (se refiere a la constitución sobre la Iglesia) trata de responder a esta pregunta. Una vez puesta bien en claro la naturaleza de la Iglesia, será posible aplicar el adagio ‘el obrar sigue al ser’ y exponer cómo la Iglesia desde hoy marcha adelante siguiendo las directrices de los Papas que han indicado el camino”. “Trataremos de la Iglesia en su relación de *dialogante con el mundo*. El mundo espera que la Iglesia contribuya a solucionar los problemas fundamentales que le acucian”: el valor y la inviolabilidad de la persona humana, la procreación y la explosión demográfica, la justicia social, el deber social de la propiedad, los deberes de las naciones ricas respecto a los países pobres, la paz internacional y la guerra, la evangelización de los pobres... Propone incluso que sea el mismo Concilio el que determine su programa futuro, que las comisiones reelaboren los esquemas, que se cree un secretariado que analice de modo más directo y detenido los problemas enumerados. El Concilio debe desarrollar un triple diálogo: de la Iglesia con sus fieles, de la Iglesia Católica con otras confesiones cristianas, y asimismo con el mundo contemporáneo.

Como se ve con claridad, reorienta la tarea del Concilio desde un protagonismo consciente por parte de éste retomando lo que había sido el esquema inicial de Juan XXIII. Con ello el diálogo con el mundo y los problemas contemporáneos vuelven a ser colocados en el centro

del esfuerzo conciliar. Parecía que había que comenzar de nuevo. Habían quedado bloqueados caminos que ya no debían ser recorridos, e identificados problemas y actitudes que habían de actuar como criterios de la tarea conciliar.

Sin adentrarnos en los vericuetos del surgimiento y desarrollo del texto, haremos tan sólo alguna alusión a los momentos finales, en la medida en que recogen aspectos que interesan a nuestro tema. La tercera etapa conciliar, a finales de 1964, representaba el momento decisivo. Un documento trabajado con tanto esfuerzo estaba en condiciones de ser llevado al debate conciliar para que los Padres se pronunciaran sobre un tema necesario en la autoconciencia y en la misión del Concilio, para ser efectivamente pastoral.

El documento (que ya se inicia con las palabras “*gaudium et luctus, spes et amor hominum huius temporis*”) se componía de un proemio, cuatro capítulos y una conclusión. El proemio mostraba a una Iglesia presente en el mundo actual y sensible a los “signos de los tiempos”, que se dirige a todos los hombres desde la luz de Cristo. El c. primero presenta al hombre desde su vocación integral, es decir, el *presupuesto antropológico*, cada vez más bíblico e histórico-salvífico, que se impuso desde los orígenes del Concilio. El c. segundo habla de la Iglesia consagrada al servicio de Dios y de los hombres para *ayudar a la humanidad* a poner en acto su vocación y para acoger a la vez la ayuda del mundo en el cumplimiento de su misión. El c. tercero explicaba cómo deben comportarse los *crístianos en el mundo*. El c. cuarto exponía los deberes más importantes de los cristianos de nuestro tiempo (tutelar la dignidad de la persona humana, recta comprensión del amor conyugal y del matrimonio, hacer progresar la cultura, imprimir una dimensión humana y cristiana a la vida económica...). Como corolario se incorporaron unos anexos que, aunque no debían discutirse ni votarse, se entregaron a los obispos (ya en el mismo aula conciliar) como instrumentos de trabajo para el estudio del texto; estos anexos pasarán a formar parte del texto de la constitución pastoral, dándole su peculiar estructura.

En este Esquema se mantiene una convicción fundamental de todo el planteamiento conciliar y del sentido pastoral que se pretendía destacar, como queda recogido en las palabras del relator: *quaestio de mundo huius temporis est essentialiter quaestio de homine*. Este hombre, miembro de la Iglesia y ciudadano del mundo, es concebido de modo unitario, pues su vocación global implica lo natural y lo sobrenatural.

Esta línea directriz se ve enriquecida en este momento por algunos aspectos que merecen ser destacados porque los acentos introducidos resaltarán la sensibilidad conciliar que se va consolidando:

a) adquiere un nuevo rango la actividad humana: la relación de la persona con el mundo se realiza por medio de su actividad; queda así constituido el espacio para situar el trabajo humano: enlaza directamente con el plan de Dios, ya que mediante su actividad el hombre va edificando el proyecto de Dios; el mundo en consecuencia no es considerado en su mera materialidad sino en el seno de relaciones más teológicas y antropológicas;

b) se desarrolla la dimensión cristológica: el valor de las tareas terrestres es visto a la luz de la vida histórica del Verbo encarnado que da a la actividad humana una significación teológica; la idea de encarnación contribuye a que el cristocentrismo de la perspectiva se acentúe y se module;

c) se equilibra la relación (tensión y armonía) entre la construcción de la ciudad terrena y la búsqueda del Reino de Dios pues las realidades profanas, en cuanto creadas por Dios mediante el Hijo, nos hablan de Dios y de su bondad, y porque el hombre en el mundo actúa en cuanto su vocación se enraíza en el Dios creador y a la vez en cuanto bautizado e hijo en el Hijo;

d) se introduce la referencia a los signos de los tiempos: a pesar de la ambigüedad de los sucesos humanos, es en la historia donde Dios llama al hombre, donde se concreta la vocación del hombre; por eso hay que rastrear en los acontecimientos del mundo las llamadas de Dios, por lo que hay que escrutarlos, interpretarlos, discernirlos para ayudar a la humanidad a

relacionarse con Dios por medio de ellos (no se deja de mencionar que hay también signos de la ausencia de Dios: el materialismo, la fe ciega en el progreso científico).

Tras diversas redacciones, incertidumbres y debates se desveló el horizonte para que *Gaudium et Spes* pudiera llegar a buen puerto. El cuarto período conciliar consiguió la redacción de un texto que respondiera a lo que había sido su aspiración inicial. Los tanteos a que hemos aludido fueron aportando materiales necesarios para el edificio que se pretendía construir. Las prisas y las urgencias de las últimas semanas no pueden empañar la obra conseguida. Las ambigüedades no deben ser achacadas a los redactores sino más bien al terreno que deseaba pisar el Concilio y que es cambiante y complejo. La asunción de una perspectiva explícitamente pastoral (y por ello la referencia a la situación concreta) debía cargar con posibles incomprensiones. La conciencia conciliar mayoritaria veía con claridad que el texto arduamente trabajado, acerca de las relaciones de la Iglesia con el mundo contemporáneo, constituía la consumación lógica de la constitución dogmática sobre la Iglesia. De este modo se realizaba prácticamente lo que había sido el esquema de Juan XXIII en su Radiomensaje del 11.9.1962: *Lumen Christi: lumen Ecclesiae: lumen gentium*.

3.- *Gaudium et Spes*, el rostro de la Iglesia conciliar

GS constituye sin duda el documento más peculiar del Vaticano II. Es una auténtica novedad en la práctica conciliar de la Iglesia. Ello se debe a la pretensión de situar la dimensión pastoral como objetivo consciente del trabajo conciliar en las circunstancias históricas reales. La nueva lógica que ello exige debió irse abriendo camino lenta y pausadamente, afrontando prejuicios y reticencias que se iban a prolongar hasta el momento final. Pasar de un concilio (que se pretendía pastoral) a una constitución pastoral es el esfuerzo de una aventura que discurre por terrenos desconocidos y pantanosos. Por eso resulta tan admirable el trabajo y la ilusión que condujeron a tal objetivo.

La Iglesia es consciente de que a muchos de sus contemporáneos no puede hablarles ni de sí misma ni de Dios de modo directo, en lenguaje de fe. Ha de abrirse al lenguaje de los hechos para mostrar lo que de más auténtico hay en ella, que no es otra cosa que la luz de Cristo. Por ello la concepción pastoral de la Iglesia exige una renovación interna, que permita irradiar aquello que la constituye como tal.

La evangelización de este modo adquiere un ritmo pedagógico: a partir de la experiencia humana la Iglesia deberá mostrar todo aquello que contribuye a la dignidad del hombre, al progreso de la comunidad social y al sano dinamismo que el hombre imprime en la historia y en el mundo. La pastoral queda determinada por una bipolaridad dinámica: la dignidad de la persona humana y la fidelidad de la Iglesia a su propia vocación. Y ello en el seno de un mundo real y en continuo cambio. Por esta aportación GS no sólo ha contribuido a consumir el Vaticano II sino que ha señalado los caminos del futuro de la Iglesia.

Por eso mismo GS se irá convirtiendo en eje fundamental de la recepción del Concilio por parte del Pueblo de Dios que existe como *communio ecclesiarum* en el mundo entero en su realidad histórica (pues de ahí había nacido). La bipolaridad LG-GS va a determinar todo el postconcilio en sus esperanzas y realizaciones, pero también en sus tensiones y excesos. Curiosamente lo que no era más que un documento (que, con nivel de “constitución” quedaba matizada como “pastoral”) llega a ser un eje tan fundamental como LG. No podía ser de otro modo. GS era ciertamente una constitución pastoral. Pero carga sobre sí todo el aliento del Concilio que, en cuanto tal, había sido concebido por Juan XXIII como pastoral.

El horizonte y los presupuestos de *Gaudium et Spes* pueden servirnos para afrontar la valoración y la actitud ante el fenómeno del laicismo que actualmente aflora en numerosas sociedades occidentales. *Gaudium et Spes* enseñó a asumir una consideración histórica de la realidad. Por eso la laicidad y el laicismo deben ser contemplados desde la evolución histórica para comprender también los desafíos del presente.

4.- La laicidad como proceso histórico

El espíritu laico hizo su aparición a finales de la Edad Media (Marsilio de Padua, G. de Ockham) como intento de justificar un espacio de actuación al poder político emancipado del control o de la tutela de la Iglesia. A lo largo del período medieval se había arrastrado una tensión permanente entre el Papado y el Imperio acerca de la competencia de cada uno de los poderes. El conflicto adquiere un nuevo carácter a finales del siglo XIII en la confrontación entre el rey Felipe el Hermoso de Francia y Bonifacio VIII: refleja la oposición de una nación emergente frente a lo que consideraba ingerencia del Papado en sus asuntos internos (recabar tributos, nombrar cargos eclesiales...). Francia va a ser desde entonces el escenario en el que la laicidad se va a afirmar con mayor claridad: por un lado va a reclamar la libertad de la Iglesia nacional frente a la autoridad del Papado, por otro lado va a acabar en una neta separación entre la Iglesia y el Estado, entre el espacio de lo público y el ámbito religioso.

En esta inflexión van a jugar un papel decisivo factores de carácter filosófico: lo que comenzó siendo una emancipación de las pretensiones pontificias va a ir alcanzando niveles de mayor radicalidad; la distancia de los poderes públicos respecto a la Iglesia acabará planteando el papel que el cristianismo (o la religión) debe jugar en el espacio público y en la identidad nacional, especialmente a medida que se acentuaba el pluralismo de ideas y de creencias. En este proceso dos acontecimientos son fundamentales.

Ante todo la proclamación de la libertad religiosa en el artículo diez de la Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano (ventiseis de agosto de 1789): “Nadie será molestado por sus opiniones, incluso religiosas, siempre que su manifestación no altere el orden público establecido por la ley”. La proclamación de la libertad religiosa (y de conciencia) introduce una novedad histórica: se quiebra el vínculo entre identidad nacional y pertenencia católica.

Los conflictos que se suscitaron en Francia a partir de la Revolución Francesa, especialmente en el campo religioso, alcanzan su punto culminante en la ley de 1905 que establece una separación tajante entre poder civil y poder religioso; queda abolido el estatuto público de las Iglesias; se suprime el presupuesto para el culto porque la República ni reconoce ni paga ni subvenciona culto alguno. Garantiza la libertad de conciencia y la libertad de culto, pero elimina su presencia pública. Conviene observar que en este texto legal no se utiliza el término laicidad. Hará su aparición cuando sea constitucionalizado el principio de neutralidad y de libertad (1946): “Francia es una República...laica. Garantiza la igualdad ante la ley de todos los ciudadanos, sin distinción de origen, raza o religión. Respeta todas las creencias”. Esta opción tan neta por la separación creó fuertes tensiones pero a la vez fue encontrando fórmulas de coexistencia que podían llegar a la cooperación.

Entre los países de Europa Francia constituye una excepción. Un proceso análogo se produjo en la mayoría de las naciones, pero la conclusión ha sido muy variada. Aún admitiendo la libertad religiosa hay países en los que una confesión cristiana determinada tiene el carácter de religión oficial, reconocida, mayoritaria... Los acuerdos de la Unión Europea dejan espacio para las decisiones de cada Estado en función de su historia y de su realidad sociológica.

5.- La posición de la Iglesia Católica

La Iglesia Católica se mostró contraria a una laicidad entendida como separación. Sus reacciones estuvieron condicionadas por la actitud anti-clerical o anti-ecclesial desde la fidelidad a su misión en el seno de la sociedad. La sensación de asedio dificultó el diálogo y el encuentro con los nuevos dinamismos sociales en su traducción política. No obstante también en este punto la Iglesia fue modulando su actitud. Ya León XIII reconoció la soberanía y autonomía del Estado (reconocido como “sociedad perfecta”) con su propio ámbito de competencia, si bien atribuía una superioridad a la Iglesia debido a su finalidad

espiritual. Moviéndose en una nueva lógica recomendó a los católicos franceses su colaboración con la República, aún en régimen de laicidad. Pío XI y Pío XII avanzaron en la reconciliación con la forma democrática (por tanto el pluralismo ideológico) del Estado, como acorde con la razón natural.

El Vaticano II reconoció de un modo especialmente solemne que existía un escenario nuevo en el que los católicos debían vivir como ciudadanos responsables en un Estado pluralista y democrático. Y no lo hace sólo por motivos de estrategia pastoral (o política). Son los principios mismos de la fe los que exigen esa actitud. El acto de fe ha de ser libre, no impuesto, y por ello la libertad religiosa es formulada con claridad. En consecuencia excluye la confesionalidad del Estado aunque admite la posibilidad de acuerdos de diverso tipo entre la Iglesia y los Estados. Estas perspectivas van acompañadas por el reconocimiento de la autonomía de las realidades temporales, que tienen su propia consistencia. Sin excluir el diálogo con los representantes del Estado adquiere mayor relieve la presencia de los católicos en el seno de la sociedad.

Signo de la evolución, tanto por parte del Estado como por parte de la Iglesia, es la carta que Juan Pablo II dirigió a la Conferencia Episcopal de Francia acerca de la laicidad con motivo del centenario de la Ley de separación de 1905: “Permite a la Iglesia que vive en Francia cumplir su misión propia con confianza y serenidad y tomar parte cada vez más activa en la vida de la sociedad, con respeto de las competencias de cada uno. El principio de laicidad... bien comprendido, pertenece a la doctrina social de la Iglesia. Recuerda la necesidad de una justa separación de poderes”.

6.- Formas de laicidad: un debate actual

La historia, en sus tensiones y complejidad, ha ido depositando en la conciencia colectiva dos principios claros: a) el Estado ha de ser neutral en materia religiosa; b) debe ser respetada la libertad de conciencia, así como su manifestación pública. Estos principios no obstante se configuran de modo diverso en el ámbito político y jurídico:

a.- Laicidad *de separación*: evita la agresividad una vez delimitados los campos de cada una de las partes; la religión puede actuar en el espacio público, pero con un alto grado de inestabilidad acerca de las fronteras entre lo público y lo privado;

b.- Laicidad *de rechazo* (que podríamos calificar como laicismo): tiene una valoración negativa del hecho religioso, pretende negar a la sociedad todo fundamento religioso y por ello aspira a excluir las religiones del espacio público, reduciéndolas al ámbito estrictamente privado;

c.- Laicidad *de reconocimiento* (o consensual), que valora positivamente el fenómeno religioso, por lo que apoya su presencia pública mediante acuerdos de diverso tipo y rango.

La evolución de las circunstancias ha suscitado un fuerte debate, especialmente en Francia, acerca del alcance y figura de la laicidad que es más conveniente en la actualidad. Frente a la laicidad estática o negativa (tal como se expresa en la Ley de 1905) proponen algunos autores la conveniencia de una laicidad abierta, positiva, dinámica, de inteligencia... La laicidad, como realidad histórica, es producto de un proceso permanente de negociación. Por eso sería estéril anquilosarse en las posiciones antiguas dado que ha cambiado el escenario y también los protagonistas de las antiguas batallas. Aún manteniendo la primacía del principio de laicidad el debate versa sobre la conveniencia de otra figura, más acorde a las necesidades del momento. La fijación en la figura antigua puede ser contraproducente para la misma laicidad, debido a los peligros que la amenazan y a las aporías que debe afrontar en la actualidad. El actual presidente francés, en un país orgulloso de su laicidad, ha dado voz a las reclamaciones de una visión dinámica de la presencia de la religión en el espacio público.

En su toma de posesión como canónigo de la basílica de Letrán N. Sarkozy pronunció un significativo discurso que, por varias razones, constituye una novedad en la política francesa.

Resuenan en él algunas ideas expresadas en el libro de entrevistas publicada en 2004 bajo el significativo título *La República, las religiones y la esperanza*, cuando era ministro del interior: aunque afirmaba que, desde el punto de vista político, debía situar todas las religiones en el mismo nivel, trata de superar la “laicidad indiferente” propugnando el retorno a una “laicidad activa y no pasiva o vergonzante”, desde la convicción de que la moral republicana no puede responder a todas las cuestiones ni satisfacer todas las aspiraciones ya que es insuficiente para afrontar los interrogantes fundamentales del ser humano¹. A finales de 2007, en un lugar tan simbólico como la catedral del Papa y en su condición de representante de la República francesa, sus palabras tienen una nueva relevancia. Conviene reseñar con brevedad sus afirmaciones más importantes para comprender mejor las críticas que le fueron dirigidas.

1.- Hay que asumir plenamente el pasado de Francia y el vínculo particular que durante tantos siglos ha unido la nación y la Iglesia. El bautismo de Clodoveo abrió un proceso histórico en virtud del cual se puede afirmar que las raíces de Francia son esencialmente cristianas.

2.- Eliminar tales raíces sería perder el significado de la historia, debilitar los cimientos de la identidad nacional, secar más aún las relaciones sociales, que tanta necesidad tienen de los símbolos de la memoria.

3.- La mirada a la historia obliga también a reconocer que el régimen francés de la laicidad es un dato ineludible de la conciencia nacional, pues constituye la garantía de una libertad fundamental: la libertad de creer o de no creer.

4.- La laicidad sigue siendo una necesidad como condición de la paz social, dado que en Francia existen personas con convicciones y creencias ideológicas diversas. El cambio de la situación a este nivel permite valorar además la laicidad como una posibilidad, como una garantía de éxito.

5.- Precisamente por eso, por la relación entre Francia y el cristianismo, y por la proliferación de concepciones diversas del mundo, se requiere una laicidad positiva. Esta se conseguirá cuando se asuma que no basta que exista el maestro sino también el sacerdote y el pastor, es decir, cuando se reconozca que la aportación religiosa es imprescindible en diversas direcciones.

6.- El carácter positivo de la laicidad se perfila en contraposición a la tendencia a entenderla y practicarla como voluntad de desgajar a Francia de sus raíces cristianas. “Ha intentado hacerlo. Pero no hubiera debido”. Como la laicidad, también las religiones deben ser valoradas como garantía de éxito y no como un peligro. Durante mucho tiempo la República ha subestimado la importancia de la aspiración espiritual del ser humano.

7.- Con ello llegamos a la raíz profunda de una laicidad positiva que debe superar la situación anterior: el hecho espiritual es una tendencia natural de todos los hombres a buscar una transcendencia, pues las pequeñas esperanzas no responden a las cuestiones fundamentales del ser humano sobre el sentido de la vida y sobre el misterio de la muerte; la República tiene por ello interés en que exista una reflexión moral inspirada en convicciones religiosas, pues la moral estrictamente laica corre el riesgo de agotarse y de transformarse en fanatismo pues, al margen de la transcendencia, está más expuesta a las contingencias históricas y a los planteamientos de corto alcance,

¹ En la misma línea se debe entender y valorar las reflexiones del primer ministro Tony Blair, emitidas tras el abandono de su cargo: “Para un líder político inglés hablar de su fe es siempre algo sospechoso y muy mal visto... Esto es inaceptable. No se trata de algo de lo que haya que avergonzarse. Se trata de un polo esencial de nuestra vida y deberemos poder hablar con sencillez, sin ser juzgados ridículos y reaccionarios y sin dar la impresión de poner en discusión los fundamentos del Estado laico... ¿Cómo imaginar que la fe no influye en su acción política? Es imposible. Mi fe es el punto en el que hunden sus raíces mis convicciones, sobre ella se basan los valores a los que hago referencia, la fe forja mi visión de la sociedad... El pensamiento iluminista ha querido hacer creer que el progreso imparable de la humanidad ha sido sinónimo de extinción de las religiones que se habrían hecho inútiles, que Dios estaba condenado... Sueño que se llegue a comprender que la fe no sólo es una reliquia de la historia, sino que puede tener un papel salvífico en un mundo cada vez más interdependiente”.

7.- Los peligros que amenazan al Estado laico

El Estado laico había actuado como proyecto de libertad y de emancipación y por eso convocaba a los ciudadanos a una defensa de la democracia, de la libertad y del pluralismo frente a las ingerencias o tutelas procedentes de las instancias eclesiales. En la actualidad ni el Estado posee la misma fuerza ni la misma capacidad de convocatoria, lo que muestra su debilidad ante los retos o desafíos del nuevo escenario social y mundial: el “enemigo”, podríamos decir, se ha transformado:

- a.- Se han hecho presentes otras religiones (sobre todo el Islam) cuyos principios y comportamientos no se pueden afrontar con las actitudes de los siglos pasados respecto a la presencia de los cristianos;
- b.- El carácter anónimo de la sociedad actual provoca que el individuo busque refugio y apoyo en grupos más reducidos en los que es más fácil el reconocimiento y la integración (por motivos de raza o de creencia); de este modo surgen los “comunitarismos”, como islas dentro de un espacio público común pero frío y distante;
- c.- Dada la nueva mentalidad de los ciudadanos existe una mayor reivindicación de nuevas libertades y beneficios, que acentúan el egoísmo y el particularismo; el individuo se sitúa con sus exigencias frente al Estado, que queda inerte ante el chantaje de los votos; de este modo la dinámica de los intereses propios dificulta la solidaridad entre las generaciones y entre las clases o grupos sociales;
- d.- El proceso de globalización debilita a los Estados, pues introduce dinámicas que se imponen a los Estados, los cuales carecen de fuerza para conservarse como ámbitos reales de una democracia participativa;
- e.- El espacio dejado vacío por Dios queda ocupado por poderes anónimos, especialmente el Mercado, que impone sus reglas de homogeneización, frente a las cuales se reacciona afirmando polémicamente las “identidades comunitaristas”;
- f.- Se plantea con mayor crudeza la posibilidad de subsistencia o consistencia de un Estado sin fundamento o sin raíces fuertes que justifiquen el sentido y la necesidad del vivir juntos; una justicia abstracta o una ética mínima no consigue el grado de adhesión que requiere una sociedad cohesionada.

8.- Las aporías de un Estado laicista

Si el Estado no es consciente de estos riesgos, y si por ello excluye la aportación de las religiones, no puede evitar algunas contradicciones con sus propios presupuestos:

- a.- La presunta neutralidad del Estado en materia religiosa queda contradicha cuando el Estado se considera como la fuente de sentido y de valor; parecería en tal caso que aspira a ocupar el puesto de Dios en cuanto se considera único competente en la formación de la conciencia de los ciudadanos;
- b.- Su neutralidad queda asimismo refutada cuando se arroga la pretensión de definir lo que es religión o religioso, y por tanto lo que puede ser permitido o tolerado; fija no sólo la distinción entre lo público y lo privado, sino que es capaz de decidir que lo religioso sólo tiene valor para lo privado;
- c.- Impone una concepción individualista del ser humano, de modo que el Estado sólo puede relacionarse con los ciudadanos en cuanto individuos, como si la sociedad no fuera más que una yuxtaposición de mónadas;
- d.- Establece una separación entre lo justo y lo bueno; lo justo sería aquello que interesa a todos los ciudadanos, independientemente de sus creencias personales; lo bueno por el contrario sería el conjunto de juicios de valor que proceden de las creencias más profundas de los individuos; esta diferenciación de niveles supone arrogarse unas competencias que van más allá de lo político;

- e.- Introduce una división o esquizofrenia en sus propios ciudadanos ya que divide su existencia entre lo público y lo privado, ejerciendo violencia contra ellos por impedirles manifestarse como personas religiosas en el espacio público;
- f.- Impone una excomunión no sólo política sino también intelectual a las religiones, declarándolas incompetentes en el espacio público, privándose de este modo de su aportación en la creación de las bases en el proyecto de vivir juntos.

9.- Los cristianos en ayuda de la laicidad

A la luz de la historia, en el largo y difícil proceso de negociación con la pluralidad social, el principio de laicidad se ha ido sedimentando como un conjunto de reglas de organización social. La laicidad pretende crear un escenario de convivencia en el que se respeten las diferencias y las diversidades evitando las exclusiones de principio a causa de las creencias. Ese principio fundamental concuerda con el carácter personal y libre de la fe y con la modalidad del testimonio cristiano.

La Iglesia, y cada una de las iglesias, debe realizar el esfuerzo de instalarse como protagonista en ese nuevo escenario que la historia ha ido configurando. Se trata de un proceso de inculturación, iniciado hace tiempo, y que debe seguir modulándose al ritmo de las circunstancias. Por ello los cristianos deben descubrir que ese es el horizonte de su misión, y que debe ser asumido sin complejo de inferioridad y sin complejo de apocalipsis: sin complejo de inferioridad porque tienen algo original e insustituible que aportar a la aventura de vivir juntos; sin complejo de apocalipsis, porque no deben entender como persecución toda reivindicación de autonomía de los diversos agentes sociales.

Esta función es hoy especialmente necesaria precisamente cuando la laicidad se encuentra con enormes dificultades para mantener su aliento y sus convicciones. La Iglesia comparte con el mismo Estado muchas de esas dificultades, especialmente la capacidad de atracción para las nuevas generaciones. Ni la Iglesia debe ver al Estado como el enemigo que se le opone ni el Estado debe ver a la Iglesia como el enemigo que intenta recuperar los privilegios del pasado. Uno y otra tienen que cumplir sus responsabilidades respecto a la sociedad y respecto a la convivencia entre naciones. Y desde este punto de vista la Iglesia debe insertarse con convicción en el diálogo democrático. Porque de ello depende su presencia pública y también el destino de la sociedad.

Hace unos años el presidente J.Chirac, ante los peligros que amenazan la laicidad, trataba de reafirmar su validez en la escena francesa: «La laicidad está inscrita en nuestras tradiciones republicanas y se encuentra en el corazón de nuestra identidad nacional. Es la piedra angular de la República... No se puede tolerar que bajo la apariencia de libertad religiosa se contesten las leyes y los principios de la República». Mons. J.P.Ricard, presidente de la Conferencia Episcopal francesa (juntamente con el máximo representante de las comunidades protestantes y ortodoxas) proclamaba la asunción y aceptación del principio laico, pero advertía de que éste se veía obligado en las actuales circunstancias a un reajuste precisamente para poder cumplir sus objetivos: «La laicidad no tiene la misión de construir espacios vacíos de religión, sino de ofrecer un espacio en el que todos, creyentes y no creyentes, puedan debatir... contribuir a un mayor conocimiento de unos y otros».

Y en otro contexto precisaba la novedad que reclama un reencuentro entre los antiguos adversarios: «Se ha hablado mucho en los últimos tiempos de laicidad en peligro. La dificultad es más fundamental. Lo que está en peligro... es la voluntad de vivir juntos y en solidaridad por parte de los franceses. Nos encontramos en una sociedad que magnifica al individuo, sus aspiraciones, sus deseos, sus proyectos... En esta perspectiva ¿qué solidaridad entre generaciones?... ¿Qué solidaridad entre categorías profesionales diferentes? ¿Qué mezcla social en los barrios para evitar los ghettos de poblaciones en determinados espacios urbanos?... Cuando disminuye la solidaridad, cuando se debilita la conciencia de una

responsabilidad común, aparece la violencia... Para fundar esa solidaridad social y nacional se requieren valores simbólicos fuertes, una concepción del hombre y de las relaciones humanas compartidas por el mayor número posible. Sin estos valores, cada uno se cerraría en su nicho, en la defensa de su ámbito, en el único horizonte de su grupo religioso. Reconozcamos que hay un déficit de referencias simbólicas en nuestra sociedad. La crisis de transmisión de valores que atraviesa nuestra sociedad no afecta sólo a las familias, a la escuela, a las Iglesias. Roza el umbral de los valores fundadores de la República. Hay un desafío que es vital observar. No dejemos esta tarea sólo al Estado. Es responsabilidad de cada uno de los componentes de nuestra sociedad aportar su contribución a esta obra común». En esta tarea debe mostrarse la dignidad de la Iglesia como sujeto histórico.

Estas observaciones de Mons. Ricard no proceden tan sólo del ámbito eclesial o cristiano, sino que son planteadas también desde el punto de vista no creyente, como M. Gauchet o J.M.Ferry, que señalan puntos necesarios de encuentro para afrontar los desafíos y las tareas de un futuro tan prometedor como ambiguo. A la luz de sus reflexiones iremos señalando las nuevas problemáticas y las interpelaciones que la historia va dirigiendo tanto a creyentes como a no creyentes.

La laicidad se encuentra desconcertada ante el déficit de un sistema de valores que aglutine con autoridad a los ciudadanos. El Estado debe ser neutro e imparcial, pero no espiritualmente vacío, sino que debe movilizar todas las energías y riquezas de los diferentes grupos de la nación de cara al proyecto de la convivencia colectiva. Difícilmente los ciudadanos podrán ejercer su libertad sin inspirarse en valores que puedan ser compartidos.

Los cristianos deben ser conscientes de las dificultades que proceden de las dinámicas de la laicidad y del laicismo que parecen marginar progresivamente a las religiones. Especialmente en determinados campos se acentúa una lógica que va más allá de la laicidad clásica: no sólo se ha roto la unidad entre identidad nacional y pertenencia religiosa, sino que fuertes corrientes ideológicas promueven una ruptura entre el conjunto de valores asumidos por la sociedad y los elementos constitutivos de la tradición judeo-cristiana (por ejemplo en la concepción del matrimonio y de la familia, en la idea de género e incluso de persona, en el inicio y el fin de la vida humana...). Pero ello no ha de ser ocasión para que las Iglesias se refugien en comunitarismos indiferentes o simplemente confrontados con la sociedad. Es el momento de aportar, a través del diálogo en la vida y en el pensamiento, las propias convicciones sobre lo justo y sobre lo bueno.

Los cristianos deben acentuar el esfuerzo para traducir y hacer comprensible su mensaje, y para encarnar su concepción sobre la persona en la vida concreta e institucional. Para ello encuentran el apoyo y la comprensión de numerosos intelectuales o teóricos de la política y de la sociología que han percibido y denunciado los aspectos frágiles de la laicidad y del laicismo (J. Habermas, J. Rawls, J.M. Ferry, M. Gauchet...). Desde posturas no cristianas o no creyentes reconocen bajo modalidades diversas que el panorama exige una nueva valoración de las religiones: no deben ser excomulgadas del debate intelectual o de la discusión democrática sino que deben aportar los tesoros de su patrimonio doctrinal y espiritual para iluminar las grandes cuestiones de la vida social: los fermentos que disgregan los lazos de solidaridad y las incógnitas sobre el sentido de la vida y la dignidad de las personas deben ser afrontados por todos los que se sienten responsables del destino colectivo.

Con conciencia de responsabilidad, desde el apoyo realizado a los marginados o a los desfavorecidos, el protagonismo eclesial debe ser más decidido y comprometido, para afrontar la "excomuni3n pol3tica" que se ha lanzado contra las religiones. Ello se ha de realizar ciertamente desde la pr3ctica del amor en lo concreto. Pero a la vez desplegando el l3gos que la revelaci3n le ha entregado, generando por eso tanto los valores simb3licos como el potencial de inteligibilidad que debe enriquecer la experiencia colectiva. Este es el terreno en el que la dignidad de creer se puede manifestar con mayor esplendor. Es la v3a para afrontar la excomuni3n intelectual. Es el modo de hacer ver que la separaci3n tajante entre lo

justo y lo bueno es peligrosa por imposible. Esta será en adelante la gran tarea de la teología. A pesar de las incomprensiones.

La aportación de la Iglesia (y de las religiones en general) viene también avalada, y hasta esperada, por exponentes de la modernidad laica. Se podrán mencionar (y hay que hacerlo) las limitaciones de tal reconocimiento. Pero se trata de un reajuste notable de la actitud. La fe se ve invitada a desplegar la dignidad de su propia inteligibilidad. Conviene recordar, aunque sea brevemente, algunas de las voces más significativas.

El mismo Rawls llegó a reconocer la inviabilidad de una separación neta entre lo justo y lo bueno, por lo que reclamaba un acercamiento que hiciera posible la aportación de los creyentes en el debate público. A raíz de las críticas dirigidas contra su *Teoría de la justicia* introduce la necesidad y conveniencia de un esfuerzo de *overlapping* de las distintas concepciones del mundo. Considerando racionales a todos los participantes en el diálogo social, hay que fomentar una neutralidad que facilite ese encuentro (aunque no sea más que un “recubrimiento parcial”) de los ciudadanos que no renuncian a sus creencias ni las ponen entre paréntesis.

En cierta medida resulta especialmente paradigmática la evolución de Habermas, defensor convencido de los valores de la razón moderna, pero consciente igualmente de sus unilateralidades y estrechamientos. Si aspira a crear una razón intersubjetiva que se ejerza en situaciones ideales de diálogo, era de esperar que llegara a cuestionar la legitimidad de las religiones, marginándolas en el mundo de lo mítico y pre-racional. Así lo sostenía en sus primeros escritos, cuando la razón secular parecía en condiciones de responder a todas las cuestiones humanas que tuvieran sentido. Progresivamente fue ampliando su perspectiva: hay cuestiones (como la muerte) que no pueden ser respondidas por la razón y que depositan en el espíritu humano una melancolía insuperable desde el horizonte secular; van surgiendo además cuestiones (especialmente a causa de las nuevas posibilidades técnicas) que requieren un juicio moral enraizado en el bien. Por ello solicita una colaboración de las religiones. Esta colaboración exige, por parte de la razón ilustrada, que no las condene como irracionales a nivel de principio; y exige de las religiones su disposición a traducir en contenido racional lo que han recibido de la revelación. El paso es muy importante: es lógico, desde su punto de vista, que no reconozca en las religiones contenidos cognoscitivos o informativos, pero ha llegado a admitir un componente semántico (o simbólico) del que la razón secular tiene necesidad.

Desde la perspectiva de la filosofía política J.M.Ferry se orienta en la misma dirección. La represión de los dos eventos teofánicos fundamentales, la noesis griega y la revelación judeo-cristiana, hizo surgir los sistemas totalitarios del siglo XX, como religiones políticas, sustitutivas del potencial semántico de la transcendencia perdida. Esa experiencia terrible ha curado al hombre europeo de la tentación de realizar políticamente las promesas soteriológicas. La opción liberal que entonces se impone corre el riesgo, sin embargo, de convertirse en pensamiento único que decreta la excomunión política contra las intuiciones morales, contra las concepciones antropológicas de base, contra los principios de raíz religiosa.

Ante los problemas que actualmente se plantean (reacciones identitarias y comunitaristas, afirmaciones nacionalistas, integración supranacional, ingeniería genética, sentimientos emocionales ante la pena de muerte o el racismo...) no parece suficiente el modelo liberal laicista, ni siquiera según el modelo de *overlapping* de Rawls. Hace falta reconocer la insuficiencia y la falsedad del prejuicio de una razón libre de presupuestos, la ineficacia de un procedimiento de diálogo sin confrontación o la ilusión de esperar una adhesión a la legalidad democrática sin valores antropológicos.

Se requiere por ello una ética reconstructiva que recoja las intuiciones profundas archivadas en el potencial semántico de las religiones (éticas, no políticas), que pongan al descubierto los motivos más profundos de las diversas posiciones, para que *se confronten* las propuestas de

sentido y de este modo se supere la cerrazón nacionalista, la tentación del pensamiento único, y se haga posible la integración. En este escenario las religiones pueden recuperar lo mejor de su memoria histórica para abrirse al diálogo como interlocutores de pleno derecho, racionalizando sus convicciones y entrando en un proceso abierto de explicación y de justificación.

Este reconocimiento y esta aceptación se dirigen con más confianza (lo cual no deja de ser significativo) al cristianismo, porque muestra una mayor congruencia con los derechos humanos y con las grandes conquistas de la razón occidental. El diálogo se plantea no obstante desde la afirmación de los derechos humanos como más incluyentes que las religiones, de que se debe evitar todo acceso particular de principio a un bien sustancial, de que la justicia política es un principio más universal que el de las religiones, de que todos los dialogantes deben asumir una actitud falibilista y renunciar a “reencantar el mundo” o “dar un alma a Europa”, de que en el espacio público la Palabra de Dios no es más que la palabra de los hombres y mujeres que pretenden enunciarla, de que el valor de los procedimientos se mide por su capacidad para hacer compatibles entre sí los intereses individuales, de que las normas llamadas a regir la sociedad no se deben hacer derivar directamente de valores sustanciales...

Las reglas de juego que acabamos de enumerar suscitan, desde el punto de vista teológico, algunos interrogantes que no podemos tratar aquí. En cualquier caso se ha desplegado un espacio de encuentro y de diálogo en el que la teología debe ayudar a recrear la presencia cristiana en una sociedad y en una cultura que se identifican como modernas e ilustradas. Esta presencia cristiana es necesaria por los desafíos objetivos de la sociedad y por las exigencias de la subjetividad creyente, que debe salir al encuentro de todos los hombres en la diversidad de civilizaciones que ha ido configurando. También, por tanto, de los habitantes de la civilización moderna e ilustrada, con la que –por otro lado- la une una sintonía profunda. De su propio pozo la Iglesia ha de sacar un agua que acreciente la fecundidad de esa cultura. Esta contribución puede ser considerada en una doble perspectiva o en un doble nivel.

Por un lado, son la libertad y los derechos humanos, propugnados por la razón, las coordenadas de la mentalidad democrática y liberal. Desde el punto de vista teológico se percibe con claridad la concordancia entre los presupuestos modernos y los cristianos. Además, desde su particularidad, la religión cristiana amplía y profundiza los presupuestos de la razón: el individuo debe ser considerado como persona; la persona es apertura y comunicación; la revelación habla de una capacidad de amar que lleva consigo el reconocimiento del diferente y la defensa del pobre y desvalido; la universalidad de la razón que llega a hablar de fraternidad entre todos los seres humanos es avalada por la referencia a un Dios creador y a un Cristo redentor; la dignidad del ser humano que lleva en sí la imagen de Dios constituye una invitación al diálogo o a la denuncia profética cuando sean mancillados los derechos de los más vulnerables... El lógos de la razón moderna y el lógos de la fe se encuentran en un contenido semántico compartido. Por tanto la fe aporta alma y corazón para adherirse a los pilares sobre los que se levanta la laicidad.

Por otro lado en el diálogo y la comunicación la teología puede desplegar una inteligibilidad que enriquece la razón porque la desborda, de modo tal que el desbordamiento no pueda ser considerado como amenaza o imposición heterónoma. Esta es la tarea más urgente para mostrar la dignidad de la fe por vías insospechadas para la razón crítica y emancipada. El lógos particular de la fe encuentra ahí un camino para acceder a una universalidad que no puede alcanzar la razón meramente natural. Es lo que puede conseguir que la religión no sea vista como cumplimiento de ritos o de prácticas rituales o de esquemas morales. Para romper esos prejuicios cuenta con el lógos de la revelación y con la realización existencial por parte de muchos creyentes que encarnan un modelo antropológico alternativo y que deben mostrarlo como alternativa a la lógica social dominante.

Para explicitar lo que acabamos de decir pueden bastar dos ejemplos significativos. En primer lugar el amor al enemigo, como singularidad prototípica del evangelio. El amor al enemigo no brota espontáneamente de las tendencias naturales ni se deducen automáticamente de la claridad de la razón. Por eso encuentra tan difícil acogida en la filosofía moral o en la ética autónoma. Desde el punto de vista cristiano se puede proponer la realización que encontró en la vida de Jesús y, por ello, la transformación en la imagen de Dios y en la imagen del ser humano (pues corresponde con la voluntad de Dios el amor al ser humano en su enemistad o en su odio). Ante el desconcierto de la razón la teología tiene que lanzar su pregunta: ¿no es más digno del ser humano ser capaz de amar hasta tal extremo?, ¿no sería mejor el mundo en el caso de que se extendiera como modo de situarse en la realidad y ante los otros?, ¿no ha de servir como criterio ideal para guiar los comportamientos humanos? Nos encontramos aquí con un contenido semántico que va más allá de la razón, que enriquece nuestra experiencia de humanidad y que por ello puede fecundar la convivencia y las relaciones sociales.

En segundo lugar el sentido y el valor de la cruz. Tanto por los modernos como por los postmodernos el Crucificado es considerado como lo más opuesto a Prometeo y a Dionisio. La cruz sin embargo no es la negación de la vida ni de la razón, sino una condición de posibilidad: la razón debe pasar a través del calvario de la realidad y el corazón amante ha de pasar a través del rechazo y de la oposición. Porque la cruz no es un concepto abstracto que se refiera a un Dios cruel sino que es la condensación de la historia humana de la crueldad que va dejando permanentemente víctimas. Quien ha sido capaz de afrontar la cruz sin deseos de venganza está en condiciones de acercarse a los crucificados para reivindicar su dignidad sin caer por ello en los círculos diabólicos de la amargura y de la violencia. Hablar de la cruz no es un signo de masoquismo sino una expresión de la realidad del ser humano en su grandeza y en su miseria. ¿No esconde un lógos que debe ser escuchado por la razón universal autosuficiente y formal?, ¿no quedaría olvidada la dignidad de los vencidos en el caso de que la cruz no penetre en la mirada de la razón?, ¿no son los crucificados los que deben reclamar sensibilidad (y emoción hasta el compromiso) a la razón que se clausura en la distancia de los principios o de los procedimientos?

BIBLIOGRAFÍA

- RAFAEL DIAZ SALAZAR, España Laica, Espasa, Madrid 2008.
L. GONZÁLEZ CARVAJAL, Cristianismo y secularización. Vivir la fe en una sociedad secularizada, Sal Terrae, Santander 2003.
M. RHONHEIMER, Cristianismo y laicidad, Rialp, Madrid 2009.
E. BUENO DE LA FUENTE, La dignidad de creer, BAC, Madrid 2004, cap. 11

Prof. Eloy Bueno de la Fuente
Facultad de Teología. Burgos