

## Cristianismo y laicidad cara a cara

**Carlos García de Andoin\***

Asistimos a un cambio socio-cultural de gran magnitud, marcado en nuestro contexto occidental por el posmaterialismo, la posmodernidad, la globalización y la sociedad de la información. Esto es lugar común. Sin embargo sus efectos son retardados y ciertamente lo es la aprehensión de los mismos. Más aún si, como parece, nos encontramos todavía en el inicio de una transición de carácter epocal. Ocurre como con las olas gigantes del "tsunami", que no acontecen al tiempo que el terremoto, pero sus efectos vienen después, ¡vaya si vienen!, de un modo imparable y tumbativo.

En este horizonte es preciso interpretar lo que ocurre hoy en España con el Gobierno del PSOE y la Iglesia. Se ha reabierto la cuestión religiosa como cuestión política. No en los términos del pasado pues el reposicionamiento de los actores políticos y religiosos sólo puede ser interpretado correctamente en el nuevo contexto de cambio cultural y las transformaciones que lleva aparejadas. No obstante sí encuentra fuentes inspiradoras en una historia como la española en la que hasta bien avanzado el siglo XX el factor religioso fue un factor primordial de la confrontación política.

El cristianismo del diálogo y la emancipación en España necesita hacerse cargo con lucidez de la nueva situación. La amenaza de perecer en tierra de nadie laminado por un choque de trenes es elevada. Sin embargo también toca hoy leer los signos de los tiempos y reconocer en ellos no sólo desventura y calamidad sino esperanza y oportunidad. El futuro para un creyente no es un presente alargado. Creemos en un futuro como irrupción. Toca descubrir cuáles sean los vectores que van a jugar en la configuración del futuro, y plenamente conscientes del tesoro de nuestra tradición intentar ponerla en valor con talante de servicio, pero también con asertividad, cara a cara.

*\* Coordinador federal de Cristianos Socialistas del PSOE  
y miembro del Instituto Diocesano de Teología y Pastoral. Bilbao.*

## 1. La polarización política sobre los valores

En la década de los ochenta Ronald Inglehart, a partir de sus estudios sobre el cambio cultural en las sociedades occidentales, postuló la tendencia de la política occidental a polarizarse cada vez menos según la clase social y cada vez más según los valores<sup>1</sup>. Es decir, que en la agenda política y en la diferenciación de los diferentes programas cada vez tendrían mayor relevancia no las cuestiones relacionadas con la satisfacción de necesidades económicas de la población sino aquellas relacionadas con valores posmateriales. Ésta era la consecuencia del progreso material occidental y de la internalización por parte de las mayorías sociales de la seguridad económica y personal consecuentes.

Él observará una relación positiva entre posmaterialismo e ideología de izquierdas, algo que entraña importantes cambios sobre aquel esquema por el que la clase trabajadora votaba a la izquierda y las clases acomodadas votaban a la derecha. Esta tesis sostiene que la base social del nuevo apoyo a partidos y políticas de izquierda tiende a provenir de las clases medias y de la identificación de éstas con estos nuevos valores llamados posmaterialistas. Entre ellos cabe subrayar la autonomía individual, las libertades cívicas y personales, la participación directa en decisiones relacionadas con el trabajo, la comunidad y el gobierno, la diversidad cultural, la emancipación de la mujer, la solidaridad internacional, la paz y el medio ambiente, también las búsquedas de sentido.

En función del cambio cultural también predecía un movimiento de la parte de la clase trabajadora a favor de la derecha que parece más capaz de garantizar la seguridad económica, física y cultural ante el desconcierto provocado por el cambio y su desigual impacto económico. Esto segundo se ha observado en cierta medida a finales de los noventa en diversos países europeos donde el ascenso de la extrema derecha se produce precisamente en los suburbios trabajadores de las grandes ciudades, antiguos feudos socialistas.

Este diagnóstico ha adquirido nueva relevancia tras las elecciones norteamericanas<sup>2</sup>. La polarización política en torno a los valores fue determinante para movilizar un electorado que acabó por inclinar la balanza en favor de Bush. Se dio la paradoja política de que Bush venció a Kerry precisamente en los estados que desde un punto de vista económico más razones tenían para votar el programa de reformas sociales y económicas de los demócratas. ¿Qué ocurrió? El analista de izquierda Slavoj Zizej dice "en Kansas y otros estados de la América profunda, el conflicto de clase económica se ha trasladado a una oposición entre honestidad y trabajo duro de un lado –en definitiva los Cristianos Americanos– y, en el otro, decadentes bebedores liberales que conducen coches extranjeros, fingido

1 Ronald INGLEHART, *El cambio cultural en las sociedades industriales avanzadas*, CIS, Madrid, 1991, p. 283.

2 José M. MARDONES, "Guerras de laicidad. El laicismo en España", en *Vida Nueva* 2.452 (2004) 24-30.

patriotismo, partidarios del aborto y la homosexualidad"<sup>3</sup>. En realidad el antagonismo de clases se mantiene, pero se proyecta bajo nuevos temas, particularmente sobre las cuestiones de la diversidad cultural y moral.

Aún no se ha reflexionado suficientemente sobre el valor explicativo de esta hipótesis no sólo para las elecciones norteamericanas sino para la victoria socialista de las generales y de las europeas. En EE.UU. la polarización política se decantó por los "viejos valores", aquí por el contrario, por los "nuevos valores" de la España o la Europa moderna y laica. Nunca en el periodo democrático la defensa de una sociedad laica había sido señal de identidad programática para demarcar la agenda política de la izquierda frente a la derecha. De hecho las acciones que han proyectado la imagen y la buena valoración ciudadana del gobierno de Zapatero se han centrado en los temas propios de la llamada cultura posmaterial: la retirada de las tropas de la guerra de Irak, la confección de un gobierno estrictamente paritario de varones y mujeres, la prioridad dada a la ley contra la violencia de género, la apertura a la diversidad con la regularización de la inmigración; y especialmente, el paquete de los derechos civiles que comprende entre otros el derecho al matrimonio civil entre personas del mismo sexo y la agilización de los procesos de separación y divorcio, suprimiendo el divorcio causal. Recuerde y compare el lector estas prioridades con aquella de los 800.000 puestos de trabajo de la década de los ochenta.

**Las acciones que proyectan la buena valoración del gobierno de Zapatero se centran en temas propios de la cultura posmaterial**

El correlato opuesto a tal política está precisamente más que en el Partido Popular, en la Iglesia. Ésta ha sido la que ha reaccionado como primera agraviada por las políticas del gobierno. La Iglesia ha resultado ser la principal opositora en defensa del "orden moral", de la familia y de la vida, frente al programa de derechos civiles, las leyes de reproducción y la apertura a la experimentación genética. Este choque cultural se aprecia también en la negación de la Iglesia a admitir a las mujeres y a los laicos en sus diferentes niveles de gobierno frente a un gobierno socialista paritario y defensor de una ciudadanía democrática, libre y activa. También en la negación de la Iglesia a conceder un valor más expresivo y personal a la sexualidad así como la falta de centralidad de la violencia de género en el catálogo de preocupaciones sobre la familia. No escapa a esta perspectiva el otro icono del debate: la asignatura de religión y, frente a ella, la educación para la ciudadanía. En último término, es una disputa sobre la transmisión de los valores a las nuevas generaciones. ¿Qué valores transmitir? ¿Los "viejos valores" asociados a la moral católica o los "nuevos valores" asociados a la idea de una ciudadanía laica?

3 Slavoj ZIZEK, "On populist conservatism", en *Over the Rainbow*, London Review of Book, 26, n. 21 (4 Nov. 2004).

## 2. El nuevo rol político del tradicionalismo católico

Si damos por buena esta perspectiva lo que se ha producido es un cambio sustancial de escenario. Ahora el debate de los valores no es un debate pre-político sino que es propiamente el foco de atención o uno de los principales focos de atención de la disputa ideológica entre la izquierda y la derecha. Este cambio de escenario tiene varias consecuencias y, entre ellas, una determinante: que traslada el tradicional rol moral de la Iglesia desde la sociedad civil al centro de la arena política. La nueva polarización política sobre los valores ha colocado a la Iglesia como actor político interrumpiendo la tendencia hacia la privatización de la religión que había caracterizado al proceso de secularización y pluralismo socio-cultural y religioso de la sociedad española en el periodo 1975-2000.

Es más, ha pasado a ser un actor político no secundario sino principal pues en la defensa de una determinada concepción axiológica la Iglesia

**El neotradicionalismo católico hunde sus raíces en la historia del pensamiento conservador español de los siglos XIX y XX**

tiene más autenticidad, credibilidad y tradición que los propios partidos. Es más, ella misma se considera la principal competente. A menudo declaraciones de obispos enfatizan que el liderazgo moral no corresponde a los políticos, sino a las instancias éticas, a la Iglesia. Así nos encontramos que la oposición

política más activa en materia de valores no tiene por protagonista al PP, sino al que vamos a llamar neotradicionalismo católico. No es éste el que va en la estela del partido conservador sino que es el PP quien va a rebufo de esta rearmada expresión conservadora de la Iglesia española.

¿Cuáles son los rasgos de este neotradicionalismo católico? Se podrían resumir en la defensa de una concepción tradicional y hegemónica de la familia, la patria y la religión, tanto en el ámbito socio-político como eclesial.

*La familia.* En este bloque se puede incluir una idea institucionalista del matrimonio y de la familia, una versión paternalista de la emancipación de la mujer, una visión biologicista de la sexualidad y un prejuicio religioso que percibe el avance de la biociencia como profanación del misterio del origen y el fin de la vida.

*La patria.* Se expresa tanto en la idea de España como en la de Europa. La consideración de que sin fe católica una y otra pierden su identidad más profunda. Así la defensa de la unidad de España y la defensa de la identidad cristiana de Europa pasan a formar parte de la misión evangelizadora de la Iglesia.

*La religión.* La defensa de una relación privilegiada del Estado con la religión católica, que se ha de traducir en ceremonias de Estado (matrimonios, funerales...), simbología pública, financiación, presencia de la religión en la escuela pública y vínculo con el ejército, entre otros. Asimismo la denuncia a ideologías laicas y al laicismo, particularmente vinculados a las tradiciones socialistas y de izquierda, por la persecución y hostilidad hacia los cristianos.

Esta defensa no es sólo un intento de servir y aportar a la sociedad desde la propia perspectiva cristiana en el marco del pluralismo, sino que no esconde una pretensión hegemónica, de monopolio y dominio. En ésta desempeñan un importante papel la doctrina del iusnaturalismo así como el patriotismo.

*El iusnaturalismo.* La defensa de la visión tradicional se funda en la verdad del orden moral basado en la naturaleza humana. Esa verdad objetiva y universal obliga al gobernante y el respeto a ella legitima las leyes. Esta verdad es accesible a todos y especialmente a la jerarquía de la Iglesia por revelación. Conclusión: el matrimonio de homosexuales no puede ser solamente una decisión equivocada o discutible sino un acto jurídicamente ilegal y políticamente ilegítimo.

*El patriotismo nacional* es otro recurso de la pretensión hegemónica. En torno al debate sobre el terrorismo y el nacionalismo vasco se ha ido madurando una sensibilidad eclesial partidaria de adoptar la defensa de la unidad de España como misión de la Iglesia. La idea de la nación es muy útil para reivindicar la hegemonía pues su núcleo es precisamente el vínculo de la identidad de la nación a la tradición y a la fe católica. Decía el arzobispo de Pamplona A. Goikoetxea, en vísperas de la Guerra Civil: "si España ha dejado de ser católica, entonces España ha dejado de ser España"<sup>4</sup>. Es un tema clásico del pensamiento conservador español. De formas más civilizadas esta reflexión se traslada a Europa: no hay futuro esperanzador para Europa si el pluralismo sin límites sustituye a las raíces cristianas que dan su identidad a Europa.

En la nueva polarización política en torno a los valores el neotradicionalismo católico es consciente de su oportunidad: el importante papel que la Iglesia puede desempeñar en los procesos de legitimación ideológica de las diferentes opciones políticas, particularmente del ala conservadora. El neotradicionalismo católico puede ser un potente factor de identidad y de movilización electoral del pensamiento conservador, una de las almas en pugna en el seno del PP. De su mano la Iglesia tiene la oportunidad de reganar significación pública y de que ésta tenga proyección cultural más allá incluso de los propios fieles. El neotradicionalismo católico hunde sus raíces en la historia del pensamiento conservador español de los siglos XIX y XX. Sólo así es explicable, que no justificable, el prejuicio antisocialista que asoma cuando el socialismo accede al poder. Ocurrió en 1982, ocurre en el 2004.

Qué duda cabe de que el triunfo de tal estrategia en la Iglesia española representaría la vuelta a posiciones pre-conciliares. Adiós al prudente distanciamiento de la acción política de la jerarquía de la Iglesia en nombre de la autonomía de lo secular. Adiós también al pluralismo político legítimo nacido de la convicción de que una misma fe puede conducir a compromisos políticos diferentes. Adiós en último término a la comunión

4 Santos JULIÁ, *Historia de las dos Españas*, Taurus, Madrid 2004, p. 278.

eclesial. Tal camino sólo es posible pagando un alto costo de fractura y división eclesial. El neotradicionalismo católico que hace de la comunión un tema central de su discurso en realidad tiene unos efectos demoledores para la misma, comunión que por otro lado sólo practica cuando converge con sus intereses.

### 3. El cristianismo del diálogo en la nueva situación

La pretensión hegemónica del neotradicionalismo católico se proyecta en el espacio político y por supuesto también en el eclesial. Se exhibe como el portador de la verdadera identidad cristiana ante el cual los otros son acomodacionistas o secularistas. Se autoconviene como la verdadera Iglesia y se arroga con el monopolio de la representación de la Iglesia. Por todo ello disputa y ocupa parcelas de poder sin conciencia ni rubor. Una de las más importantes, los medios de información y comunicación de la Iglesia: COPE, Popular TV, Alfa y Omega...; pero no sólo, lo iremos viendo.

Esta situación afecta gravemente al cristianismo caracterizado por la centralidad evangélica de las personas, preferentemente de los pobres y las víctimas, por el compromiso con la democracia y por el diálogo de la Iglesia con la modernidad laica. Se ve progresivamente marginado y cada vez menos representado por quienes ostentan el ministerio de la comunión en la Iglesia. No es el único desplazamiento.

Hay otro desplazamiento derivado de la polarización política en torno a los valores, promovido éste por algunos sectores intelectuales y políticos laicos, particularmente de la izquierda. Se está queriendo trasladar a la opinión pública una simplificación: ética laica progresista versus moral religiosa conservadora. Se asocia la religión y particularmente el cristianismo al pasado, al oscurantismo, a las guerras y a la falta de libertad. Es una pretensión que tiene sus razones pero falsea la historia y el presente. Sin embargo está cuajando en cierta opinión pública, fruto de la nueva polarización política en torno a los valores y de la retroalimentación entre los partidarios de un laicismo excluyente y el neotradicionalismo católico.

El caso es que fruto de un desplazamiento y otro, el cristianismo emancipatorio y del diálogo vive bajo la amenaza de quedar en tierra de nadie, fuera del curso de la historia, o de ser literalmente laminado en el choque de trenes.

Urge una reflexión pausada sobre los puntos débiles y los puntos de apoyo de esta sensibilidad cristiana, sobre las oportunidades que el nuevo contexto ofrece y sobre los vectores en que debe intervenir para configurar el futuro.

El cristianismo del diálogo puede estar orgulloso de la contribución tanto eclesial como política realizada en España en la segunda mitad del siglo XX. Desarrolló un gran papel adelantando la sensibilidad conciliar y después liderando la recepción del concilio Vaticano II. Asimismo aportó inspiración ideológica y movilización a la lucha contra el régimen de Franco y contribuyó notablemente en la formación de las personas que liderarían la transición democrática y la primera institucionalización del país. Esta histo-

ria es todavía, aunque no por mucho tiempo, carta de presentación en el mundo laico y salvaguarda de identidad ante el tradicionalismo católico.

Después, su aportación a lo largo de la consolidación democrática se dirigió a desarrollar una acción social de solidaridad y educativa tanto institucional como asociativa en el seno de la sociedad civil. Este servicio en el tercer sector solidario constituye hoy la principal fuente de legitimidad social de que goza la Iglesia. La práctica acreditada de la prioridad evangélica de los últimos y la cultura samaritana son evocación de Dios, convocatoria a la esperanza en Dios y provocación de Dios a la cultura actual.

Sin embargo el balance también presenta limitaciones. La debilidad del cristianismo del diálogo y emancipatorio en este tiempo ha estribado en la progresiva pérdida de significatividad política y cultural, derivada de la fragmentación, del impacto provocado por la transformación posmoderna de lo religioso, de una concepción excesivamente criptocristiana e individualizante de la acción pública, de una relación distante con la tradición eclesial y en último término de una negociación de la identidad cristiana a la baja en el diálogo con la laicidad. Es preciso hacer frente a estos déficit.

La nueva polarización política sobre los valores entraña una oportunidad para el cristianismo. En primer lugar por el creciente valor político y público de las tradiciones religiosas, en positivo,

para renovar los móviles y los fines transformadores de la acción política y en negativo, para desactivar el uso antiemancipatorio de la religión por las fuerzas conservadoras. En segundo lugar, porque el cambio cultural se distancia de la religión institucional pero no para alejarse de la cuestión religiosa sino para valorarla en términos más existenciales e innovadores. Crece de hecho la inquietud por el sentido y el interés por las dimensiones espirituales de la existencia humana, lo que se ha dado en llamar la religión existencial. Ello puede ser un valor del cristianismo para la educación de buena ciudadanía. He ahí una pista que esboza posibles respuestas a la pregunta por el futuro de la religión.

**La nueva polarización política sobre los valores entraña una oportunidad para el cristianismo**

#### **4. La nueva forma de dominación del capitalismo, su pretensión religiosa**

Una gran oportunidad para el momento presente del cristianismo es su potente valor para resistir y para promover cultura alternativa ante el desafío del nuevo capitalismo global y posmoderno.

En el cruce entre globalización y cultura posmoderna el capitalismo está experimentando un proceso de transformación. El primer capitalismo se basó en la producción de bienes. Después en un nuevo estadio se transmutó en capitalismo de consumo. Pues bien ahora asistimos a una nueva metamorfosis del capitalismo: el capitalismo de ficción<sup>5</sup>. Vende no

<sup>5</sup> Vicente VERDÚ, *El estilo del mundo. La vida en el capitalismo de ficción*, Anagrama, Barcelona 2003.

sólo bienes sino realidad. Vende en tanto construye una realidad ficticia que es capaz de satisfacer las necesidades y colmar los deseos de felicidad de la gente. Un símbolo de este capitalismo de ficción es la nueva cultura del entretenimiento. Es el sector económico más pujante, dónde se han creado los grandes magnates. Otro es el poder simbólico de las marcas. Comprar de una marca o de otra es asociarse a una determinada concepción de la vida. La marca proporciona identidad personal. La marca otorga felicidad. Reconoce a la persona en su individualidad y singularidad. La marca da cariño. Transforma el mundo y lo hace más ecológico, entrañable o solidario. La marca da apariencia de multiculturalidad, diversidad y respeto a la identidad... para, en el fondo, en un proceso de homogeneización cultural sin precedentes, vender lo mismo a todo el mundo.

La realidad producida por este nuevo capitalismo se caracteriza por la negación de la realidad real. No hay explotación, ni dolor, no hay sufrimiento, ni muerte. No hay tampoco responsabilidad, ni culpa. Ni siquiera

**El nuevo capitalismo global y posmoderno se presenta sin decirlo pero sin complejos y desenfadadamente como sustituto de la religión**

suciedad. Tampoco hay historia, sólo presente que se hace futurible o que revive el pasado como un sueño limpio, transparente, plácido. Así el mundo queda expurgado de historia, de sentido trágico y de destino. El ser humano queda vagando en el acontecer del tiempo,

instalado en su eternidad y medido como en un sueño, en el fondo, a merced del poder del dinero y de su propaganda. Inconsciente de la pirámide de sacrificios sobre la que está recostado. Las víctimas de la historia y del presente quedan volatilizadas.

El nuevo capitalismo global y posmoderno tiene pretensión religiosa. Y es que quizá por primera vez se presenta sin decirlo, pero sin complejos y desenfadadamente como sustituto de la religión. En el capitalismo de producción era demasiado evidente la explotación como para erigirse en depositario de la promesa de salvación. En el capitalismo de consumo llegó a prometer un bienestar que se quedaba en material. Todavía a la religión le quedaba la espiritualidad. Hoy el capitalismo se erige en productor y proveedor de la espiritualidad de nuestro tiempo. Él ofrece ilusiones, Él crea el sentido, Él crea el estilo del mundo, Él provee los medios para la salvación.

El combate a esta nueva de forma de ser del capitalismo se juega decididamente en el orden de lo simbólico, de las creencias y los valores. No sobran sino que escasean matrices culturales capaces de hacer frente a la cultura dominante del individualismo posesivo. En este desafío crucial son necesarios sujetos globales, como es el cristianismo. Es necesario y es posible un ecumenismo mundial emancipatorio entre las tradiciones laicas y las tradiciones religiosas, en orden a un milagro el de la multiplicación de las fuerzas espirituales, éticas y políticas en defensa de los excluidos y las víctimas de la globalización neoliberal. Este ecumenismo puede tener un doble efecto deseable: la apertura del laicismo al valor de lo religioso y el diálogo de las religiones entre sí en el marco de la laicidad.

El neotradicionalismo católico es demasiado complaciente con la defensa liberal del capitalismo global como para percibir la responsabilidad del mismo en la creación de una cultura de la satisfacción que es un erial para la experiencia cristiana de Dios. Sin embargo el cristianismo emancipatorio señala que el nuevo capitalismo de ficción es enemigo común del cristianismo y de las corrientes políticas cuya estrella polar es la igualdad, porque es, a la vez, factor de injusticia y de secularización.

A las tradiciones religiosas de suyo emancipatorias les toca recordar a progresismos laicos posmaterialistas que sigue habiendo sufrimiento e injusticia, víctimas y victimarios, que sigue habiendo clases sociales dominadas, que todavía hay explotación laboral, desde luego a nivel internacional y también en nuestro país en forma de precariedad, siniestralidad, dominación de raza sobre raza y sexo sobre sexo. Que hay continentes enteros al margen de la globalización. La prioridad evangélica de los últimos y la cultura samaritana son decisivas para la elección crucial a la que hoy se ve emplazado el mundo: ¿humanidad o progreso? "No es lo mismo colocar al progreso como meta de la humanidad que a la humanidad como objetivo del progreso"<sup>6</sup>.

Y habrá que recordar a algunos portavoces de este laicismo aburguesado que ha abandonado la bandera del anticapitalismo y que se aferra al anticlericalismo para parecer progresista que confunde gigantes con molinos. La principal fuente de dominación en nuestro mundo mundial no es la Iglesia, ni el clero, sino los mercados y sus sumos sacerdotes. El nuevo opio del pueblo o de la ciudadanía no son las notas pastorales sino la cultura del individualismo posesivo y de la satisfacción.

## 5. El cristianismo factor de buena ciudadanía

Una oportunidad sin par del cristianismo es la capacidad para educar en buena ciudadanía. La mayor parte de las corrientes políticas son conscientes de que el sistema político democrático y particularmente el desarrollo de políticas dirigidas al bien común necesita de personas con un carácter orientado hacia lo público, con "hábitos de virtud cívica y buena ciudadanía"<sup>7</sup>.

Es precisa una cultura política en la sociedad civil legitimadora de tales políticas, una suerte de plasma de civilidad o en otras expresiones de "capital social". De lo contrario las leyes serán percibidas como normas extrínsecas e impuestas, como interferencias arbitrarias en el ejercicio de la libertad y carecerá de apoyo la innovación y el desarrollo de políticas sensibles a las nuevas necesidades sociales y a los grupos menos iguales.

Sin embargo lo que no se conoce suficientemente es cómo se genera y cómo se alimenta esta civilidad ciudadana. Esto es, cómo se forman personas que toman como propio y natural conductas como éstas, en pala-

6 M. Reyes MATE, "Cristianos y socialistas", *El Correo*, 17 de junio de 2000.

7 Philip PETTIT, *Republicanism*, Paidós, Barcelona 1999, p. 318.

bras del teórico del republicanismo Pettit: "cuando alguien dedica un día entero a limpiar la basura de una playa pública, cuando una mujer presta servicio una noche a la semana en un albergue para mujeres maltratadas, cuando un individuo hace suya una causa como la de los derechos de los reclusos o cuando un maestro se lleva tareas a casa los fines de semana"<sup>8</sup>.

Nadie pone en duda la necesidad de una formación de la identidad personal que precisamente haga de lo público algo íntimo al yo. En tal proceso es determinante la personalización de las virtudes cívicas. En ésta parece también necesaria la identificación con una comunidad de referencia que las practica, que en las teorías laicas se suele identificar con la patria. Postulan un amor patrio, una suerte de patriotismo cívico, para que la persona pueda absorber en su yo personal no sólo un patrimonio personal sino uno compartido con otros.

Este espíritu del amor patrio cívico no nacionalista como ideal de ciudadanía ha tenido alguna experiencia histórica; es el caso de la ciudad-estado griega, la Roma republicana o la Francia de la Ilustración. Decía la *Oración fúnebre de Pericles* de los ciudadanos griegos: "arraigada está en ellos la preocupación de los asuntos privados y también de los públicos". El orgullo respecto a su comunidad política se percibe cuando dice: "tenemos una Constitución que no envidia las leyes de los vecinos, sino que más bien es ella modelo [...] su nombre por atribuirse no a unos pocos, sino a los más, es Democracia". La experiencia de participación de la ciudad es matriz de patriotismo: "la ciudad toda es escuela de Grecia". A menudo se piensa de este espíritu de ciudadanía como algo ajeno a la religión, sin embargo la nueva sociología política habla de éste como formas de religión civil<sup>9</sup>.

**La nueva sociología política habla del espíritu de ciudadanía como formas de religión civil**

Con todo el recurso principal de la política en Europa para dotar al orden social de cohesión y sentido, de plausibilidad y legitimidad ha sido la religión, bien en formas de religión política, más vinculadas al estado, o de religión cultural, más vinculada a la sociedad civil. En Europa este papel lo ocupa el cristianismo, desde que en el siglo IV Roma declara el cristianismo como religión oficial del Imperio. Aquellos seguidores de un tal Cristo de Nazareth ya habían acreditado en la sociedad civil su plusvalía para la formación de buenos ciudadanos. Podemos recordar la *Carta a Diogneto*: "habitando ciudades griegas o bárbaras, según la suerte que a cada uno le cupo, y adaptándose en vestido, comida y demás género de vida a los usos y costumbres de cada país, dan muestras de un tenor de peculiar conducta, admirable, y, por confesión de todos, sorprendente [...] obedecen a las leyes establecidas; pero con su vida sobrepasan las leyes"<sup>10</sup>.

8 Philip PETTIT *Republicanism*, Paidós, Barcelona 1999, p. 336.

9 Salvador GINER, "La religión civil" en AA.VV., *Formas modernas de religión*, Alianza Editorial, Madrid, p. 133.

10 Daniel RUIZ BUENO, *Padres Apostólicos*, Madrid 1950, pp. 850-851.

La contribución del cristianismo a la buena ciudadanía es radical a pesar de la pretensión laicista de contraponer ambas. Sólo añadir tres argumentos.

El primero, la idea de libertad política como derecho individual es deudor de la idea de libertad espiritual, emanado de la concepción occidental y cristiana de la separación entre religión y poder político, lo que desacraliza el Estado y permite la crítica y la desobediencia a él en nombre de la conciencia personal. Segundo, la religión es re-ligación no sólo con una trascendencia, sino con una comunidad de seres humanos con una historia, lo que educa en una serie de valores, como la conciencia de agraciado, el vínculo comunitario, un estilo de vida compartido, el sentido del bien común o la capacidad de sacrificio por el colectivo. Tercero, la centralidad del amor, de la responsabilidad samaritana hacia el otro y la prioridad evangélica de los últimos en la forma de comprender el ser y la vocación de plenitud de la persona humana, lo que Weber llama "orientación hacia el mundo".

Realmente habría sido una injusticia histórica que el preámbulo del tratado de la Unión Europea no hubiera reconocido la herencia religiosa de manera explícita entre las fuentes de inspiración de los valores universales que son referencia para la Unión: los derechos inviolables e inalienables de la persona humana, la democracia, la igualdad, la libertad y el Estado de Derecho.

En la historia reciente la educación de los ciudadanos cristianos se concebía en términos de moral. Hoy, en consonancia con el cambio cultural y con etapas pasadas de la historia del cristianismo, el centro es la espiritualidad. Es más radical e interior a la persona que la virtud. Es propiamente la matriz del comportamiento ético. Es el núcleo de creencias, disposiciones y sentimientos básicos que dan unidad, identidad y sentido a la persona en su relación con los demás y con la realidad. El cristianismo es portador de una tradición espiritual condensada en la Biblia con una riqueza pedagógica extraordinaria. Es ciego pretender ignorar esto. Los hay más avezados que concientes de su valor para el futuro como es el caso del pensador marxista S. Žižek sostiene que "el auténtico legado cristiano es demasiado precioso para dejarlo en manos de fundamentalistas perturbados"<sup>11</sup>.

Cada vez menudean más las personas con convicciones públicas. Éstas se concentran de manera particular en el voluntariado y las ONGs. No todo pero buena parte de este voluntariado es cristiano o de inspiración cristiana. La minusvaloración, la distorsión o la descalificación de esta realidad no puede derivarse sino de un prejuicio anticristiano o anticlerical, poco acorde con el espíritu laico de la tolerancia y de la buena ciudadanía.

<sup>11</sup> Slavoj ŽIŽEK, *El frágil absoluto o porqué merece la pena luchar por el legado cristiano*, Pre-textos, Valencia 2002, p. 10.

## 6. ¿Qué religión civil?

Un país paradigmático del vínculo entre religión y política ha sido España. El catolicismo es un factor vertebrador de la nación española y del estado español desde la llamada Reconquista a los Reyes católicos y desde éstos hasta el nacional-catolicismo. En una sociedad moderna, secularizada y compleja como la española el papel del catolicismo está sujeto a un proceso de desplazamiento y de transformación. Desde la perspectiva de la relación entre religión y estado no parece viable ninguna forma del pasado. Aunque el debate sobre esta cuestión se reproduzca en términos del pasado la cuestión real no es nacionalcatolicismo o estado laico. Probablemente en una sociedad pluralista la lucha se está dando más precisamente en torno a qué religión civil. Si una inspirada en la tradición católica o una basada en lo que podríamos llamar el ideal laico republicano.

¿Qué es la religión civil? Siguiendo a S. Giner, consiste en el proceso de sacralización de algunos rasgos de la vida comunitaria a través de rituales públicos, liturgias cívicas o políticas y piedades populares con el objeto de conferir poder y reforzar la identidad y el orden en una colectividad socialmente heterogénea. A ésta se le atribuye una trascendencia por medio de la dotación de carga numinosa a sus símbolos mundanos o sobrenaturales así como de carga épica a su historia. La religión civil se apoya sobre todo en expresiones terrenas de sociolatría o politolatría en un trascendentalismo de carácter mundano.

En España hay muchas expresiones de religiosidad popular católica cuyo significado está en transformación. ¿No se interpretarían mejor como expresiones de religión civil al menos para ese tercio de la población que ha dejado de ser católico practicante? Es el caso de las procesiones de Semana Santa, las fiestas patronales, los bautizos, las bodas y los funerales no sólo de la realeza sino de buena parte de la ciudadanía. También de las ceremonias de reconocimiento y memoria a las víctimas de una catástrofe, un accidente que conmociona a un pueblo, un acto de violencia de género, un asesinato o una masacre terrorista. Es precisamente en torno a estos actos en los que se considera no sólo plausible, sino necesaria la intersección de la política y la religión por medio de la presencia de sus respectivos representantes, ritos o legalidades. Por ello, la reivindicación laicista se ha agudizado con ocasión de la boda de los príncipes de Asturias y de los funerales de estado por las víctimas del 11-M. Urge a separar con radicalidad Iglesia y Estado y a sustituir estas liturgias marcadamente católicas por liturgias civiles.

En torno a estas cuestiones aparece la controversia en torno a si es la tradición católica la que debe ejercer funciones de religión civil o deben crearse unas liturgias del estado *ad hoc*. El laicismo urgido por el anticlericalismo lo tiene claro, quiere retirar toda influencia a la Iglesia, reducir su existencia al ámbito privado y eliminar todo vestigio de la misma del espacio público compartido. Está dispuesto a construir *ex novo* unos rituales civiles. El neotradicionalismo católico por su parte tiene una respuesta

tan favorable como ineficaz. No es posible ejercer de religión civil siendo políticamente tan parcial y poco transversal a la diversidad política. Además es extremadamente tolerante con una religión apéndice del estado. Por su parte el cristianismo progresista es ilustradamente crítico con todo lo que sea religiosidad y masas sociales.

Habría que decir a los laicistas que la religión civil puede tener el valor de ser punto de encuentro de una sociedad plural. Sin embargo adolece de corazón y de tradición. Y en esta cuestión la primacía corresponde a lo simbólico. Ha habido experimentos que por demasiado racionales y artificiales han sufrido una pronta caducidad. A los neotradicionalistas católicos hay que llamarles la atención sobre el grado notable de adulteración que acarrea una religión católica convertida en civil. Sucumbir a la tentación de la relevancia pública renunciando a la identidad evangélica no debe ser lo propio de la tradición cristiana. A determinado progresismo cristiano hay que recordarle que no es evangélico ni católico dejarse seducir por la tentación de la secta autocomplaciente que renuncia a la pretensión de universalidad y de plausibilidad que lleva pareja.

**La religión civil puede ser punto de encuentro de una sociedad plural; sin embargo adolece de corazón y de tradición, donde la primacía corresponde a lo simbólico**

Si la religión es una cuestión central para la gobernanza, parece necesario una reflexión pausada sobre la cuestión, más aún si en una sociedad como la española estos cambios se están produciendo de un modo más acelerado que en el resto de países de Europa.

## 7. Con el laicismo incluyente en asertividad ante el excluyente

En la sociedad española se ha producido una reactivación de la agenda laicista. Ha contribuido a ello la propuesta de la LOCE sobre la enseñanza de la religión, que ha sido vivida como una imposición por los sectores laicos, también la oposición de la Iglesia a medidas diversas de reconocimiento de los derechos de las parejas homosexuales y finalmente la adopción por el PSOE de lo laico como seña de demarcación electoral en el marco de la polarización política en torno a los valores.

El movimiento laicista entraña principios y valores realmente positivos. Es una filosofía y movimiento social que sobre la base de la autonomía moral y racional del individuo propugna la libertad de conciencia, la libertad ideológica y la religiosa frente a la imposición política o eclesiástica. Reclama para ello la separación entre Estado y Religión. Todos los ciudadanos deben ser iguales ante la ley y nadie puede ser discriminado por motivos religiosos. Ninguna confesión debe gozar de trato de favor en sus relaciones con el poder político. Originariamente no es un movimiento antirreligioso, sino antieclesiástico. Buena parte de los pensadores que constituyen las raíces intelectuales del laicismo son espíritus religiosos, véase Guillermo de Ockam –franciscano–, Marsilio de Padua, John Locke o Emmanuel Kant. El laicismo que introduce en España la Institución Libre de Enseñanza es precisamente de este corte. Giner de los Ríos denunciará

la hostilidad a la religión que se introduce en algunas escuelas de Francia en nombre del "libre examen" racionalista.

Como bien recuerda Luis Gómez Llorente<sup>12</sup> la lucha del movimiento laicista ha logrado objetivos hoy compartidos por todos: la libertad de cultos, el matrimonio civil, el divorcio, la nacionalización de la universidad pública, la escuela pública, la secularización de los cementerios, la supresión de la censura eclesiástica y la primera proclamación de los Derechos del Hombre y del Ciudadano (1789). Ciertamente buena parte de estos logros han tenido que librar una lucha contra una Iglesia católica en posición de monopolio. Todavía Pío XI en 1929 reivindicaba la preeminencia de la Iglesia frente al Estado en la enseñanza (*Divini Illius Magistri*) así como la tutela ideológica de la Iglesia sobre la escuela pública.

Ciertamente el activismo laicista es necesario en nuestra sociedad como garantía de libertad y autonomía moral. Sin embargo no hay un solo laicismo sino diferentes laicismos. Junto al laicismo incluyente hay una tradición de laicismo excluyente: aquel que persigue la eliminación de la actividad misionera y proselitista de la Iglesia, de su influencia en la vida pública e incluso del hecho en sí de la religión. Este tipo de laicismo ha bebido principalmente del positivismo de Augusto Comte, del pensamiento marxista y anarquista y de la clerofobia por el insolidario papel de la Iglesia ante la explotación y la miseria de la clase trabajadora. Este laicismo pierde dos características sustanciales al movimiento laicista: una la defensa de la libertad religiosa; otra, la afirmación de la tolerancia. Son ahora las personas religiosas los que sufren la discriminación y la falta de libertad. Son ahora los laicos los que se vuelven intolerantes y dogmáticos.

En la actualidad en España hay una reactivación del discurso y de la agenda laicista. ¿Cuáles son las reivindicaciones?

1ª) La exigencia no sólo de suprimir el modelo LOCE de religión con una modalidad cultural y otra confesional, sino que la asignatura de religión no sea evaluable y salga de la escuela pública que debe ser laica. A la vez reivindica la introducción de una educación ético-cívica común y obligatoria para todos los alumnos.

2ª) La denuncia de los Acuerdos suscritos entre el Estado español y el Vaticano, especialmente los de Enseñanza y Asuntos Culturales y el de Asuntos Económicos, porque confieren un privilegio estatal a la Iglesia católica, son concordatarios y pre-democráticos. Demandan su sustitución, en su caso, por acuerdos de cooperación con la Iglesia Católica y restantes confesiones en condiciones de igualdad.

3ª) La promulgación de un Estatuto de Laicidad, que garantice la neutralidad ideológica y religiosa en el funcionamiento de las instituciones, establecimientos, centros y servicios públicos, incluidos los concertados que dependan del Estado, de las Comunidades Autónomas o de los Entes Locales.

12 Luis GÓMEZ LLORENTE, *Significado del laicismo. Laicismos*, Texto elaborado sobre el guión de la conferencia pronunciada en el Colectivo Luzuriaga en Madrid el 16 de marzo de 2004.

4ª) La profundización en medidas de separación entre Estado e Iglesia como alejar los actos religiosos de la vida oficial de las instituciones públicas, por ejemplo en fiestas patronales, instaurar el "bautizo civil", desproveer al matrimonio canónico de validez civil y eliminar el acuerdo sobre asistencia religiosa a las fuerzas armadas.

En estas reivindicaciones hay pretensiones propias de un laicismo inclusivo, pero hay otras que ponen de manifiesto un fundamentalismo laico al que hay que responder con asertividad cristiana.

¿Cuál puede ser la agenda de un cristianismo asertivo y no vergonzante en el debate político abierto?

La defensa de la religión en la escuela pública. Uno de los retos de la educación en nuestra sociedad plural y global es el sentido. Antes venía dado, ahora toca a cada individuo reconstruir o reapropiarse del sentido. Otro es la educación para una ciudadanía activa y solidaria. ¿Responde la escuela a estas necesidades tan determinantes en una formación integral de la personalidad del niño y del joven? No. Uno y otro desafío no son alternativos, sino que van amalgamados. Desde esta doble perspectiva de educar para el sentido y para una ciudadanía activa es preciso abrir la escuela a las diferentes propuestas de sentido, religiosas y laicas. Evitando la segregación y propiciando el diálogo. La escuela pública es la escuela de todos, de los indiferentes, de los religiosos y de los laicos, de los católicos y de los musulmanes, de todos. Debe educar en un ideal de ciudadanía, democracia y tolerancia, esto es una escuela laica, pero no sobre la base de la exclusión de lo religioso del espacio escolar. La escuela pública laica no se debe caracterizar por la ausencia de los signos religiosos, del estudio sobre las religiones o la formación religiosa, sino que siendo reflejo de la diversidad social real, debe definirse por ser experimento vivo de democracia y pluralismo.

**Los Acuerdos Estado-Iglesia no son dogma. Pueden ser denunciados y modificados**

Los acuerdos Estado-Iglesia son y serán de estado a estado. No podrán ser convenios de colaboración con la Iglesia española. La Iglesia católica se organiza como estado vaticano como garantía de independencia respecto al poder político. Esto no es pre-democrático sino sabio principio de separación entre política y religión. Si así no se entienden otras confesiones religiosas es asunto de ellas. Los Acuerdos Estado-Iglesia no son dogma. Pueden ser denunciados y modificados. Hay puntos que pueden ser mejorables. Ciertamente es obsoleto el régimen de presencia de la Iglesia en el ejército, además de poco evangélico. Pero ello requiere un clima de diálogo. Podría ser necesaria una revisión pactada y limitada de los acuerdos. No obstante hay materias como la asignatura de religión en la escuela pública, el estatuto del profesor de religión o la financiación en las que se pueden mejorar las cosas desde la perspectiva de la aconfesionalidad del Estado sin necesidad de abrir el melón de los acuerdos.

No es de recibo la exigencia de eliminar signos, actividades o servicios confesionales en las entidades de inspiración religiosa que conciertan con el Estado en orden a desarrollar una actividad educativa, asistencial o

social de cualquier tipo. En determinadas reivindicaciones laicistas como las aquí referidas se filtra una concepción decimonónica del Estado y de sus relaciones con la sociedad civil. La sociedad civil en una cultura democrática está conformada por multitud de agentes de inspiraciones diversas que tienen derecho a intervenir y a ser apoyadas por el Estado sin discriminación ni represión respecto a su ser religioso. La neutralidad del Estado no es cooperación cero con las entidades religiosas. No es propio de la defensa de la libertad religiosa su reclusión forzosa en el culto y en el hogar.

Es verdad que hay todavía en España demasiados vínculos entre poder político y religión, particularmente en fiestas tradicionales. Parece necesaria una mayor separación, pero de ahí a pretender eliminar cualquier vestigio hay un trecho excesivo. Como ya hemos mencionado en el anterior apartado la cuestión del papel de la religión civil en una sociedad es de-

**No es propio de la defensa de la libertad religiosa su reclusión forzosa en el culto y en el hogar**

masiado seria como para dar vaivenes a resultas de modas de élites o cabreos de sectores maltratados por la jerarquía por justificados que puedan estar. Si han de generarse nuevas prácticas como las ceremonias civiles de nacimiento que se impul-

sen y en aquella medida que adquieran un arraigo social se institucionalicen. Pero no antes, la imposición artificial del estado no es buena consejera.

Es preciso pues un debate cara a cara y asertivo por parte del cristianismo emancipatorio y partidario del diálogo con la modernidad sobre el discurso y la agenda laicista. Hay propuestas que niegan de hecho la libertad religiosa en el espacio público. Si el espacio público es laico, lo que estamos dispuestos a defender, no es en calidad de cerrado a lo religioso sino en cuanto defensa de una tradición de tolerancia, diálogo y libertad que incluya a lo religioso también como factor de deliberación ética y de construcción ciudadana.

## **8. La identidad de la perspectiva cristiana sobre la familia**

Si bien son varios los asuntos que estimulan la controversia entre cristianismo y laicidad, el centro del choque político se encuentra en el debate en torno a la familia, particularmente la iniciativa del Gobierno de reconocer el matrimonio para las parejas homosexuales. Asunto que por otra parte está enrareciendo el clima para una aproximación más serena al papel de la religión en una sociedad plural, moderna y secular. Es todo un icono en el que la jerarquía católica e importantes ámbitos ciudadanos ven por un lado la destrucción del modelo de familia tradicional católica, y por otro, la mejor expresión de la ofensiva laicista del gobierno socialista contra la Iglesia.

Hay muchos sectores cristianos que no perciben así las cosas. Entienden que el núcleo del evangelio es el amor y la llamada a un compromiso contra la marginación y la discriminación de las personas. Por ello piensan

que la Iglesia debe priorizar la consideración de la persona y la vocación de ésta al amor frente a determinadas percepciones culturales e ideológicas del pasado que consideran la homosexualidad como una enfermedad o como un pecado.

Este es un ámbito en el que la propia Iglesia ha evolucionado. Bien recientemente la Iglesia no admitía la figura jurídica de la unión de hecho para la pareja homosexual. Hoy ya ha llegado a admitir que les asistan ciertos derechos; lo que rechaza es la equiparación jurídica entre la unión homosexual y el matrimonio que es entre un hombre y una mujer. Esto piensa la Iglesia es la desnaturalización de la figura jurídica del matrimonio en lo sustancial, como es, su constitución por un varón y una mujer e imponer una visión irracional de las cosas.

Al menos son necesarias dos reflexiones. La primera sobre el significado de la crisis del modelo tradicional de familia. La segunda sobre la identidad de la perspectiva cristiana de la familia.

Para la visión cristiana la familia es "la célula primera y vital de la sociedad" y el "lugar primario de humanización de la persona y de la sociedad" (*Apostolicam Actuositatem* n. 11) y, por ende, de su deshumanización. Ciertamente los estudios sociológicos de la familia la afirman como el grupo básico de la sociedad para la configuración de la identidad de la persona, como ámbito preferente de experimentación cotidiana y de maduración personal y como red de relaciones afectivas que proporcionan sentido vital a sus miembros a través de vínculos intra e intergeneracionales<sup>13</sup>.

Esta familia está sujeta a un profundo proceso de cambio en nuestra sociedad. No hay una familia sino diversos tipos de familia: a la tradicional se suman hoy en porcentajes importantes segundos matrimonios, parejas de hecho, familias monoparentales, unipersonales y uniones homosexuales, aunque en España domina el modelo de familia nuclear con hijos (47%) o sin hijos (15%-20%) compuesta por una media de 3,05 miembros. Hay quiénes piensan que todos estos cambios amenazan con la desaparición de la familia. Sin embargo a tenor de las encuestas de valores el futuro de la familia es la familia. Para casi la totalidad de los individuos la familia tiene un significado relevante sea como ámbito de referencia, sea como proyecto vital. Así que la incertidumbre no es respecto a la vigencia de la familia sino respecto a su pluralidad<sup>14</sup>.

Parece que estamos ante un proceso de ajuste que transcurre a un modelo de convivencia mejor adaptado a las exigencias de autonomía personal de los individuos que integran la familia y de democratización de las relaciones sociales en la vida privada<sup>15</sup>. En este sentido parece que las funciones de la institución familiar siguen siendo muy semejantes. Lo que

13 Izaskun SÁEZ DE LA FUENTE, *La familia, institución social*, Texto conclusivo de un Seminario interdisciplinar del Instituto Diocesano de Teología y Pastoral 2003-2004.

14 Ana Irene DEL VALLE, "El futuro de la familia: la familia", en: *IGLESIA VIVA* 217 (2004) 9-26.

15 Josep PICÓ-Enric SANCHÍS, "La Familia", en *Sociología y sociedad*, Tecnos, Madrid, 2003, pp. 224-225 y 230-232.

está modificándose es el sustrato y el horizonte que le dan significación. No es un significado dado por una institución, por una tradición o por unos roles ya definidos sino que aquel se adquiere en un proceso de construcción y reapropiación de la tradición centrado en la experiencia real de la persona y basado en la expresión y transmisión de los afectos y la solidaridad entre sus miembros.

¿Destrucción de la familia? No. ¿Transformación? Si, probablemente para mejor. Más si los propios cristianos y cristianas contribuimos a ello desde nuestra perspectiva. ¿Cuál es? ¿Es la de la ley natural o la del evangelio? ¿Qué es lo sustantivo de la concepción cristiana de la familia?

Diferentes documentos de la Iglesia compendian los rasgos que configuran la visión cristiana de la familia en éstos: a) es una comunión de personas fundada y vivificada por el amor y la entrega mutua (*Familiaris Consortio* nn. 15, 18 y 50, en adelante FC). Conyugalidad, unicidad y reciprocidad definen este amor que es núcleo primigenio de esta forma de socialidad que constituye la célula fundamental de la sociedad (FC n. 42); b) esta unión es un sacramento, símbolo de la comunión de Dios en sí, de la comunión de Dios con los hombres y de la alianza entre Cristo y la Iglesia, llamada a ser signo del Amor de Dios ante los demás; c) es una comunidad al servicio de la vida (FC n. 28) de la transmisión del don de la vida a nuevas personas como cooperación libre y responsable con la acción creadora de Dios; d) es una comunidad educadora, escuela del más rico humanismo (*Gaudium et Spes* n. 52 y FC n. 40), del sentido de la verdadera justicia y del verdadero amor (FC nn. 37 y 64), donde se valora más el ser de la persona que el tener (GS n. 35); e) es una profunda experiencia de comunión y participación, que representa la pedagogía más concreta y eficaz para la inserción activa, responsable y fecunda de los hijos en el horizonte más amplio de la sociedad (FC nn. 37 y 43); y f) es una "iglesia doméstica" creyente y evangelizadora (*Lumen Gentium* n. 11 y FC nn. 51 y 52) que acoge la Palabra de Dios, anuncia e inicia a la fe, y da testimonio con su vida del Reino de Dios. Es un conjunto de rasgos que efectivamente representan una referencia para hacer familia desde la pluralidad de modelos existentes.

**La perspectiva cristiana de la familia estriba en edificar la relación de la pareja sobre la donación mutua sin reservas y sin plazos**

Conforme a estos rasgos la identidad de la perspectiva cristiana de la familia no se juega de modo determinante en la abstinencia sexual, a no ser que sea como respeto al momento del otro. Ni en el rechazo de la planificación familiar y los métodos anticonceptivos. Somos humanos, no animales. Ni en aguantar impasible hasta la muerte la violencia ultrajante de la pareja varón. Eso clama a Dios. Ni en sostener una relación vacía de amor por fuerza de una tradición. Ni tampoco en una heterosexualidad contra natura. No. La identidad de la perspectiva cristiana de la familia estriba en edificar la relación de la pareja sobre la donación mutua, sin reservas y sin plazos, pues así es el Amor de Dios, fiel y hasta el final. Una donación hecha cada día y todos los días de nuestras vidas, en la salud y

en la enfermedad, en la alegría y en las tristezas. Allá donde los discursos quedan desnudos. Allá donde si no tengo amor nada soy. Una donación expresada en el límite allí donde los cuerpos se funden y por un instante tocan el cielo. Una donación basada en el reconocimiento del otro y en su radical alteridad, nunca poseída, siempre potenciada, y sin embargo hecha de renunciaciones por el otro.

La identidad de la visión cristiana de la familia radica en disponer con humildad ese amor al dueño de la vida, para que a su través continúe incesantemente la obra más maravillosa de la creación: el ser humano. Se muestra en mantener ese hogar sobre roca firme; y en sostener cada día hasta la extenuación el pulso de la educación de los hijos, queriendo con todo el corazón y toda el alma que sean hijos e hijas solidarios en el Hijo, y también que digan Abba, pero desde el respeto profundo al don máspreciado, el que nos distingue en último término del animal, la libertad. Radica en la ejemplaridad de padres de una buena ciudadanía hecha de bienaventuranzas y seguimiento de Jesús, de igualdad de género y de respeto. Estriba en esperar en el amor aún cuando la fatiga, la rutina, el fracaso o el desamor hacen su aparición. En fin, concluye en ofrecer esta vida a Dios, descansar en Él y pedirle otro día más, otra semana más energías de santidad.

Los obispos pueden discrepar sobre lo acertado o no de la equiparación jurídica de la unión homosexual con el matrimonio heterosexual. Ésta es por ejemplo la posición de Lionel Jospin, el socialista que fuera presidente de la República francesa. Pero no pueden convertir esta discrepancia en una bandera ideológica o en una batalla crucial. Porque no lo es. Lo más importante, si nos atenemos al seguimiento del Jesús de los evangelios es la dignidad y la no discriminación de la persona homosexual. Si la no equiparación hubiera sido defendida en el marco de una actitud decidida contra la discriminación homosexual o hubiera sido precedida por una defensa del reconocimiento legal de la unión de hecho, hoy podría haber tenido más credibilidad. El servicio de la Iglesia es ofrecer esta concepción del amor de modo que pueda ser estímulo de crecimiento y referencia axiológica para la realización del amor homosexual.

## **9. La convención democrática como desafío para la Iglesia**

A.M. Rouco, en calidad de presidente de la CEE en noviembre del 2004 ofrece al Gobierno diálogo, cooperación y rebajar la "tensión en el debate político" bajo la condición de que "el legislador se atenga al orden moral y a una Verdad accesible, en principio, para todos". Dijo: "No tenemos nada contra el verdadero diálogo en el contexto de una sociedad democrática. La Iglesia no tiene nada que objetar al pluralismo democrático". "El diálogo verdadero es posible porque existe una Verdad accesible, en principio, para todos". "La verdad sobre Dios y sobre el hombre, que nosotros sabemos que se cifra en la persona misma de Jesucristo, no es ajena a la mente y al corazón de los seres humanos, por más que, en concreto, se hallen incapacitados para ella a causa del pecado y del error", dijo. El diálogo "se

basa en la verdad del hombre y no es compatible con imposiciones de ningún tipo, tampoco con la pretensión de ciertas teorías que identifican sin más la ley con la justicia. La bondad o maldad de las acciones humanas es anterior a lo establecido por la ley, por la mayoría o el consenso; depende del acuerdo o desacuerdo del objeto en cuestión con la verdad del hombre. El legislador ha de atenerse al orden moral, tan inviolable como la misma dignidad humana, a la que sirven las leyes<sup>16</sup>.

Esta nota de prensa es un buen resumen de lo que en el pensamiento político se conoce como teoría del derecho natural, vigente con un fundamento más teológico o más secular hasta el siglo XVIII. La fórmula Cicerón (siglo I a.C.) en Roma, inspirado en el estoicismo. A través de diálogos en *La República* y *las Leyes* escribe cómo hay un derecho natural universal que surge a la vez del providencial gobierno del mundo por Dios y de la naturaleza racional y social de los seres humanos que les hace afines a Dios. "Existe una ley verdadera y es la recta razón, conforme con la naturaleza, común para todos, inmutable, eterna, que impulsa al cumplimiento del deber con sus mandatos [...]. Esta ley no puede sustituirse con

**En el pensamiento político no existe hoy la verdad del hombre objetiva y universalmente accesible por la razón. La experiencia histórica le ha llevado a ser más modesto**

otra. Ni el Senado ni el pueblo pueden eximirnos de ella [...]. No habrá una ley en Roma; otra, en Atenas; una hoy; otra mañana; sino que una ley única, eterna e inmutable regirá todas las naciones y en todos los tiempos. Único y común será como el maestro y el jefe

de todos, Dios, autor de la ley, juez y legislador<sup>17</sup>. Establece la superioridad de los dictados de la naturaleza humana frente a los de la opinión o el parecer de los hombres: "el derecho se funda no sobre la opinión de los hombres, sino sobre la naturaleza misma"<sup>18</sup>.

El cristianismo, de la mano de san Agustín hará suya esta doctrina y adquirirá una sistematización en la escolástica tomista. Para santo Tomás la ley natural es el reflejo de la razón divina en la naturaleza de las cosas creadas, común a todos los hombres, cristianos o no. La ley humana, caracterizada por la promulgación, se deriva de la ley natural y está destinada a los seres humanos con el objeto de dar fuerza a lo que en sí es razonable y justo.

Esta concepción sufrirá en el siglo XVII un progresivo debilitamiento del vínculo entre el derecho natural y la teología. La quiebra de la unidad cristiana y la decadencia de su autoridad hacen ya imposible fundar teológicamente un derecho obligatorio para las naciones protestantes y católicas por lo que se postula un iusnaturalismo de corte secularizado (H. Grocio). Se trata de construir una ética racional, al margen de la teología, capaz

16 Nota de prensa, 23 de noviembre de 2004.

17 Marco Tulio CICERÓN, *Sobre la República*, Libro III, 33; en *Sobre la República y las Leyes*, Tecnos, Madrid 1986, p.101.

18 Marco Tulio CICERÓN, *Sobre las Leyes*, Libro I, 28; en *Sobre la República y las Leyes*, Tecnos, Madrid 1986, p.156.

de fundamentar con la ayuda exclusiva de la razón los principios universales del comportamiento humano. En este marco de pensamiento se encuentran también J. Locke y T. Hobbes<sup>19</sup>.

Es con todo D. Hume quien en el *Tratado de la naturaleza humana* (1740), arrumba con la teoría del derecho natural proponiendo en su lugar la convención. Entiende por tal el acuerdo social sobre aquellas reglas más o menos estables de acción que, fruto de la experiencia y el hábito, parecen más útiles. Los valores ético-políticos como la justicia o la libertad se fundamentan, no en Dios, ni en una naturaleza humana sustancial, cuanto en convenciones sociales cuya autoridad viene dada por la utilidad. No son verdades eternas radicadas en la naturaleza, sino meras pautas de conducta justificadas por la experiencia de sus consecuencias y fijadas por el hábito. Posteriormente el político conservador Burke que también descarta la validez del iusnaturalismo va a insistir en el peso de la tradición para fijar la convención. Enfatiza el valor prescriptivo de la constitución en tanto que fijada en la tradición inmemorial de un pueblo.

La Constitución americana (1787) y la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, aprobada por la Asamblea Nacional francesa (1789) pondrán fin al iusnaturalismo. Es el parlamento, representante de la soberanía nacional, el que define y acuerda democráticamente cuáles son los derechos, en otras palabras, cuál es la ley fundamental que va a legitimar y guiar el gobierno y la ley civil. En el siglo XX la doctrina de los derechos humanos fundada en la convención democrática será el marco de referencia en la pretensión siempre necesaria de adoptar códigos éticos universalmente compartidos en el marco de un mundo plural. Paradigma de ello es la Declaración Universal de Derechos Humanos de Naciones Unidas (1948).

¿Por qué este breve repaso? Porque aquí hay una perspectiva crucial para comprender el choque de discursos entre el gobierno español y la jerarquía católica.

Hoy en el pensamiento político no existe la verdad del hombre objetiva y universalmente accesible por la razón. La experiencia histórica le ha llevado a ser más modesto. A lo que se puede llegar es a un consenso sobre los derechos que corresponden al ser del hombre. Tal consenso, aun relativo, adquiere consistencia en aquella medida que se funda en la deliberación y la convención democrática. Así la función de lo que la Iglesia llama orden moral, en el lenguaje cívico-político es sustituido por los derechos humanos. Y en este marco la verdad del hombre que la Iglesia cifra

19 Locke mantendrá todavía que el gobernante está obligado por la razón y la justicia de modo tan definido como sus súbditos y que su poder sobre el derecho positivo surge de la necesidad de mantenerlo de acuerdo a la ley natural, pero propondrá una teoría empírica de las ideas criticando la verdad de las ideas evidentes por sí mismas. El propio Hobbes mantiene el supuesto del derecho natural más como fundamento para la obligación legal que como contenidos. Dirá: "Las leyes naturales prohíben el robo, el homicidio, el adulterio y las distintas clases de mal. Pero lo que debe entenderse entre los ciudadanos por robo, homicidio, adulterio o daño ha de ser determinado por la ley civil y no la ley natural" (Thomas HOBBS, *De Cive*, VI, 16).

en Jesucristo no es "la" visión sino "una" de las visiones que han de concurrir en tal proceso de deliberación y convención democrática.

Efectivamente la legitimidad de una ley no sólo emana de las mayorías democráticas. La sola opinión de la mayoría no le confiere fuerza normativa. Esto es cierto en la argumentación eclesial. Deben ser leyes sujetas a un código ético. De ello es consciente el pensamiento político democrático. Hitler ascendió al poder con el apoyo de una mayoría del pueblo alemán, pero su acción de gobierno se condujo de modo arbitrario y contrario a los principios morales más elementales. Esto le hacía ilegítimo. Pero la construcción de tal código ético no puede ser sustraída de los procesos de elaboración de los consensos sociales en sociedades plurales y democráticas. Se puede hablar de modo general de una naturaleza humana, la misma constitución americana parte de que "los hombres nacen y permanecen libres e iguales en derechos", algo que es históricamente indemostrable, pero de poco sirve que un grupo de la sociedad asigne a tal naturaleza tales o cuales contenidos concretos. Tal manera de entender la naturaleza humana no dejará de ser sino un constructo, una convención, en este caso la particular convención a la que han llegado determinados sectores de la Iglesia católica.

En una sociedad democrática marcada por el pluralismo cosmovisional, la argumentación política de inspiración iusnaturalista bajo la apariencia de diálogo esconde una pretensión de imposición. La sustitución de la naturaleza humana como horizonte de normatividad política, por la convención en una sociedad plural, libre y racional es un cambio que opera la modernidad política y que desprovee a la Iglesia del plus de autoridad que en el fondo tal doctrina le confiere a la hora de concurrir en el debate público. La Iglesia ha de aceptar con radicalidad la convención como forma de construcción política. No se trata de renunciar a hacer su propia aportación, sino a jugar con ventaja y autosuficiencia. El iusnaturalismo político es poco compatible con la democracia.

## **10. Conclusión: la hora de las y los cristianos laicos**

La convención democrática sigue siendo todavía hoy un desafío para la Iglesia. La pregunta sigue siendo cómo ejercer una influencia evangélica y evangelizadora en la sociedad no soportada por el poder político. Este desafío tiene muchas implicaciones que desbordan este artículo. Intentaré sugerir cuatro:

*1) Ya no valen los atajos de poder a poder.*

El punto de mira es la sociedad civil.

Donde se juega la influencia social del evangelio es en el seno de la sociedad civil. Los obispos deben entender la influencia de la comunidad cristiana en la sociedad y en la acción política no de poder a poder, echando pulsos a los gobiernos de turno, sino en el marco de los procesos de opinión de la sociedad civil. Ahí es donde se juega la capacidad del evangelio para transformar las mentalidades dominantes. No hay atajos. En los ocho años de gobierno popular hemos pasado de 50.000 abortos al año a

80.000, y de un 28% a un 14% de jóvenes católicos practicantes. Estos procesos de transformación social no proceden de la acción gubernamental de uno u otro partido sino de procesos culturales que se están produciendo en el corazón de nuestras sociedades. No está de más recordar lo que tan acertadamente decía *Evangelii Nuntiandi*: Evangelizar "supone alcanzar y transformar con la fuerza del Evangelio los criterios de juicio, los valores determinantes, los puntos de interés, las líneas de pensamiento, las fuentes inspiradoras y los modelos de vida de la humanidad, que están en contraste con la Palabra de Dios y con el designio de salvación (n. 19).

2) *Ya no vale separar acción evangelizadora y acción política.*

La acción de los cristianos laicos en la vida política es decisiva para la acción evangelizadora de la Iglesia. La conciencia sobre la necesidad del laicado en la Iglesia se produce precisamente con León XIII en 1890, porque en las sociedades europeas del siglo XIX ya no basta el clero y la evangelización se juega en el apostolado de los "ciudadanos cristianos" (*Sapientiae christianae*). Pues bien desde la transición política hasta ahora se ha pensado que la militancia política era una opción privada, casi una cuestión de afición personal. En España se ha separado acción pastoral y presencia de los cristianos en la vida política.

Se ha privatizado el compromiso político del cristiano laico. No se ha apoyado, ni acompañado. Nos han atenazado el temor y el prejuicio hacia la política. La política divide a la comunidad cristiana pero sólo cuando ésta es incapaz de aceptar el pluralismo político en su interior. Cuando la comunión se sostiene verdaderamente sobre el Señor Jesús y la fraternidad cristiana, y no sobre premisas ideológicas falsas no hay que tener miedo a la acción política. Esta apuesta deberá contar necesariamente con el pluralismo político y de mediaciones como valor. Será necesario el diálogo entre la diversidad de opciones políticas en el interior de la Iglesia, un diálogo impulsado por los propios obispos.

**La acción de los cristianos laicos en la vida política es decisiva para la acción evangelizadora de la Iglesia**

3) *Ya no vale todo para el pueblo pero sin el pueblo.*

Los obispos deben escuchar a los laicos, deben contribuir a generar un ambiente de confianza hacia los laicos. Y particularmente a las laicas, que son la mayoría y la parte más activa del cristianismo. Deben escucharnos en el ejercicio público de su ministerio. La Iglesia no sabrá nunca contribuir a la convención democrática si no es capaz de practicarla en su interior. La verdadera comunión no se construye sobre el silencio ni sobre la exclusión al que difiere. Urge libertad de opinión pública en el seno de la Iglesia. Urge abrir procesos de discernimiento eclesial en corresponsabilidad sobre la posición pública de la Iglesia en multitud de aspectos. Los cristianos laicos son los que tienen la vocación para la acción política, sin embargo son los obispos los que propiamente hacen la política en nombre de todos. ¡Vaya si la hacen! No se puede hablar de paz y guerra, de terrorismo, de cárcel, de condones, de matrimonio, de paz, de nacionalismo,

de economía, de impuestos, de aborto, de padres, de escuela, sin contar con los cristianos y cristianas laicos.

4) *Ya no vale el criptocristianismo.*

Es responsabilidad de los cristianos laicos actuar en la sociedad no sólo como cristianos sino en cuanto cristianos. Urge una presencia cristiana explícita en el seno de la acción política, mediática y cultural. Hay una infrarrepresentación de la realidad cristiana en tales ámbitos. Gobierna quien gobierne, nuestra sociedad tiene una tolerancia limitada hacia la expresión de la fe. No hay persecución pero sí hay espiral del silencio. Lo que Alexis de Tocqueville decía que apreciaba en la sociedad francesa después de 1856 se puede decir hoy: "los que seguían creyendo en las doctrinas de la Iglesia tenían miedo de quedarse solos con su fidelidad y, temiendo más la soledad que el error, declaraban compartir las opiniones de la mayoría. De modo que lo que era sólo la opinión de una parte... de la nación llegó a ser considerado como la voluntad de todos y al parecer, por ello irresistible"<sup>20</sup>. El catolicismo francés afrontó el reto, cara a cara. He ahí la vitalidad del mismo en la segunda mitad del siglo XIX y en la primera del XX.

Los cristianos laicos y laicas hemos de pretender una significación evangélica y transformadora en la acción estrictamente política. Necesitamos reverdecer un cristianismo asertivo, culturalmente significativo, evangélicamente identificado e históricamente emancipatorio. Un cristianismo que sepa afrontar el diálogo con la laicidad, cara a cara, sin negociaciones a la baja.

20 Alexis de TOCQUEVILLE, *El Antiguo Régimen y la revolución*, Alianza, Madrid 1989.