



Revista de pensamiento
personalista y comunitario
ÓRGANO DE EXPRESIÓN
DEL INSTITUTO E. MOUNIER

CONSEJO DE REDACCIÓN

DIRECTOR: Luis Ferreiro
SECRETARIO: Fernando Soler
acontecimiento@mounier.org

Luis Capilla
Carlos Díaz
José Antonio Fernández
Teófilo González Vila
Carmen Herrando
José M. Linares Poveda
Julia Pérez Ramírez
Félix García Moriyón
Ricardo de Luis Carballada
José Luis Lorienté Pardillo
José Manuel Alonso

PRÓXIMOS NÚMEROS 2012

- *Cartas a una sociedad en crisis*
- *Las redes sociales*
- *Justicia y perdón*

EDITA: Instituto E. Mounier
c/ Melilla, 10 - 8.º D
28005 Madrid
☎ 91 473 16 97
<http://www.mounier.es>
Periodicidad: trimestral
ISSN: 1698-5486
Depósito legal: M-3.949-1986

DISEÑO Y PRODUCCIÓN:
La Factoría de Ediciones
☎ 91 521 32 20
factoria@factoriaediciones.net
IMPRESIÓN: Egraf, S. A.

SECCIONES

01	Editorial EDUCACIÓN Y TERAPIA
03	La hospitalidad se convierte en comunidad cuando nos lleva más allá de nuestros límites, por Carlos Díaz
07	Rogers y Levinas: algunas implicaciones para la psicoterapia, por Javier Armenta Mejías PENSAMIENTO
11	El catolicismo de José Luis López Aranguren, por Mikel Aramburu Zudaire RELIGIÓN
15	La condición laica, por Luis Enrique Hernández
13	La condición laica, por Ricardo de Luis Carballada OFICIO DE ESCRIBIR
17	Savia nueva, por Ignacio Galaz Ballesteros
19	RINCÓN BIBLIOGRÁFICO
21	CARTAS DE LOS LECTORES



ANÁLISIS

La religión en la ciudad secular

PRESENTACIÓN 24

Presencia pública de la religión AGUSTÍN DOMINGO MORATALLA	25
La laicidad, el laicismo, lo público y lo común TEÓFILO GONZÁLEZ VILA	29
La educación moral de los ciudadanos FÉLIX GARCÍA MORIYÓN	35
Democracia y objeción de conciencia JOSÉ RAMÓN RECUERO	39
Utilidad e inutilidad de la religión LUIS FERREIRO	43
El Factor Religioso: posibilidad de integración social y de solidaridad IGNACIO SEPÚLVEDA DEL RÍO	47
El ateísmo y la catástrofe social, cultural y política soviética JOSÉ M.ª VEGAS	51
Laicidad en Francia, ¿una particularidad o algo universal? GUY COQ	56
Alemania y sus Iglesias FRIEDRICH MANFRED PETER	61
Libro del trimestre DAVID SEIZ RODRIGO	63

Editorial

LUIS FERREIRO, DIRECTOR DE ACONTECIMIENTO

A favor de una democracia laica

Vivimos en una sociedad en la que coexiste una pluralidad de grupos con diversos credos, tanto religiosos como filosóficos, ideológicos, etc., cada uno de los cuales comprende una serie de convicciones, valores, criterios éticos y propuestas de configuración social y cultural acordes con la propia cosmovisión. Esto, que es un hecho, la democracia lo convierte en un derecho para todo grupo que respete unos mínimos éticos exigibles a todos, tales como el respeto a las personas, a su libertad, a su igual dignidad, en definitiva a los derechos humanos de todos y cada uno. El conjunto de normas básicas aceptables por todos y, a su vez, exigible a todos, constituye la ética cívica vigente en nuestra sociedad.

Una democracia laica no concede privilegio alguno a ninguno de esos grupos, no les da preeminencia, ni los exime de las obligaciones que dicta la *ética cívica*, al mismo tiempo que respeta a todos aquellos que quieren ir más allá de los mínimos exigibles y practicar una ética de máximos, como lo serían las de inspiración religiosa. Recordemos, en este sentido, el reconocimiento por parte de la Declaración de Independencia de los EE. UU. del derecho de cada cual a buscar la

Continúa en la página siguiente

felicidad según su voluntad. Una democracia así tampoco sospecha, margina, minusvalora o ridiculiza a cualquier grupo que se inspira en una ética de máximos, ni rechaza sus aportaciones positivas al bien común por el mero hecho de que su inspiración se encuentre en una doctrina religiosa que promueve máximos de felicidad.

La *laicidad* es la condición «que orienta el quehacer personal y comunitario sin remitir expresamente a Dios, reconociendo la existencia de unos valores mínimos humanos compartidos en un pluralismo no impositivo, sino dialogado y argumentado» (Carlos Díaz). Como tal, es una condición que no impide a nadie actuar y expresarse según su propio credo religioso. Por tanto, sólo grupos religiosos inadaptados, fanáticos, o que tienen graves tensiones no resueltas para compatibilizar fe y razón, podrán poner objeciones a un marco de convivencia laico.

Tampoco tendrán dificultades las personas o grupos de increyentes, agnósticos o ateos que han llegado de forma personal a sus convicciones no religiosas. Sin embargo, últimamente, de estos sectores han surgido grupos influyentes, que profesan con gran fervor una especie de fundamentalismo irreligioso, que nada tiene que envidiar, en cuanto a fanatismo, a los fundamentalismos religiosos. Recientemente, algunos de estos grupos han pretendido gozar del favor del poder y como éste ha sido receptivo a esas voces, con la excusa de querer fortalecer la *laicidad* del Estado, más bien la han cargado ideológicamente mereciendo la acusación de *laicismo*, que es una actitud tan arrogante como la de los confesionalismos que se creen en posesión exclusiva de la verdad, queriendo imponer opciones particulares a todos.

El *laicismo* «niega a todo creyente el derecho a tener cualquier opinión racional incluso en aquellos asuntos en los que el creyente es miembro de la sociedad civil, pretendiendo recluirle en la sacristía» (C. Díaz). Es un complejo de prejuicios que sostiene que el creyente, por definición, no piensa, y que aquello que él pretende decir sobre cualquier tema es racionalmente impuro, está contaminado por las toxinas de una creencia nociva por irracional y, como mínimo, hay que ponerlo en cuarentena. A ese laicismo, más voluntarista que racional, hemos de hacerle frente. Y esto, tanto como creencia con tan pobres credenciales de racionalidad, a la que no concedemos que escape al escrutinio epistemológico al que se debe someter a cualquier creencia, como, sobre todo, en la medida en que pretende una posición de privilegio frente a otras creencias y se siente justificado para ello sin razón alguna.

Frente a esto propugnamos una *laicidad democrática* de carácter positivo, que exige respetar los derechos y deberes humanos que dicta la ética mínima común a todos, que no sólo no niega la legitimidad de buscar la felicidad por la vía que cada uno elija voluntariamente, sino que, además, facilite que cada persona y cada grupo desarrollen pacíficamente sin interferencia su propia personalidad al calor de las creencias que profesa, con los únicos límites que establece esa ética común. Igualmente, partiendo de la tolerancia, característica elemental de la democracia liberal, admitirá sin problemas que cada confesión, religiosa o no, se exprese con libertad en los asuntos públicos y mantenga, si lo desea, un discurso crítico que alcance incluso a las instituciones y poderes públicos.

BOLETÍN DE SUSCRIPCIÓN POR DOMICILIACIÓN BANCARIA

Fotocopie y envíe este formulario

Para enviar al Instituto E. Mounier (Melilla, 10 - 8º D / 28005 Madrid)

Nombre _____

Apellidos _____

Domicilio _____

Población _____ Provincia _____ C.P. _____

Correo electrónico _____

Banco o Caja _____

Domicilio del Banco o Caja _____ C.P. _____

Código Cuenta Cliente (CCC) (escriba todos los números)

Entidad

Agencia

D.C.

Número de cuenta

--	--	--	--	--

--	--	--	--	--	--

--	--

--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--

Importe: _____ €, que corresponden a (marque lo que corresponda):

☐ Suscripción a la revista *Acontecimiento* (4 números, 16,00 €)☐ Cuota de socio del Instituto Emmanuel Mounier (desde 35,00 €/año)(la cuota incluye la suscripción a *Acontecimiento*).

Para enviar a su Banco o Caja

Lugar y fecha _____

Banco o Caja _____

Domicilio del Banco o Caja _____

C.P. _____

Agencia Nº _____

Nº de cuenta _____

Sr. Director de la Sucursal:

Le ruego que, hasta nuevo aviso, se sirva abonar los recibos presentados por el Instituto Emmanuel Mounier con cargo a mi C/C o Libreta de Ahorros.

Firma: _____

Titular _____

Domicilio _____

Población _____ C. P. _____

Carlos Díaz

Prof. Filosofía U. Complutense

LA HOSPITALIDAD SE CONVIERTE EN COMUNIDAD CUANDO NOS LLEVA MÁS ALLÁ DE NUESTROS LÍMITES

Quien vuelve de un viaje largo y difícil busca a alguien que lo espere en la estación o en el aeropuerto. Todos quieren contar su historia y compartir sus momentos de pena y de gozo con alguien que les espere a su vuelta. Un hombre puede mantener su salud mental y seguir vivo cuando hay al menos una persona que le espera. Una madre moribunda puede seguir con vida para ver a su hijo antes de dejar de luchar. Un soldado puede impedir su desintegración mental y física cuando sabe que su esposa y sus hijos le esperan. Pero cuando *nada ni nadie* espera, no hay posibilidad de sobrevivir. Lo que ocurre es que muchos pacientes han sido engañados con cuentos sobre su recuperación y con una vida mejor después de ella, aunque pocas de esas personas que trataban de consolar así al enfermo creían en sus propias palabras. ¿Qué sentido tiene hablar sobre la espera del día de mañana cuando esas palabras, muy probablemente, van a ser las últimas dirigidas a un enfermo? ¿Cómo un hombre que parece gozar de buena salud, inteligente, puede mostrarse a sí mismo y hacerse realmente presente a un hombre en el cual las fuerzas de la muerte están muy vivas? ¿Qué puede significar para un moribundo ver frente a él a un hombre para el que la vida apenas ha empezado? Parece más bien una tortura psicológica que un joven le recuerda a un moribundo que su vida podría haber sido mejor, cuando ahora ya es demasiado tarde para cambiar.

Ahora bien, ¿qué significa el tiempo cuando dos personas se han descubierto la una a la otra? Cuando dos personas se han hecho presentes la una a la otra, la espera de una debe ser capaz de cruzar la estrecha frontera que separa la vida de una y la muerte de la otra. Y esa capacidad no se basa en la vuelta a la vida diaria, que para el moribundo terminal resulta imposible, sino en la participación en la experiencia de la muerte que pertenece al núcleo de la realidad del ser humano. *Te esperaré* significa mucho más que «si te sale bien la operación, aquí estaré yo

contigo de nuevo». *No habrá ningún sí condicional*. «Te esperaré» va más allá de la muerte; la fe y la esperanza pueden pasar, pero el amor permanecerá para siempre. «Te esperaré» transmite solidaridad contra las cadenas de la muerte. Más bien son dos personas que despiertan una en la otra la intuición humana más profunda: que la vida es eterna y que no puede convertirse en un hecho inútil por un proceso biológico.

El principio y el final de toda *compasión* es dar la vida por el tú. Eso empieza por el deseo de llorar con los que lloran, reír con los que ríen y convertir las propias experiencias, penosas o gozosas, en fuentes de *com-pasión*. ¿Quién puede salvar a un niño de una casa en llamas sin ponerse en peligro de ser abrasado por ellas? ¿Quién escuchar una historia de soledad y desesperación sin arriesgarse a experimentar penas semejantes en su propio corazón? Grande pero falsa ilusión es aquella que piensa que alguien puede ser sacado del desierto por quien nunca estuvo en él. La preocupación personal convierte al tú en el único que cuenta en un momento dado, el único por el que quiero olvidar todo el resto de mis obligaciones, aunque sean muchas, todos los compromisos programados en mi agenda, no porque no sean importantes, sino porque pierden su urgencia frente a la agonía del tú. Para un hombre con fe arraigada en el valor y sentido de la vida, toda experiencia trae consigo una nueva promesa, todo encuentro acarrea una nueva perspectiva y todo suceso ofrece un nuevo mensaje. Pero esas promesas, perspectivas y mensajes *tienen que ser descubiertos y hechos visibles*. El sanador no lo es porque anuncie una nueva idea e intente convencer a los demás de su valor, sino porque encara el mundo con ojos llenos de expectación, con la habilidad para arrancar el velo que cubre todas las potencialidades escondidas.

La esperanza es la motivación más profunda a la hora de abrir el futuro, pues hace posible mirar *más allá* del cumplimiento de lo urgente y apremiante.



Pero la fuerza de la esperanza no se basa en una confianza derivada de la propia personalidad, ni tampoco en una expectación concreta para el futuro, sino en la promesa que se le ha dado. Sin esta esperanza, jamás seremos plenamente capaces de ver valor o significado alguno en el encuentro con un ser en decadencia ni de sentirnos preocupados por él. Todo intento de amarrar esta esperanza a síntomas visibles en nuestro entorno se convierte en tentación cuando, apegados a lo que tenemos, nos impide entrar en un territorio desconocido, que a veces nos llena de terror. Indicaciones tales como «no os preocupéis, porque yo sufro la misma depresión, confusión y ansiedad que vosotros», no ayudan a nadie. Este exhibicionismo espiritual de las heridas abiertas huelen mal y no curan. Hacer de las propias heridas una fuente de curación es una llamada a compartir los dolores ajenos con un constante deseo de ver el sufrimiento de uno mismo como surgiendo del fondo de la condición humana que todos compartimos.

La hospitalidad es la virtud que nos permite romper la estrechez de nuestros miedos y abrir nuestras casas al extraño, con la intuición de que la salvación

nos llega. La hospitalidad convierte a los débiles en testigos fuertes, a quienes sospechan de todo en donantes generosos, y a los fanáticos de mentes cerradas en receptores de nuevas ideas y perspectivas. Vivimos en un desierto con muchos viajeros solitarios que buscan un momento de paz, una bebida refrescante y una señal de ánimo para poder continuar luego su misteriosa búsqueda de la libertad. ¿Qué exige la hospitalidad para convertirse en poder curativo? Que el hospedado se sienta en su propio hogar, un lugar libre y sin miedo. La hospitalidad es la habilidad para atender al huésped, algo muy difícil si nuestro propio estrés nos impide distanciarnos de nosotros mismos. «Sí... pero hay tantos problemas...». ¿Problemas de quién? Quizá los míos propios.

Muchos activismos espectaculares vienen en gran parte motivados por el miedo de lo que pudiéramos descubrir cuando uno se queda en silencio. La interiorización, que lleva a la meditación y a la contemplación, es la condición previa, necesaria, para llegar a la verdadera hospitalidad. Si nuestras almas están intranquilas y a menudo conflictivas, ¿cómo

crear un espacio donde alguien diferente a nosotros pueda entrar libremente sin sentirse un intruso? Paradójicamente, retirándonos al interior de nosotros mismos, no por autocompasión, creamos el espacio para que el otro sea él mismo y para que pueda interpelarnos desde su propia realidad; para que se abra y hable se requiere que el consejero se retire. Debo retirarme para hacer un espacio al otro. Este retiro, más que salir al encuentro del otro, es un intenso acto de interiorización, un modelo que puede ser encontrado en la doctrina mística judía del *tsimtsum*. Dios, como omnipresente y omnipotente, estaba en todas partes llenando el universo con su ser. ¿Cómo podía entonces darse la creación? Tuvo que crear retirándose Él mismo interiorizándose en sí mismo. En el nivel humano, el retiro hacia mí mismo ayuda al otro. La retirada del hombre hacia su soledad interior es un proceso doloroso porque nos fuerza a enfrentarnos directamente a nuestra propia condición en toda su belleza tanto como en toda su miseria. Esta experiencia nos dice que podemos porque nuestra vida es un don, y liberar a los demás porque hemos sido liberados por aquel cuyo corazón es más grande que el nuestro. Cuando hemos encontrado los pivotes en los que anclar nuestras vidas, hemos alcanzado la libertad que nos va a permitir dejar que los demás, sin miedo alguno, bailen su propio baile, canten su propia canción y hablen su propio lenguaje. Entonces, nuestra presencia ya no es amenazante sino acogedora y liberadora.

Un terapeuta no es alguien cuya primera misión es quitar el dolor, sino más bien alguien que profundiza en el dolor hasta un nivel en el que pueda ser compartido. Cuando alguien llega al terapeuta con su soledad, lo que puede esperar es que su soledad va a ser comprendida y sentida, de tal manera que ya no tiene por qué correr para liberarse de ella. Quizá la tarea principal del terapeuta sea alertar a las personas para que no sufran por motivos equivocados, por las falsas suposiciones (el sufrimiento o la soledad, la confusión o la duda) en que han basado sus vidas. Es un servicio que enfrenta a las personas con otras realidades manteniéndolos atentos al hecho de que son seres mortales y rotos, pero también al hecho de que con el reconocimiento de esta condición empieza su liberación. Ningún terapeuta

puede salvar a nadie. Solamente puede ofrecerse él mismo como guía de las personas temerosas. Esto es así, porque un sufrimiento compartido deja de ser paralizante. Cuando nos hacemos conscientes de que no tenemos que escapar de nuestros sufrimientos, sino que al ponerlos en movimiento, unidos a nosotros, en la búsqueda común de la vida, esos sufrimientos reales se transforman de expresiones de total desilusión y desánimo en signos de esperanza. Gracias a esta búsqueda común, la hospitalidad se convierte en comunidad cuando nos lleva mucho más allá de nuestros límites. Y no porque cure, sino porque heridas y dolores se convierten en puertas y espacios abiertos a una nueva visión. Así, la reciprocidad se convierte en mutua profundización de la esperanza, y la debilidad en algo que nos recuerda personal y comunitariamente la fuerza que vamos a recibir.

La hospitalidad que genera conversión es el equivalente individual de la revolución y por eso llama a desenmascarar lo ilusorio y vacío. Misticismo y revolución son dos aspectos del mismo empeño de intentar un cambio radical. No hay místico que no sea un crítico social, porque en la autorreflexión descubrirá las raíces de la enfermedad social. De manera semejante, *ningún revolucionario podrá eludir enfrentarse a su propia condición mística, ya que en medio de la lucha por un mundo nuevo, encontrará que también está luchando contra sus propios miedos reaccionarios y sus falsas ambiciones*. El místico, como el revolucionario, deben cortar todos los amarres con las necesidades que les hacen sentirse seguros de sí mismos gozando de una existencia protegida, y enfrentarse sin miedo a las miserias de sí mismos y del mundo. Esta visión puede ofrecer una distancia creativa, y ayudarnos a trascender los muros que nos encierran y causan miles de problemas.

La conversión, lo mismo que la revolución, extrae su poder de la fuente que está más allá de las limitaciones de nuestra condición de criaturas. Cambiar el corazón humano y cambiar la sociedad no son tareas separadas sino que están interconectadas. No «allá arriba», o en un lugar secreto, sino totalmente expuesto a las miradas de los demás. Por la compasión es posible reconocer que el ansia de amor que siente el ser humano reside también en su propio cora-

zón, sin olvidar que la crueldad que el mundo nos hace tan patente está arraigada en nuestros propios impulsos. Llevados por la compasión, también vivimos en los ojos de nuestros amigos la esperanza de ser perdonados así como nuestro odio en sus bocas amargas. Cuando matan, sabemos que también nosotros podríamos hacerlo; cuando dan la vida, nos hacemos conscientes de que nosotros podemos hacer lo mismo. Para un hombre compasivo, nada humano le resulta ajeno: ni el gozo, ni la pena, ninguna forma de vida o de muerte.

Esta compasión no tolera las presiones en el interior del grupo sino que rompe las barreras arrojando de nosotros lo que el miedo impone. Por eso la compasión nos proporciona la posibilidad de perdonar, algo que sólo es real cuando lo otorga quien ha descubierto la debilidad de sus amigos y los pecados de sus enemigos en su propio corazón y desea conceder el nombre de hermano a todo ser humano. La persona compasiva, es decir, la que apunta hacia la posibilidad del perdón, ayuda a los otros a liberarse de las cadenas de su vergüenza paralizante, permitiéndoles vivir su propia culpabilidad y restaurar su esperanza. Su misión es la de sacar a flote lo mejor que tiene el humano e impulsarlo hacia delante, hacia una comunidad más humana. El peligro está en que su ojo, hábil a la hora de hacer un buen diagnóstico, se convierta más en un ojo analítico detallado y distante,

que en el ojo de alguien que, con sentido de compasión, haga el camino con su hermano.

En definitiva, como *contemplativo crítico* mantiene una cierta distancia para impedir ser absorbido por lo más urgente e inmediato rompiendo el círculo vicioso de las necesidades inmediatas que exigen una satisfacción también inmediata. Puede orientar los ojos de los que quieren mirar, más allá de sus impulsos, hacia canales de creatividad. Todo ello sin ir de un lado para otro, de la exaltación a la depresión, arrastrado como una hoja muerta por las modas del momento, pues está anclado en lo que es básico, central y último. Y así, al no permitirse adorar a ídolos, invita constantemente a los demás a plantearse preguntas reales, a menudo penosas y molestas, a mirar qué es lo que hay bajo los obstáculos que le impiden llegar al corazón de lo que importa. Sabe que muchos le toman por un peligro para la sociedad y una amenaza para la humanidad. Pero él contemplará los signos ciertos de esperanza en la situación en la que él mismo se encuentra. La crítica contemplativa conoce la pequeña semilla de mostaza que «cuando ha crecido, es el mayor arbusto entre todos los que hay en el campo, y se convierte en un árbol, de tal forma que los pájaros vengán a refugiarse en sus ramas» (*Mt* 13, 31-32). Será, pues, una persona que siempre sentirá la necesidad de orar.

Javier Armenta Mejía

Psicólogo clínico. Miembro de la Asociación Iberoamericana del Enfoque Centrado en la Persona.

ROGERS Y LEVINAS: ALGUNAS IMPLICACIONES PARA LA PSICOTERAPIA



EMMANUEL LEVINAS

La psicoterapia centrada en la persona de Carl Rogers ha tenido en los últimos años una marcada e incipiente influencia del pensamiento de Buber y Levinas. De esta forma y tomando como eje central el pensamiento de Emmanuel Levinas, presentaré algunos elementos del proceso terapéutico centrado en la persona, vistos a través de su filosofía dialógica (Loewenthal).

La premisa fundamental en la terapia centrada en la persona es la tendencia actualizante, y significa que los seres humanos se encuentran en un proceso constante de crecimiento e integración personal, es decir, que se dirigen hacia su propia plenitud. Y es precisamente aquí, cuando este proceso se bloquea, que el espacio de diálogo y encuentro que posibilita el terapeuta le permite a la persona retomar su proceso de crecimiento temporalmente obstruido o mermando (Cooper y Mearns).

En este sentido, podemos establecer que en la filosofía de Levinas el Otro tiene una importancia fundamental y constitutiva para el ser humano. En una psicología o terapia inspirada en el pensamiento de Levinas encontraríamos un franco rechazo a empezar o restringirse al *ego* o *self*. Más que una psicología centrada en el yo, se propondría una aproximación basada en la interpelación o llamada que el otro me hace y a la que libremente puedo responder (Cooper y Mearns).

De alguna manera, la alteridad, o la presencia del otro frente a mí demandan una respuesta, es decir: «la huella trastorna el orgullo del yo, y le demanda un *exilio* radical, le obliga a un viaje *sin retorno*. La experiencia del otro es la rotura del silencio de mi mundo centrado en el yo» (Bárcena y Mélich).

El rostro del otro pone a mi egoísmo en duda. Ya no me encuentro en mi mundo solipsista y encapsulado en mis intereses y necesidades, sino que la presencia del otro me saca de este letargo ensimismado,

«*ser empático
significa
encontrarse con lo
inesperado,
acompañar a una
persona e iniciar un
viaje con un destino
incierto, quizás
nunca antes
alcanzado [...]*

donde ahora estoy para el otro, más que para mí mismo. Habría que aclarar que «el rostro (*visage*) no se ve, no se escucha. El rostro no es la cara. El rostro es la *huella del otro*. El rostro no remite a nada, es la ‘presencia viva’ del otro, pura significación» (Bárcena y Mélich).

En el proceso terapéutico, más que acudir a un manual o a un esquema previamente establecido, es decir, a una visión *totalizadora* del otro, lo que intentamos desde la terapia centrada en la persona, es realizar un acercamiento al *infinito* en el otro, a su profundidad y riqueza, a su radical alteridad.

En la filosofía de Levinas se rechaza este proceso de volver a *lo mismo*, que él llama *egología*, que ha asociado con la historia de la filosofía occidental, y que bien pudiéramos también vincular con la preocupación excesiva de la psicoterapia con el *self*, mas que con la alteridad.

Entonces, el trabajo terapéutico se presenta como un lugar idóneo para empezar a construir un camino hacia la aceptación, reconocimiento y confirmación del otro; hacia una visión no totalizadora de la

persona, y que camine hacia el encuentro y el diálogo con el otro. Tal como lo expresa Levinas (1997): «la desnudez del rostro es indigencia. Reconocer a otro es reconocer un hambre. Reconocer a Otro es dar [...] En la generosidad, el mundo que poseo — mundo ofrecido al gozo — es percibido desde un punto de vista independiente de la posición egoísta».

Entonces tenemos que el otro viene a ser primero, tanto en términos del desarrollo como en la constitución del ser humano a través de su respuesta a la interpelación realizada por el otro. En el caso del terapeuta o facilitador, y pensando en la relación terapéutica, «no importa lo tenue o encubierta que pueda estar esta llamada: siempre contiene una invitación a salir de mí mismo. Es como si los otros me pidiesen romper con mis propias preocupaciones y liberarme de la fascinación de mi mundo egocéntrico» (Van Kaam).

De acuerdo a una lectura o interpretación levinasiana, pudiéramos entender la empatía como el arte de no-saber, de establecer una postura de apertura y disponibilidad para acercarnos o percibir la riqueza y profundidad del otro (infinito).

Igualmente, habría que señalar que es prácticamente imposible conocer al otro completamente, ya que a lo más que podemos llegar es a un acercamiento fenomenológico y tentativo de la realidad, tal y como es experimentada por la persona. Y, precisamente por lo anterior, siempre existe un excedente de ignorancia, incertidumbre y sorpresa en relación con las experiencias de la otra persona.

Esto, nuevamente nos confirma que el cliente es el experto, y que el terapeuta o facilitador sólo actúa como un acompañante receptivo y cálido en este proceso que llamamos terapia.

Tal como Peter Schmid (2001a) lo expresa: «ser empático significa encontrarse con lo inesperado, acompañar a una persona e iniciar un viaje con un destino incierto, quizás nunca antes alcanzado [...] ser empático significa encontrarse ante la presencia del otro: mantenerse abierto a ser tocado existencialmente por la realidad de la otra persona y tocar su realidad. De esta manera, siempre existe el riesgo de cambiar uno mismo».

En este mismo sentido, la actitud positiva incondicional propuesta por Rogers pudiera ser entendida en términos levinasianos como la respuesta que da una persona a la llamada o interpelación del otro, donde se establece una relación asimétrica en la que el otro tiene mayor altura y prioridad. Es decir, «la experiencia del otro como radical alteridad, como un otro irreductible, es el reconocimiento de su *dignidad inherente*, el valor intrínseco del otro, que no se deriva de mis necesidades, mis evaluaciones o juicios acerca de las cualidades del otro» (Kunz).

Si este otro no puede ser conocido completamente, debe ser respetado en su radical alteridad, como una persona única y distinta (Geller y Greenberg, 2012; Martínez y Signorelli, 2011).

La terapia en la perspectiva de Levinas es vista como *diakonia*, es decir, como servicio. Es por ello, que «en el encuentro interpersonal que llamamos terapia, cuando somos interpelados y llamados a responder, asumimos una profunda responsabilidad, una obligación en la que nuestro prójimo espera que demos el servicio que nos debemos el uno al otro: nada más que amor» (Schmid, 2001b). Y aquí, amor lo entenderíamos como la profunda aceptación, respeto y confirmación que el facilitador hace de la persona del cliente, y que para algunos autores (Cooper y Mearns, 2011; Geller y Greenberg, 2012) constituye el núcleo central o la dimensión curativa o sanadora del encuentro terapéutico.

Es por esto que al pensar en la relación terapéutica podemos también establecer que «la subjetividad humana se constituye en la escucha y en la respuesta atenta de la palabra del otro (rostro), una respuesta a su apelación y demanda» (Bárcena y Mélich).

En relación con la congruencia, Levinas nos ofrece una perspectiva a partir del lenguaje (Kunz). En su filosofía dialógica, *lo dicho* apunta a un sistema de conceptos a los que nos hemos acostumbrado como una forma de establecer una identidad propia. Por otro lado, *el decir* no proviene de mí como una actividad libremente iniciada. Surge de mí como una respuesta a la llamada que el otro hace de mí, y demanda una respuesta a su necesidad, carencia o llamada.

De lo anterior entendemos que la *autenticidad* en el proceso terapéutico surge de la *presencia* del facilitador ante la inmediatez de la interpelación del cliente, y no de un discurso ensayado, sofisticado o previamente construido. En palabras de Steen Halling (1975) y abordando la misma cuestión expresa que «la terapia puede ser un lugar donde podemos tener la esperanza de que un discurso o intercambio genuino se lleve a cabo, por lo menos ocasionalmente, y en donde las horas de retórica puedan ser interrumpidas por momentos genuinos de diálogo. La esperanza radica no en la sabiduría y astucia del terapeuta, sino en el hecho de que estamos en presencia de alguien que puede despojarnos de nuestro entendimiento y comprensión, facilitándonos la escucha y el diálogo».

En la terapia centrada en la persona, Peter Schmid (2003) postula que la experiencia del encuentro terapéutico o la dimensión dialogica se establece, ya que:

1. Cliente y terapeuta colaboran en base a un «nosotros» fundamental que constituye una relación de persona a persona.
2. El cliente es primero, porque él o ella es el experto.
3. El terapeuta responde a la llamada del cliente a través de su *presencia*. De ahí que podamos establecer que «es a través de restaurar el contacto del cliente con otro ser humano, en este caso el terapeuta, que la sanación a través del encuentro se lleva a cabo» (Nanda).

Es por esto que, en esta perspectiva, tendría una importancia fundamental el encuentro personal y el diálogo, como lo hemos venido remarcando a lo largo de este escrito. Establecer una concepción de las relaciones humanas donde se valora la alteridad y donde hay una aproximación al infinito en el otro, tiene por necesidad un fundamento en una filosofía del encuentro y del diálogo.

BIBLIOGRAFIA

- Bárcena, F., y Mélich, J. (2000) *La educación como acontecimiento ético. Natalidad, narración y hospitalidad*. Barcelona: Paidós.
- Cooper, M., and Mearns, D. (2011) *Trabajando en profundidad relacional en counseling y psicoterapia*. Buenos Aires: Gran Aldea Editores.
- Geller, S., and Greenberg, L. (2012) *Therapeutic presence. A mindful approach to effective therapy*. Washington: APA.
- Halling, Steen (1975) The implications of Emmanuel Levinas' Totality and Infinity for therapy. In Giorgi, A., Fischer, C., and Murray, E. *Duquesne Studies in Phenomenological Psychology. Vol. II*. Pittsburgh: Duquesne University Press.
- Kunz, George (1998) *The paradox of power and weakness. Levinas and an alternative paradigm for psychology*. New York: SUNY Press.
- Levinas, Emmanuel (1997) *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Løwenthal, Del (2011) *Post-existentialism and the psychological therapies. Towards a therapy without foundations*. London: Karnac.
- Martinez, Y., y Signorelli, S. (2011) *Perspectivas en psicoterapia existencial. Una mirada retrospectiva y actual*. Mexico: Ediciones LAG.
- Nanda, Jyoti (2006) Knowing it in the body. 'I-Thou' in therapeutic encounter. *Journal of Existential Analysis*. 17, 2, 343-358.
- Van Kaam, Adrian (1966) *The art of existential counseling. A new perspective in psychotherapy*. Denville: Dimension Books.
- Schmid, Peter (2001a) Comprehension: The art of not knowing. Dialogical and ethical perspectives on empathy as dialogue in personal and person-centered relationships. In Haugh and Merry. *Rogers' therapeutic conditions: Evolution, theory and practice volume 2: Empathy*. Ross-on-Wye: PCCS Books.
- Schmid, Peter (2001b) Acknowledgement: The art of responding. Dialogical and ethical perspectives on the challenge of unconditional relationships in therapy and beyond. In Bozarth and Wilkins. *Rogers' therapeutic conditions: Evolution, theory and practice volume 3. Unconditional Positive Regard*. Ross-on-Wye: PCCS Books.
- Schmid, Peter (2003) The characteristics of a person-centered approach to therapy and counseling: criteria for identity and coherence. *Person-Centered and Experiential Psychotherapies*. 2, 2, 104-120.

Mikel Aramburu Zudaire

Miembro del I. E. Mounier, Pamplona. Doctor en Filosofía y Letras. Profesor de Enseñanza Secundaria

EL CATOLICISMO DE JOSÉ LUIS LÓPEZ ARANGUREN

En el 60 aniversario de Catolicismo y protestantismo como formas de existencia



José Luis L. Aranguren (1909-96) se interesó por el fenómeno religioso desde sus primeros escritos. Se trata de un aspecto cardinal en su biografía y en su obra. En efecto, una profunda religiosidad le acompañó toda la vida, eso sí, una religiosidad abierta, crítica e incluso heterodoxa¹. Sin duda, podemos calificarle como hombre y pensador religioso que, en algunos de sus libros, también ejerció de filósofo de la religión². Vamos a tratar de exponer en este artículo lo esencial de esa visión filosófica de Aranguren sobre la religión católica. Y es que, como afirma Fraijó, «Aranguren siempre estuvo en el cristianismo y nunca dejó de estar por completo en el catolicismo»³.

Este año recordamos especialmente su primer gran libro sobre el tema, publicado en el ya lejano 1952, que tituló *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia*. Esta obra se considera, desde el punto de vista de la filosofía de la religión, la más importante de Aranguren, una «obra maestra» según Fraijó⁴, pues en ella despliega las cualidades propias o requisitos de esta manera de filosofar: amplitud temática y de miras, carácter abierto, crítico y riguroso de la reflexión así como su no confesionalidad⁵. Se ha solido decir que el libro marca el comienzo del tránsito personal del autor de un «catolicismo cultural» hacia un «cristianismo existencial» o, sin más, el de su itinerario del catolicismo al cristianismo. Después siguió escribiendo sobre el tema y hay al menos tres

1. GÓMEZ, CARLOS (ed.): *José Luis L. Aranguren. Filosofía y vida intelectual. Textos fundamentales*, Trotta-UNED, Madrid, 2010, p. 14.
2. HERRANDO, CARMEN: *El pensamiento religioso de José Luis L. Aranguren*, Tesis Doctoral (UNED), 2004, p. 728.
3. FRAIJÓ, MANUEL: «Del catolicismo al cristianismo. Reflexión sobre el itinerario religioso de José L. L. Aranguren», en *Isegoría*, 15 (1997), p. 158.
4. FRAIJÓ, MANUEL: *A vueltas con la religión*, Verbo Divino, Estella, 1998, p. 398-99.
5. HERRANDO, CARMEN: *El pensamiento religioso...*, p. 729. La no confesionalidad resulta algo cuestionable pues Aranguren escribe el libro desde el compromiso de lo que denominó su «acción católica con minúsculas» o «intelectual» y no oculta en varios momentos de la obra, y con diferentes términos, las convicciones católicas con las que se identifica sin disimulo, al menos en el momento de escribirla.

obras que llevan en su título, de modo explícito, algo relativo a la religión católica⁶.

La manera de pensar y vivir la religión de Aranguren, *un cristiano secular tranquilo y sin miedo a la historia*, resultan todavía un incentivo para tantos otros cristianos que quieren tomarse en serio su cristianismo pero también para el diálogo entre creyentes y no creyentes. Aranguren sigue invitándonos a considerar la realidad del mundo en que vivimos, a observar con sentido crítico cada acontecimiento, decisión o paso a dar. La lucha contra la *desmoralización* de las personas (la vida sin moral o con una moral desorientada) fue su principal tarea humana y por humana también moral y cristiana⁷.

Recapitulo brevemente lo que, según mi opinión, son algunas de las principales aportaciones de Aranguren, aún válidas hoy, sobre el catolicismo que él filosofa y propone y que trató de vivir:

1. Existe en el cristianismo un talante protestante, abocado a la angustia y la desesperación (*nostra vitae tragoedia*), frente a la forma de existencia católica presidida «por la serenidad, el equilibrio y la armonía». No se trata ya de diferencias dogmáticas sino de estados de ánimo y la lucha religiosa no es, pues, entre las distintas confesiones cristianas, como antaño, sino contra la des cristianización.
2. Según Aranguren, una sensibilidad protestante tiñe el catolicismo de su tiempo y tiende a conjugarlo con él. Se apunta así, quizá sin pretenderlo, a un impulso del ecumenismo del que a los pocos años trataría el Concilio Vaticano II (cf. decreto *Unitatis redintegratio*) y del que él fue «un precursor insigne»⁸.
3. Apuesta por un catolicismo existencial, síntesis entre los dos «talantes» analizados (protestante y católico), que pone el acento en un cristianismo

bien radicado en la vida, en la circunstancia y en la búsqueda personales, siempre «abierto a la cultura secular contemporánea».

4. Subraya la responsabilidad de los intelectuales católicos y del laicado en general, que son llamados a un compromiso desde su fe, lejos de «ghettos católicos», a alcanzar un pensamiento propio, adulto sobre la religión, en verdad y libertad, y con todas las consecuencias.
5. Reclama un catolicismo abierto y descentralizado, en el que quepa un modo plural de ser católico compatible con una sociedad cada vez más secularizada y posmoderna. Destaca su concepto de ortodoxia, dinámico, elástico, ambiguo, histórico, y propone un nuevo concepto de Iglesia, eminentemente secular, laical, *Pueblo de Dios*, que integre el pluralismo religioso en su seno. Es lo que denominó la *Iglesia eclesial* pero sin ruptura total con la *Iglesia eclesiástica*.
6. El catolicismo es religión en cuanto recepción de la Revelación divina y de la gracia y no religión entendida como sumisión u obediencia. Esto implica la lucha por un mundo mejor admitiendo dos perspectivas diferentes, immanente y trascendente, pero compatibles. Se trata de buscar entre todos, con libertad, la verdad del ser o de «una realidad *más allá* del ser», lo que las religiones consideran el *enigma* de lo humano y el *misterio* de Dios, verdad que se va desvelando en la Historia, siempre inconclusa. Es lo que el propio Aranguren escribe en torno a la historicidad de la religión cristiana: «el cristianismo es demasiado grande para que pueda ser realizado en su plenitud por ninguna época, por ningún hombre».

Según Reyes Mate, Aranguren pensó de una forma militante y teórica el lugar de la religión en su

6. ARANGUREN, JOSÉ LUIS LÓPEZ: «Catolicismo y protestantismo como formas de existencia». «Catolicismo día tras día». «Contralectura del catolicismo». «La crisis del catolicismo», en *Obras Completas: Volumen 1. Filosofía y Religión*, Trotta, Madrid, 1994, p. 209-787. Para una presentación crítica y contextualizada de cada libro me remito a lo expuesto por el editor, Feliciano Blázquez, en la bibliografía final de dicho volumen (p. 832-34).

7. HERRANDO, CARMEN: «José Luis Aranguren. Un cristiano en la España del siglo xx. Homenaje a Aranguren en el centenario de su nacimiento», en *Acontecimiento*, 93 (2009), p. 12.

8. FRAIJÓ, MANUEL: «Del catolicismo al cristianismo...», p. 168.

tiempo y así se mantuvo hasta el final de su vida aunque con la evolución que ya hemos comentado. Como en otros campos a los que se dedicó, en especial la ética y la política, también con la religión prefirió mantener una tensión entre opuestos, quizá buscando una síntesis siempre aporética pero imprescindible, porque el resultado era una mirada nueva sobre el problema en cuestión⁹.

Sin duda, en esta forma de pensar, Aranguren sigue siendo actual y necesario, y desde luego resulta actual también por el lugar que otorga a la religión en su reflexión filosófica. Más allá de coyunturas y modas, «la religión es un gran asunto filosófico» y así entendió la ética, abierta a lo religioso¹⁰. La sensibilidad arangureniana para la religión, tan extraña en el panorama filosófico español, es valiosa en sí misma, está a la altura de lo que representa el tema en una sociedad moderna y resulta significativa como anticipación. Hoy ya no vale un puro planteamiento ilustrado de la religión, pues ésta no es mero asunto privado, ni la razón puede y lo agota todo. Se impone, pues, una revisión y para eso la obra de Aranguren deviene aún tan fecunda. Incluso en su labor «puente», «arcóntica» con el exilio español de posguerra propuso a los *trasterrados* que hicieran una justa valoración del catolicismo y así hacer frente al *apocamiento intelectual* del catolicismo conservador dominante en España.

Y ese mismo catolicismo, actualizado y reforzado en un ambiente global fundamentalista y a veces fa-

nático, es el que parece que hoy en día se quiere restablecer en la Iglesia haciendo una revisión de toda la historia religiosa del siglo xx en Occidente (los avances de los movimientos litúrgico, ecuménico, laical...) y de lo que supuso el Concilio Vaticano II, del que ahora se cumplen 50 años de su apertura, como reflejo e impulso del nuevo *talante* católico tras los siglos contrarreformistas¹¹. Aranguren conocía bien toda esa historia y las corrientes teológico-filosóficas, católicas y protestantes, que se estaban desarrollando en su época y sobre ello profundizó y repensó su propia vivencia de fe y la de la sociedad a la que se dirigía. Creo que ha quedado claro que él no era protestante pero tampoco un católico al uso, según el cerrado criterio de la *Iglesia eclesiástica*, pues percibía en la intercomunicación (¿intercomunió?) de las confesiones cristianas, en la *contaminación* de «temples», algo positivo que iba a transformar la comprensión y la práctica del cristianismo del inmediato futuro.

Ese mismo talante crítico y tolerante que inauguran los primeros occidentales que, de algún modo, filosofaron o hicieron literatura sobre la religión (Spinoza, Lessing, Locke o Voltaire), es el que mantiene Aranguren en su producción sobre el tema y en concreto sobre el catolicismo. Ahora mismo estaría observando e interviniendo, de un modo u otro, en los debates sobre la presencia de la religión en la esfera pública como el habido entre Habermas y Flores d Arcais¹², o en el coloquio entre Ratzinger y Habermas respecto a la dialéctica de

9. MATE, REYES: «Aranguren, hoy», en *Aranguren: Filosofía en la vida y vida en la filosofía*, Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales / Instituto de Filosofía CCHS-CSIC, Madrid, 2009 (catálogo de exposición), p. 352-58 y 361.

10. Así lo escribe expresamente en su *Ética* donde dedica varios capítulos de la primera parte del libro, centrada en los principios, a las relaciones entre ética, moral y religión. En concreto aborda la primacía de la moral sobre la religión, la moral separada de la religión y «la necesaria abertura de la ética o la moral a la religión». La relación entre ambas no es «de una vinculación principal, sino terminal, no de un *proceder-de* sino de un *abrirse-a*; la ética no depende de la teología (revelada), sino que se abre a la religión». En la misma condición humana, en el fracaso, en las llamadas situaciones-límite, en la dialéctica de fin y sentido, en la de *vocación* o *misión* y *destino* o en el problema de la felicidad y el de la virtud, siempre «traspasa lo religioso» (Revista de Occidente, Madrid, 19766, p. 99-100 y 124).

11. La cerrazón reaccionaria de la Iglesia católica jerárquica que Aranguren ya vislumbraba desde los años 1970, de hecho, se ha consumado a lo largo del pontificado de Juan Pablo II (1978-2005) y acentuado aún más con su sucesor Benedicto XVI. Al respecto, es muy significativo el mismo título del libro del teólogo Juan José Tamayo (*Juan Pablo II y Benedicto XVI. Del neoconservadurismo al integrismo*, RBA Libros, Barcelona, 2011).

12. HABERMAS, JÜRGEN Y PAOLO FLORES D ARCAIS: «La religión en la esfera pública», en *Claves de razón práctica*, 190 (2009), p. 7-21.

la secularización¹³. Es aventurado reflejar aquí su postura exacta pero, a la luz de todo su itinerario vital y de su obra escrita, volvería a recordar aquello que él mismo dijo en la última conversación publicada con Muguenza sobre la solidaridad, en cuanto heredera de la fraternidad cristiana, y sobre la *ética comunicativa* habermasiana. En efecto, la razón no lo puede todo y existen exigencias morales, como *el perdón de lo imperdonable, el sentido de lo sinsentido o la justicia de las víctimas*, que necesitan ser fecundadas por las tradiciones religiosas¹⁴.

Y entre esas tradiciones el catolicismo está llamado a ocupar un puesto preferente si, por un lado, vuelve a sus fuentes y a lo mejor de su tradición, empezando por retomar el espíritu del último concilio ecuménico, y por otro, si de verdad se deja interpellar, sin dogmatismos ni moralismos, por las personas y la sociedad a las que dirige la Buena Nueva de Jesucristo. Pero, siguiendo a Flores d Arcais en el citado debate con Habermas, serían necesarias *traducciones* del lenguaje religioso en otro laico progresista —dado el muchas veces carácter ambivalente del discurso de las religiones—, labor compleja que, entre

otros, Aranguren hubiera podido desempeñar a favor de nuestra *desmoralizada* democracia y hacer así un gran servicio público.

Para terminar, me gustaría recoger unas ideas del entonces cardenal Ratzinger, en el mencionado coloquio con Habermas sobre las relaciones fe-razón:

«es importante que los dos grandes componentes de la cultura occidental (la fe cristiana y la racionalidad laica) estén dispuestos a escuchar y desarrollen una auténtica correlación también con esas culturas (las del resto del mundo)... en el intento de una auténtica correlación polifónica en la que se abran a la esencial relación complementaria de razón y fe... (y) puedan resplandecer de nuevo los valores y las normas que en cierto modo todos los hombres conocen e intuyen»¹⁵.

¿No suscribiría estas palabras el mismo Aranguren como una perspectiva filosófica válida para el catolicismo y adecuada a nuestro tiempo, sin olvidar la ineludible proyección práctica, ética y política, de toda teoría, de todo pensar y también de la misma fe cristiana?

13. HABERMAS, JÜRGEN Y JOSEPH RATZINGER: *Entre razón y religión: Dialéctica de la secularización*, Fondo de Cultura Económica, México, 2008.

14. MATE, REYES: «Aranguren, hoy»..., p. 358.

15. JÜRGEN Y JOSEPH RATZINGER: *Entre razón y religión*..., p. 54.

Luis Enrique Hernández
Miembro del E. Mounier, La Rioja

LA CONDICIÓN LAICA

En estos momentos en los que la figura del laico está tan en entredicho, pues por una parte se parece cada día más a la de un monaguillo *viñ* del sacerdote, es decir, aquel que desempeña algunas funciones de servicio a la Iglesia o a la parroquia pero siempre supervisadas, dirigidas y dependientes del presbítero, dejando muy claro que el laico es el que está «*al laico*» del cura, aunque por otra parte, supone un elemento fundamental e imprescindible para el funcionamiento de la Iglesia de Jesús, bien nos vendría recurrir a la fuentes para identificar la idea que tenía Jesús, cuando encomienda a su iglesia la ardua misión de ser luz para el mundo.

Jesús fue un laico. No fue ni funcionario del templo, ni ostentó cargo alguno relacionado con la religión. No admitió para él ni para sus seguidores, distinción alguna, ni privilegios de ninguna clase ante la sociedad de su tiempo, ante su pueblo. Fue uno más entre los demás. La connotación propia de «lo laico» es lo común a todos y por eso, «lo laico», es lo que une a los ciudadanos y suprime categorías y privilegios, que es lo que resulta odioso y dificulta las relaciones entre las personas. Jesús exige que sus seguidores no deben ser llamados «maestros», ni «padres», ni señores», porque todos son hermanos. Más aún, si en algo se han de distinguir es en ser «servidores» de los demás.

Sin embargo, las religiones en general, se estructuran y se gestionan de forma que «lo sagrado» sea vivido por la gente como propio del carisma religioso y, tal y como se entiende y vive «lo sagrado», crea una categoría que produce separación, diferencia, distancia, ya que lo que se mueve en torno a lo sagrado se considera dotado de una especial dignidad que no se puede dar en lo que es propio del común de los mortales, en lo profano, por lo que su tratamiento exige de una condición depurada, sublime, propia de seres especiales, quienes entienden lo religioso mejor que la gente de a pie: la casta religiosa. Por eso, la lai-

cidad, como sistema organizativo de la sociedad y de la convivencia entre los ciudadanos es rechazada por las religiones. La Iglesia Católica, a partir de la Ilustración y de la aparición de la Modernidad, ha combatido el laicismo, no sólo por lo que supone de negación de Dios y de rechazo del hecho religioso, sino porque en una sociedad laica, no se aceptan los privilegios basados en las creencias y en las prácticas religiosas.

Sin embargo, si se afronta este debate desde Jesús y el Evangelio, la condición laica es enteramente indispensable para poder comprender lo que Jesús quiso enseñar y más en concreto, para tener una idea clara de cómo debe vivir y hacerse presente la Iglesia, sus dirigentes y sus fieles en la convivencia ciudadana. La condición laica, nos sitúa a todos en el mismo plano de obligaciones y deberes, en igualdad de derechos. Por eso los privilegiados de siempre, los amigos de oropeles, distinciones, títulos y privilegios no quieren ni hablar de la sociedad laica.

El proyecto de vida que Jesús ofrece al ser humano, como una propuesta de vida que lo haga más persona, no puede confundirse con la inhumanidad que con frecuencia aparece en nuestras doctrinas y pautas de conducta. El Evangelio, no es un libro «religioso» es un proyecto de vida, de vida plenamente humana. Si estamos convencidos de que Dios, para encontrar al ser humano, ha descendido hasta humanizarse y hacerse como uno de nosotros, entonces, solamente haciendo lo que ha hecho Dios: encarnarse, descender, humanizarse, despojarse de su poder y su gloria, igualarse con todos, solamente haciendo eso, es como la religión será auténtica y tendrá su razón de ser, que no es otra que llevarnos a Dios. Dios no está en lo trascendente, intocable y alejado, sino en la vida diaria, en las mil y una diatribas, debates y conflictos de la vida del ser humano. Dios no está en los cielos, sino en la tierra. No está en lo religioso, sino en lo laico, no está en lo sagrado, sino en lo profano.

Ricardo de Luis Carballada

Dominico. Prof. Facultad de Teología San Esteban (Salamanca)

LA CONDICIÓN LAICA

A veces, cuando vamos de camino, contemplar lo mucho que nos queda por recorrer nos hace olvidar lo mucho que hemos recorrido. En los juicios sobre la situación de la Iglesia nos puede ocurrir algo parecido. Todavía tenemos que profundizar para lograr una auténtica eclesiología de comunión en la que todos los bautizados nos acojamos en nuestra vocación común y nos reconozcamos en los modos diversos de desarrollar esa vocación (laicado, vida religiosa, ministerio eclesial). Tenemos un trecho que recorrer para lograr un laicado consciente de su vocación y de lo que ésta conlleva; para desarrollar una conciencia y sentido pastoral en los sacerdotes que fomente la vocación propia de los laicos, no invada lo que son funciones de esta vocación y sepan acompañar espiritualmente su compromiso en el mundo. Pero lo que falta del camino no nos puede hacer olvidar lo mucho que ha cambiado nuestra Iglesia.

Gracias a Dios y a su Espíritu, a la renovación teológica y espiritual de los últimos años y al compromiso de fe de tantas personas, hoy contamos en nuestra Iglesia con un laicado activo, que era impensable hace simplemente dos décadas. Se han desarrollado iniciativas en las que los laicos son responsables y animadores de proyectos catequéticos, de formación y oración, de solidaridad y ayuda a personas que más lo necesitan... Y lo que más emociona. En tantos pueblos de España la llave de la Iglesia no la tiene el cura, la tiene la señora Marcelina o el señor Herminio. Y la guardan con la conciencia de que la Iglesia es cosa de toda la comunidad y no sólo del cura. ¡Hay que escucharles la manera en la que te dicen que el retablo se restauró por una iniciativa de los vecinos! Y son

ellos, (mayoritariamente ellas) las que en tantos pueblos sin cura, se reúnen a rezar a diario y a velar el santísimo. Y cuando el sacerdote, corriendo de pueblo a pueblo, celebra con ellos la Eucaristía sabe que se organizaran para cantar y participar en la celebración.

El problema de la Iglesia española, en todos sus estamentos es fundamentalmente un problema de formación y de espiritualidad. Si queremos que los laicos avancen en vivencia de su vocación es necesario desarrollar programas serios y continuados de formación teológica. Y a la par desarrollar una espiritualidad laical. Esta última comienza por reconocer que la vocación laical es la primera y la más extendida de las vocaciones en la Iglesia. Misión de esta vocación es el compromiso con el mundo para santificarlo; para llevarlo a la plenitud de Dios. Tenemos que reconocer que no todos los laicos son conscientes del sentido de su vocación. Y hay hasta quienes corren el peligro de «clericalizarse», de confundir el compromiso en el mundo con guardar la sacristía.

La vocación cristiana, y también la vocación laical, es una vocación de integración. El gran teólogo Hans Urs von Balthasar decía que para un católico lo más importante es la letra «y». Es verdad. Nuestra fe está hecha de polaridades que debemos saber conjugar. El peligro está en acentuar un polo y olvidar el otro. El Dios cristiano es histórico, habita en el mundo y en la intimidad de cada ser humano. Pero también es trascendente. Dios está en la tierra, pero también está en los cielos. Está en lo profano, pero también en una dimensión de santidad que rebasa el mundo. Creo que nos equivocamos cuando contraponemos una dimensión a la otra en vez de buscar su integración y correspondencia.

Savia nueva

HACE UN PAR de días volví al pueblo de mis padres movido por la curiosidad y la nostalgia.

Cuando llegué a la altura de las primeras casas estaba amaneciendo. Había dejado el coche en un recodo del camino, un par de kilómetros más abajo, porque me apetecía pasear y sentir el aire frío de la sierra. Llevaba conmigo una perrita ágil y vivaracha, buena cazadora, que ya me había proporcionado momentos gratos en mis correrías tras conejos y perdices.

El aspecto del pueblo era desolador. Llevaba abandonado veintiséis años, sumido en el más estéril de los silencios. Bastantes casas se habían ido derrumbando al ceder las vigas maestras que sostenían los tejados y los techos, destrozadas por la carcoma (la lluvia y el viento hicieron lo demás). Las malas hierbas crecían por doquier y ocultaban lo que antaño fueron calles y plazuelas despejadas. Tejas partidas, ventanas sin cristales, tapias de cal y canto vencidas, sembrados comidos por las zarzas, árboles sin fruto... formaban una estampa caótica.

Avancé con paso vivo: no quería mirar. Al pasar junto a la iglesia, la perra espantó unos grajos, oscuros como tizones.

A pesar del tiempo transcurrido, recordaba bien dónde estaba la casa de mis padres, aquella casa so-

laria, toda de piedra gris, levantada por mi tatarabuelo en el siglo XIX.

Cuando llegué junto a la fachada me detuve. El sol estaba saliendo a mis espaldas y su luz anaranjada incidía sobre los sillares. La puerta de roble, no obstante haber sido violentada, seguía en pie, aún firme sobre sus goznes (tan solo el dintel estaba agrietado en su punto medio). El tejado no se había hundido todavía y los postigos de las ventanas permanecían echados. No me atrevía a cruzar el umbral

y, dando un rodeo, me encaminé hacia el huerto con un pensamiento fijo.

Allí estaba. El viejo almendro seguía en su lugar, desafiando el paso del tiempo. De repente, los recuerdos de mi niñez irrumpieron con fuerza en mi mente, en mi corazón. «Así crecerán juntos», había dicho. Y es cierto que crecimos juntos; yo más deprisa, él más despacio.

Mi abuelo lo cuidaba con mimo. En verano sacaba agua fresca del pozo mediante un caldero de latón y lo regaba (antes había quitado con la azadilla las malas hierbas que crecían alrededor del tronco, realizando de paso un alcorque poco profundo, para no dañar las raíces). En invierno lo podaba, siempre atento a las fases de la luna. Pero era en primavera, al iniciarse el deshielo de los neveros de las montañas, cuando el almendro ofrecía lo mejor de sí. Entonces mi padre —a quien tratábamos de usted— co-



gía con sus manos toscas una flor de la rama más alta y entre risas y chanzas se la ponía a mi madre en el pelo.

Daba gusto acercarse al almendro y respirar el aroma delicado que desprendía su fronda al atardecer, toda cuajada de flores. A mí me atraía el color suave de los pétalos, entre marfil y rosa, y me pasaba largos ratos tumbado bajo su sombra, observando el vuelo insistente de las abejas entre las ramas.

De todos modos, nunca comprendí por qué el abuelo había plantado este árbol y no otro, pese a su hermosura. Casi ningún año daba fruto porque el clima de la sierra destacaba por su rigor, y cualquier helada tardía quemaba las flores y daba al traste con la esperada cosecha de almendras. Los vecinos, más prácticos, plantaban nogales, castaños o fresnos. Aun así, él estaba orgulloso de tener en su tierra el único almendro de todo el pueblo.

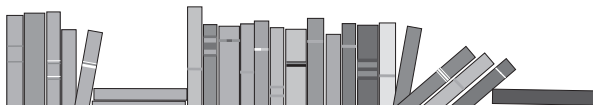
Pasó el tiempo y yo marché a estudiar a la ciudad. En vacaciones volvía al pueblo y observaba el

deterioro en que paulatinamente se iba sumiendo. La gente marchaba a trabajar a la capital y abandonaba el hogar. Cada vez quedaban menos vecinos en el pueblo, que se iba hundiendo en la desolación y en el olvido.

El abuelo murió al poco de que yo me fuera y cuando más tarde le llegó la hora a mi padre, mi madre se vino a vivir conmigo y mi familia. Volví al pueblo para recoger algunas de sus pertenencias y cerrar la casa de manera definitiva (recuerdo haber tenido problemas al girar los seguros de los postigos, que hube de aceitar). La última imagen que quedó en mi memoria fue la del almendro, seco y desmochado por la mala poda de un vecino.

Sin embargo hace dos días pude observar el milagro. El viejo almendro tenía dos brotes con hojitas verdes en lo alto del tronco. Una savia nueva corría por su interior. Casi sin darme cuenta cogí el caldero oxidado que descansaba junto al brocal del pozo, lo llené de agua y regué aquel ser que daba sin recibir.





Vivir desde el corazón. Relaciones y sentimientos en la Biblia

G. Ravasi
(Ed. Sal Terrae, Santander, 2011)
149 pp.

Integrar reflexión, voluntad y sentimientos no es fácil. Tampoco en la vivencia religiosa. En este libro Gianfranco Ravasi lo intenta precisamente a través de la Biblia presentando lo que puede ser guía de lectura de las perícopas que trata.

Con elegancia en el estilo, de manera sencilla y breve co-

mienza por presentar el corazón como el signo de toda la interioridad del hombre de tal manera que profesar una religión del corazón «no significa optar por una espiritualidad sentimental y efervescente, sino, más bien, pensar, decidir y actuar de acuerdo con la verdad y la justicia. Lo cual, sin embargo, no excluye que el corazón bíblico conserve en su interior la dimensión afectiva y pasional» (p. 19). La mansedumbre que tiene como meta más alta el perdón revelado por Jesús, la superación del miedo en el temor (de Dios y del prójimo) que gene-

ra paz y coexiste con el amor, la fiesta que es memoria, compromiso con el presente y replanteamiento de la trascendencia, el dolor entendido en el marco de un horizonte teofánico son, junto con el corazón, los temas de la primera parte de este libro.

En la segunda comienza por hacer un recorrido por los distintos tipos de amor, fundamentalmente a través de los episodios más emotivos y humanos de la Escritura. El amor en la Biblia, que constituye para Ravasi «un llamamiento a no permitir jamás que desaparezca ese vínculo que nos une

al otro y hace, evidentemente, que el Yo no se convierta en un *Ego* encerrado en sí mismo, sino abierto al Tú» (p. 91). Prosigue tratando del amor de amistad a través de textos de la tradición para proseguir con amor de pareja y su relación con la teología de la imagen de Dios. Finalmente su presentación de la familia —abierta al mundo y al prójimo, lugar de educación en valores y en fidelidad a la conciencia— le lleva al autor a la figura del anciano, que está llamado a ser maestro de la fe y raíz de la auténtica sabiduría.

J. L. Lorienté Pardillo

Más allá del crash. Apuntes para una crisis

Santiago Niño Becerra,
Los Panfletos del Lince,
Barcelona 2011

Santiago Niño-Becerra es un economista español, catedrático de «Estructura económica» desde 1994 en la universidad Ramon Llull de Barcelona. Saltó a la fama por haber vaticinado, en su libro *El crash del 2010*, una profunda crisis (trazando cierto paralelismo con el crack de 1929), y una posterior y larga depresión que se prolongaría hasta el 2020. En este libro, había situado el comienzo de la gran recesión o crack en el 2010, y sin recuperación hasta el 2012. Continuaría una fuerte recesión que se atenuaría en el 2015, aunque sus efectos se prolongarían hasta 2020. Esta teoría suya, tiene tanto seguidores, como detractores que le acusan de apocalíptico.

En su nuevo libro, *Más allá del crash. Apuntes para una crisis*, da respuesta a preguntas como: ¿Dónde estamos ahora? ¿Cómo hemos llegado hasta aquí? ¿En qué situación se encuentra España? ¿Podemos saber cuánto durará la crisis? ¿Qué puede hacer el

ciudadano de a pie? ¿Hacia dónde se dirige la economía mundial? Su lenguaje es claro y su punto de vista nada convencional.

Como dice el autor, el libro, que más bien es un panfleto, según sus propias palabras, tiene la intención de llevar al lector a la reflexión. La estructura, por tanto, es panfletaria: primero, una batería de preguntas muy directas junto a respuestas también muy directas; segundo, tres breves incursiones en tres temas (¿dónde estamos?, ¿cómo hemos llegado hasta aquí?, ¿y ahora, qué?); tercero, unas páginas sobre España; y, cuarto, una cronología comentada de los hechos hasta llegar a la actualidad.

Comienza el autor con una serie de preguntas con respuestas claras. La crisis comenzó a mediados del 2010, cuando Gobiernos e instituciones económicas llegan a la conclusión de que es imposible salir de la postración económica a la que se había llegado a través del gasto público, que era el remedio que hasta entonces se había aplicado. Esta crisis ha llegado porque se ha agotado la capacidad de Estados, empresas, familias y personas físicas para endeudarse.

Y, curiosamente, nadie ha tenido la culpa. Sencillamente, se había agotado el modo en que se estaba funcionando y la crisis era inevitable. La crisis actual es «sistémica», es decir, de agotamiento del modelo en curso, un modelo del Sistema Capitalista que, entre finales de la Segunda Guerra Mundial y el año 2007, operó con un consumo a crédito y endeudamiento que ya no se puede sostener. Pero este endeudamiento era necesario para consumir y crecer, y como los ingresos no aumentaban al ritmo necesario para que el consumo creciese a la velocidad adecuada para generar los beneficios que los dueños del capital deseaban, se daba crédito para consumir más. Todo se hizo a base de deuda.

A partir de aquí, el autor ya responde a preguntas que van relacionadas y, podríamos decir, son consecuencia del razonamiento anterior. El paro ha aumentado porque ya, a mediados de la década de 1980, la relación entre crecimiento y ocupación, se rompió, por lo que ya no hacía falta más ocupación para generar más PIB y ya no volverá a crearse empleo como en las décadas pasadas. Tampoco el modelo de

protección social será como el de ahora, ya que no es financieramente sostenible porque, al haber menos trabajo, hay menos ingresos públicos y menos capacidad financiera por parte de los Gobiernos.

Pero, pese a todo lo que supone esta crisis, no será el fin del capitalismo (propiedad privada de los medios de producción, trabajo asalariado, garantías jurídicas para la ciudadanía...), al menos de momento. La democracia, que funciona bien en tiempos de abundancia, se verá resentida ahora que llegan tiempos de escasez y primará la optimización de los recursos. Esto ya se percibe hoy: ¿algún Gobierno preguntó de forma directa a sus votantes si estaban de acuerdo en rescatar a las entidades financieras y a las compañías aseguradoras en bancarrota a la vez que el gasto social se iba reduciendo?

La economía va a convertirse en la ciencia que administre la escasez. La «recuperación» no va a significar volver a lo de antes. Es una crisis del sistema. La clase media, cada vez menos necesaria, retrocederá en su posicionamiento social debido a la menor necesidad del factor trabajo y al declive del modelo de protec-



ción social. Habrá un estancamiento y empobrecimiento, excepto para una minoría de profesionales y técnicos verdaderamente necesarios.

Después de una primera parte con preguntas y respuestas, el autor se pregunta: ¿dónde estamos? Y la respuesta es que en 1995 todo parecía posible, consumo, inversión y grandes negocios parecían expandirse de forma imparable, pero quince años después, se ha pasado del «el mundo va bien» a «¿cómo salimos de esta?» (descenso del empleo, exceso de oferta, deuda, falta de expectativas, recortes en las prestaciones del Estado...).

El sistema capitalista ha ido evolucionando desde comienzos del siglo xix. Durante veinticinco años (después de la Segunda Guerra Mundial), el planeta se puso a crecer mucho y con una ocupación casi total, pero este modelo partía de dos supuestos que, hoy, se sabe que son falsos: que la cantidad disponible de materias primas sería ilimitada y que el precio de esas materias iba a ser siempre bajo. Pero en 1973 se entró en fallo técnico por la crisis del petróleo. ¿Qué se hizo mal hasta entonces? Nada. Durante veinticinco años se había ido creciendo, pero para ello se había estado emitiendo una oferta monetaria muy superior a la cantidad de fondos que el modelo precisaba para funcionar. Cuando los precios del crudo se dispararon, los costes de todo lo demás también lo hicieron. Los elevados costes eran inabso- rribles debido a que la productividad del modelo estaba orientada a elevar la producción, no a la optimización del proceso productivo.

En estas circunstancias, la economía financiera comenzó a colocarse por encima de la economía real y los problemas monetarios se solucionaron con el dinero de plástico y el consumo con pago aplazado: el crédito. A partir de 1992 hubo una financiación masiva. La minirrecesión del 2000 se solucionó con más crédito y, esta vez, vinculado a los inmuebles, en particular a la vivienda. Así, los precios de la vivienda comenzaron a dispararse, y ya conocemos las consecuencias.

De esta forma, de los muchos problemas que hoy tenemos, «el problema» es la deuda. Hoy día, ninguna economía puede pagar lo que debe, pocas empresas pueden hacerlo, y un reducido número de familias. La realidad es que no se puede pagar la deuda que durante estos años se ha contraído para financiar el crecimiento. Y, una vez más, nadie ha tenido la culpa, o todos la hemos tenido. Este proceso fue financiado por las entidades financieras a través del crédito. Así se construyó un mundo en el que todo lo deseable fuera posible. ¿Culpables? ¿A quién no le gusta una vivienda mejor? ¿Qué empresa no quiere un mejor equipo de producción? ¿Qué país no quiere ferrocarriles más rápidos? Pero pocos se preguntan: «¿Voy a poder pagar?»

Y ahora, ¿qué queda? Esta crisis, como la de 1930, es sistémica. El modelo debe ser sustituido por otro. La solución, a juicio del autor, no puede emplear las mismas herramientas que el sistema anterior. Las decisiones, más que deseos de discursos políticos, tienen que ser decisiones técnicas, sustentadas en criterios

operativos que busquen la eficiencia de unos recursos que ahora, son escasos. La competencia feroz ha hecho que gran parte de los recursos se malgasten. Más que por el individualismo, la estrategia pasará por la colaboración. El conjunto debe ser más que la suma de los individuos. A la vez, deberá reducirse el desperdicio de recursos que se ha producido durante los últimos años. El crédito dejará de ser el motor del crecimiento porque la capacidad de endeudamiento se ha agotado. El consumo deberá racionalizarse y hacerse eficiente.

El nuevo modelo, afirma el autor, deberá ser definido por organismos técnicos, junto a grupos de control que analicen resultados. Las actuales posturas y preferencias políticas, quedarán excluidas de las decisiones de estas instituciones. Estas instituciones estarán integradas por expertos que deben estar al margen de la política y personas especialistas en sus áreas, insistiendo en la honradez de los integrantes. La voz de las corporaciones también deberá ser escuchada. El autor, expone también una serie de medidas que podrían ponerse en marcha inmediatamente, y que afectarían a todos los países (pp. 83-87).

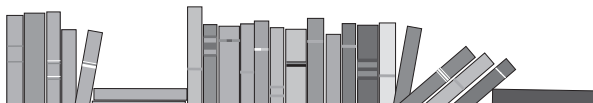
¿Y España? Su situación económica es muy mala, muy negativa. El PIB está concentrado en subsectores muy dependientes de la coyuntura y del exterior (construcción, automóvil, turismo, hostelería). Tiene una enorme deuda dependiente, en gran parte, del exterior. Productivamente tiene una estructura anticuada y genera un bajo valor añadido, dependiendo del exterior para

colocar su producción y sus servicios, y del crédito para producir y consumir. Para conseguir la reducción del déficit, tal como se espera crecer, la única forma de lograrlo es, a través de aumentos de las contribuciones fiscales y de reducciones de gasto público. Y el empleo sólo se creará si el PIB crece a partir del 2%. Además, hay otro problema para España y países en similares circunstancias: aunque se bajen los gastos públicos, tampoco se ingresará debido a la caída de la actividad y, como las necesidades sociales crecerán, la pobreza irá aumentando y el desempleo creciendo.

En la última parte del libro, ofrece el autor, una cronología comentada, «una secuencia temporal de hechos significativos comentados», repasando los antecedentes del Sistema Capitalista y describiendo hechos básicos que influyeron y llevaron al crash de 1929, a la crisis sistémica de 1930. Esa situación tiene su paralelismo con la crisis iniciada en el 2010 y gestada en el 2007.

Este libro, tratado por algunos como de «predicciones apocalípticas», intenta en sus no muchas páginas (no llega a doscientas), dar una visión del porqué de la crisis (crash, es la palabra que utiliza), haciéndolo de una forma amena, con preguntas y respuestas directas. Pretende, también, situar la crisis en su momento, y dar algunos apuntes para poder caminar hacia una realidad nueva, ya que más que crisis puntual, es sistémica, de cambio de ciclo por agotamiento del modelo económico. El futuro dirá si el autor tiene razón o no.

Rafael Fleta



Que no caiga la fe. Textos fundamentales.

Julio Lois
PPC, Madrid 2011. 256 págs.

Con un prólogo de Juan Martín Velasco, este libro es un homenaje póstumo al teólogo Julio Lois Fernández, mediante una antología de los textos esenciales. Desaparecido el pasado 22 de agosto, Julio Lois fue un excelente teólogo, profesor en el seminario de Cochabamba (1966-70) y en el Instituto Superior de Pastoral de la U. Pontificia de Salamanca, y párroco que sirvió a numerosas comunidades y grupos cristianos.

Como teólogo, en estos escritos insiste en que Dios no es sólo para ser pensado, sino que toda teología verdadera desemboca en el seguimiento de Jesús, categoría central de una espiritualidad verdaderamente cristiana, en la que una de las más esenciales consecuencias es el descubrimiento de que Dios es el Dios de los pobres, y que nos invita a mirar, desde la fe, toda la realidad poniéndonos en el lugar de los pobres. Estas posiciones teológicas le han identificado como un teólogo de liberación, tanto por sus críticos como por aquellos para quienes esta denominación tiene el mejor de los significados.

Las mujeres en la Biblia.

Jacqueline Kelen.
PPC, Madrid 2012. 208 págs.

Este simpático y ameno librito se lee como una novela, tal como parece indicar el subtítulo y las diversas partes que agrupa tipologías de mujeres que aparecen en la Biblia: Las vírgenes, las esposas, las rebeldes, las seductoras, las profetisas, las prostitutas... Cada uno de estos grupos están formados por personajes femeninos cuyo atractivas vidas se asoman en las páginas de la Biblia, con distintas funciones, unas son modelos de vida, otras son personajes un

poco menos recomendables, pero cuyas peripecias vienen a tener un papel decisivo en los designios de Dios y en sus enseñanzas. Unas frágiles, otras dulces, unas madres tiernas y solícitas, otras terribles y crueles, unas esposas fieles, otras amantes caprichosas, unas felices en su fecundidad, otras desesperadas en su esterilidad... Batsabé, Agar, Débora, Tamar, Raquel, Rebeca, Sara, Ruth, Judith, Jezabel y tantas otras. El libro de Kelen es un pase de modelos... bíblicos, un delicioso paseo por la historia femenina que logrará seducir al lector, que aprenderá y disfrutará con estas historias de mujeres.

Diversidad religiosa. Conocer la religión del otro.

Jordi López Camps.
PPC, Madrid 2012. 256 págs.

Estamos ante una muy útil introducción a la pluralidad religiosa que parece ser el sino de las sociedades, no ya del futuro, sino del mismo presente en el que vivimos. Se describe en él la diversidad de las religiones presentes en España, su sociología —en el primer capítulo se describe la implantación de Iglesias cristianas y religiones presentes en la actualidad y su evolución en los últimos años—, el contenido de sus creencias y algo de su historia. Pero, sobre todo, su objetivo es ofrecer al lector

un instrumento para conocer y entender las creencias de ciudadanos que ya son vecinos nuestros, y de las que hasta hace poco nos eran desconocidas, salvo poco más que el nombre.

España se ha vuelto plural y diversa, culturalmente, pero también religiosamente, en pocos años. La inmigración ha planteado problemas nuevos en este ámbito, uno de ellos es aprender a convivir con la diferencia, respetando la diversidad

sin ignorar lo que en el otro pertenece a lo más íntimo e importante de su identidad, algo que no puede ser ignorado si queremos tratarlo como persona.





Querido amigo, cordialmente te felicito por la edición del n.º 100 de la revista *Acontecimiento*. Detrás de este éxito se esconde la labor sin fatiga de muchas horas de dedicación. Las mil dificultades están olvidadas en este momento de alegría de haber logrado lo excepcional, cuando el texto escrito retrocede y parece que la sociedad abandona lo que fue cultura durante siglos.

Es un honor para mí aparecer entre los autores del ejemplar n.º 100. Y el presente caso también es un homenaje a una persona excepcional: Albert Assa. Colaboré durante años en el Instituto Experimental del Atlántico en Barranquilla, Colombia, dando la clase de filosofía en quinto y sexto de bachillerato. Este colegio de educación secundaria fue fundado por Assa. Se alimentaba a través de donaciones y se mantuvo por el trabajo gratuito de la mayoría de los profesores. Ha sido una experiencia inolvidable. Los alumnos provenían de colegios públicos de primaria de zonas marginales de la

ciudad, un medio de extrema pobreza. Fueron seleccionados por medio de exámenes de admisión y los «afortunados» no pagaban nada. También almorzaban en el colegio. Año tras año, los egresados ocupan los primeros puestos en los exámenes de admisión a la universidad. Muchos lograron obtener becas en el extranjero. Varios de ellos han estudiado en Alemania carreras de ingeniería. Otros exalumnos ahora son profesores del Instituto Experimental. Es realmente fascinante, cómo una iniciativa privada ha logrado abrirse camino en medio de una sociedad donde valen dinero y privilegios. Assa murió en los años noventa. Cuando regresé a Colombia ya no vivía. Pero el Experimental sigue funcionando: ¿Semillero para un futuro diferente?

El tiempo lo dirá.

Un abrazo,
Manfred Peter

En torno a «nombramiento de obispos»

Leído el artículo de Luis Enrique Hernández: «Nombramiento obispos»¹, mi valoración es la siguiente:

- a. **POSITIVO:** Recopilación de Textos que indican claramente el IDEAL de COMUNIÓN (propio del ser y funcionamiento de la Iglesia) siempre.
- b. **NEGATIVO:** Entre los varios aspectos negativos, me limito a describir tres.
 1. La manera en que Luis Enrique presenta «la secularización del teólogo José Arregui» no me parece rigurosa, es engañosa:
Hace unos meses escuché a ARREGUI una brillante conferencia. En cuanto al contenido, hubo algún ERROR GRAVE.
He leído su libro: *Las cartas*. No me extrañaría que le hubieran llamado la atención. Me extrañaría lo contrario: CALLAR...
 2. **Omitir** TOTALMENTE una mención al contexto NACIONALISTA del País Vasco (en que tienen lugar los nombramientos de obispos a que se refiere el articulista) impide la posibilidad de entender...

¿Pueden esos cristianos, con una conciencia **obnubilada** por la atmósfera ambiental nacionalista elegir a sus obispos?

¿Estaría bien que la Iglesia Católica (universal) se sometiera a la **sinrazón** de ese nacionalismo extremo

(en que el miedo, la falta de libertad se ha adueñado de muchos ante la amenaza de lo peor -de tejas abajo-)?

3. Y, junto a los dos puntos anteriores (1: personal, 2: regional), especialmente en España y también en Europa la **SINRAZÓN** de un vendaval adverso a la Iglesia Católica.

¡A cuánta gente arrastra ese oscuro vendaval en España!

Antonio Puértolas de Castillazuelo
Profesor de Filosofía (Ética)



1. Págs. 25-26 de *Acontecimiento* - n.º 100, Año 2011/3.

■ Análisis

La religión en la ciudad secular



PRESENTACIÓN

LA RELIGIÓN EN LA CIUDAD SECULAR

La justa relación entre religión, sociedad y poder no debiera ser difícil de lograr en época actual. Sin embargo, la historia de Europa, en general, y la de España, en particular, da motivos para desconfianzas mutuas, que no han terminado de superarse. Por un lado, el éxito del cristianismo en occidente y el vacío de poder dejado por el Imperio romano dieron lugar a que la Iglesia desempeñara funciones para las cuales no había sido creada. Durante siglos la excepción que se convirtió en costumbre y la tentación de mantener una tutela religiosa de la vida secular se hizo perenne, con secuelas lamentables en todas las naciones europeas.

Es comprensible y justo que la sociedad reaccione contra esa pretensión de mantenerla en minoría de edad, por parte de una institución religiosa que, además, con esa actitud contradecía su mensaje original y genuino. Esa reacción secular, además, empujaba hacia una purificación espiritual que se hacía necesaria y urgente, pese a las resistencias integristas. Desde una perspectiva cristiana, esta tendencia fue ratificada por las teologías protestantes y católicas, o por el Concilio Vaticano II, abandonando toda pretensión de control de la vida civil —pese a los anacronismos que subsisten—, y afirmando la legítima autonomía de las «realidades temporales».

En general, por lo que conocemos, en Europa se ha encontrado un modo de convivencia razonable, con separación de ámbitos, reconocimiento de la libertad religiosa en toda su amplitud y pleno derecho a actuar, según sus propios criterios, por parte de las Iglesias cristianas y otras confesiones religiosas. Sin embargo, hechos recientes, hacen pensar que en España vivimos con cierto retraso esa normalización, especialmente, cuando encontramos actitudes que amparándose en una legítima laicidad propia de una democracia madura, pretenden imponer sus puntos de vista particulares sobre lo que puede y lo que no pueden hacer los grupos religiosos, y esto, a veces, con una manifiesta voluntad de meterles el dedo por el

LUIS FERREIRO
Director de Acontecimiento

ojo, demostrando una mentalidad bastante intolerante frente a cualquier expresión religiosa, a la que parece que de buena gana reprimirían si estuviera en sus manos... piense el lector, sin ir más lejos, en el proyecto de una procesión atea un jueves santo. Desde aquí no tenemos nada en contra de una procesión atea —si así de devotos y piadosos del ateísmo son esos ateos, adelante—, pero, ¿acaso no hay más días en el año para que las procesiones no coincidan y se respeten mutuamente las personas y los grupos con creencias contrapuestas?

Ese es el debate que traemos a estas páginas. Con voluntad de diálogo, reconociendo que no todo el dice ¡Señor, Señor!, actúa según la voluntad de Éste, afirmamos también la libertad de expresión, y la convivencia en igualdad. Por ello, proponemos al lector entrar en el debate, que podría abrirse a partir de estas preguntas que hemos hecho a algunos teólogos, profesores, políticos, sin mucho éxito. De las respuestas enviadas (acontecimiento@mounier.org), haremos una selección y, con permiso del lector, se harán públicas en estas páginas.

1. ¿Cuáles son a tu juicio los conflictos más importantes entre religión y Estado en la vida pública actual? ¿Qué revelan sobre las posiciones de los actores? ¿Cómo crees que pueden superarse?
2. La relación Iglesia-Estado, ¿puede plantearse en términos cooperativos? ¿En qué sentido y en qué ámbitos? ¿Qué deberíamos cambiar para ello?
3. ¿Cómo entiendes que deben ejercer hoy la función profética el cristiano y la Iglesia?
4. ¿Hay alguna exigencia moral a la que tenga que ajustarse el político cristiano o el cristiano en política y a la que, en cambio, no tenga que ajustarse el no-cristiano? ¿Hay algo específico por lo que la actividad del político creyente haya de distinguirse de la actividad del político increyente?

A las cuales añadimos la sugerencia de hacer comentarios a alguno de los artículos que siguen, exponiendo su propio punto de vista. 

PRESENCIA PÚBLICA DE LA RELIGIÓN

AGUSTÍN DOMINGO MORATALLA

Universidad de Valencia

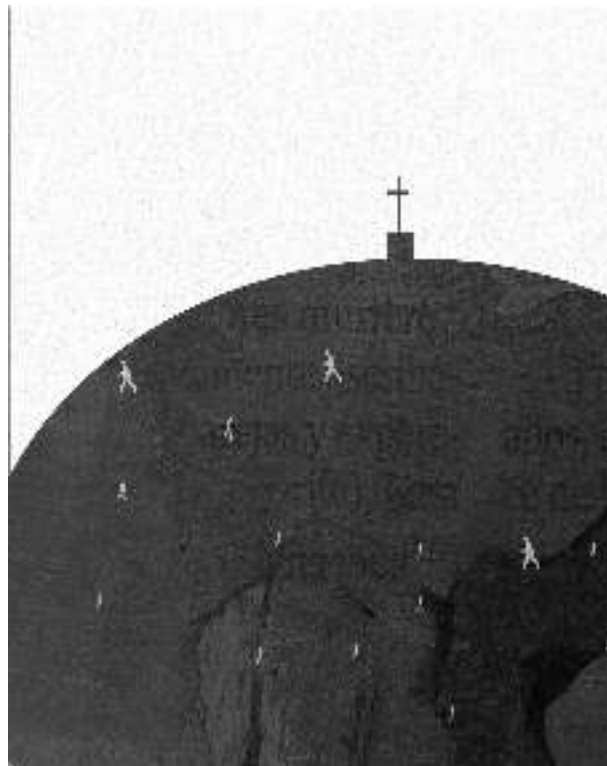
<http://marineroet.blogspot.com>

1. EL «RETORNO» DE LA RELIGIÓN A LA VIDA PÚBLICA

El papel de la religión en la vida pública es uno de los problemas más apasionantes de la teoría ética y la práctica política. En el ámbito de las humanidades y ciencias sociales lo que ha centrado el interés de las nuevas investigaciones no es la naturaleza y funciones que tiene la religión como elemento estructural de la vida humana, sino la vuelta de las preocupaciones religiosas al centro de la vida pública, esto es, el retorno de la religión al primer plano de las investigaciones epistemológicas, éticas y políticas.

Para el conjunto de tradiciones que forman parte del árbol del personalismo comunitario no estamos ante ninguna novedad y debería preocuparnos la sorpresa que puede causarnos esta vuelta o retorno de la religión. A diferencia de otras tradiciones éticas y políticas, el personalismo comunitario no plantea la religión como un fenómeno sorprendente, raro y novedoso, sino como una dimensión estructural de la vida humana. No sólo de la vida biológica de los individuos, sino de las trayectorias biográficas de personas, comunidades e instituciones. En realidad, lo que nos sorprende es el carácter sorprendente que tienen estos hechos para la gente que nos rodea, el hecho de que los investigadores que nos rodean estén sorprendidos por la importancia de la religión, estén inquietos por su incapacidad epistemológica para afrontar los desafíos que plantea y, sobre todo, saquen a la luz los presupuestos de sus teorías, propuestas y programas. Ante este retorno surgen tres interpretaciones relacionadas con la percepción del poder en sus diferentes dimensiones:

a. Histórico-política. Para quienes pensaban que los dinamismos de la historia son lineales y evolutivos, el retorno a la religión se plantea si no como una simple vuelta conservadora al pasado, al menos como una necesidad de no perder de vista lo que, en otro tiempo superado, pasó con la religión. El



retorno a la religión no sólo marca un freno en el progreso político sino la posibilidad de un regreso, la religión como amenaza conservadora para las sociedades liberales.

b. Socio-política. Fenómenos sociales y políticos como el incremento de las prácticas religiosas en

todo mundo, la pertinaz presencia de motivaciones religiosas en los cambios sociales, o incluso la incorporación de la variable religiosa en los choques, conflictos o alianzas de civilizaciones, han exigido que nos planteemos lo que algunos han llamado «poder» de la religión en la «esfera pública». Si no es un retroceso político o amenaza conservadora, al menos es un importante cuestionamiento de los procesos sociales de ilustración, modernización y secularización.

- c. *Psico-política*. El retorno es una liberación personal de pulsiones reprimidas, de dogmas sociales presididos por la corrección política y de principios abstractos desenraizados del mundo de la vida. El retorno es un ejercicio terapéutico de liberación, un ejercicio expresivo diferenciador, un ejercicio de identificación personal por el que se recibe un consuelo, una felicidad y una sanación existencial que no ha conseguido domesticar la razón instrumental. El retorno de la religión es una normalización de la investigación que evita las abstracciones de los expertos y hunde sus raíces en el mundo de la vida de las personas.

2. PRESENCIA COMO CUESTIONAMIENTO DE LA SECULARIZACIÓN

La presencia de la religión en la vida pública también se ha interpretado como un cuestionamiento de las tesis filosóficas, teológicas y políticas sobre la secularización. Según estas tesis, las sociedades modernas e ilustradas se caracterizan por romper los vínculos con lo trascendente, lo sagrado y el misterio; en terminología de Max Weber, serían sociedades «desencantadas». Los procesos de modernización se interpretaban como procesos de desencantamiento y racionalización del mundo; la instalación de los ciudadanos en las sociedades de un bienestar que es fruto de la ciencia y la técnica permite dar la espalda a la religión. Los ciudadanos racionales y modernos no necesitan acudir a las apariencias, los encantos y las seducciones de las religiones. La razón humana no necesita acudir a la trascendencia, permanece en la propia inmanencia, en el propio tiempo humano, en el propio «saeculum» o siglo, sin remitir la felicidad a otro tiempo trascendente.

Un dato sorprendente en las investigaciones sobre la secularización ha sido el hecho de que han sido los mismos expertos de la secularización quienes han reconocido su error. Con la llegada del siglo XXI y la globalización de los enfoques, el propio Peter L. Berger ha planteado en 1999 la de-secularización del mundo.

En el ámbito de la filosofía política han sido importantes las posiciones de Paul Ricœur, John Rawls, Jürgen Habermas y Charles Taylor, pensadores que se han planteado «la secularidad» como problema. Este cuestionamiento se ha realizado desde presupuestos epistemológicos diferentes y por ello ofrecen visiones enriquecedoras de los problemas que están en juego: modelos de racionalidad y confesiones religiosas, naturaleza y gracia, inmanencia y trascendencia, estado totalitario y estado democrático, sociedad cerrada y sociedad abierta, naturalismo científico y religión.

En el contexto europeo, el término secularidad es entendido como laicidad y éste, a su vez, es confundido con el de neutralidad. Esto lleva a una simplificación de los problemas y, por consiguiente, a una falta de precisión en los términos. Retengamos que la secularidad es una nota o propiedad y la secularización es un proceso. Con la misma raíz se ha construido una ideología llamada «secularismo» que puede utilizarse no sólo para describir el proceso sino para interpretarlo como una pérdida y un retroceso.

Interpretando con cierta libertad a Charles Taylor en su libro *A secular Age*, podemos distinguir tres formas de entender la secularización como proceso. No son las únicas pero su delimitación nos puede ayudar a clarificar los usos del término en diferentes contextos.

- Un proceso de *separación* del poder político del poder religioso, incluso una separación de ámbitos dentro de los espacios públicos. Una sociedad secular es aquella que separa y distingue política y religión, lo propio del César y lo propio de Dios. El orden civil recibe el nombre de «orden secular» porque se ha desprendido de sus atributos o rasgos religiosos, puede funcionar como si Dios no existiera (*etsi Deus non daretur*). Los procesos de modernización social y política europea han sido procesos de separación entre la Iglesia y el Estado, entre las confesiones religiosas y los sistemas políticos. Cuando esta separación no se produce estamos ante sistemas o regímenes políticos regulados de manera «confesional». Por ejemplo, el estado español anterior a la constitución del 78 era un estado «confesional», es decir, sin separación y con identificación del régimen-sistema con una determinada confesión religiosa.
- Un proceso de *reducción* de la presencia de las confesiones religiosas en los espacios públicos. Una sociedad secularizada es aquella donde las confesiones religiosas han reducido su presencia pública, lo que puede llevar a convertirlas en religiones invisi-

bles, en terminología de Thomas Luckmann. Esta reducción no ha supuesto una anulación de las creencias religiosas sino su privatización. La secularización ha generado una privatización de las prácticas religiosas y, por consiguiente, un refugio en ámbitos que algunos consideran arbitrarios, irracionales, emotivos, como carentes de valor para organizar la vida pública.

- c. Un proceso de *personalización* de las creencias religiosas. La participación en las prácticas de una confesión religiosa es el resultado de una opción personal, una opción libre que se ha presentado como alternativa entre otras muchas posibles. Secularización puede ser sinónimo de personalización y opción personal, una fe libre y auténtica, resultado de la autonomía personal. Entendida como oportunidad de personalización, la secularización es una oportunidad para la autenticidad de las prácticas religiosas que dejan de ser sólo hábitos o costumbres sociales y pasan a ser convicciones personales o creencias firmes con las que delimitar una figura propia en el conjunto de los imaginarios sociales.

3. LAICIDAD POSITIVA, ACONFESIONALIDAD Y SOCIEDAD POSTSECULAR

La constitución española de 1978 ofreció una respuesta inteligente y madura a los procesos de secularización acelerada de la sociedad española del fin de siglo. El artículo 16 recoge tres afirmaciones: ninguna confesión tiene carácter estatal, los poderes públicos tendrán en cuenta las creencias religiosas y estos mismos mantendrán relaciones de cooperación con la Iglesia católica (a la que se menciona explícitamente) y las demás confesiones religiosas. Con esta fórmula se abandona el estéril debate sobre el carácter «laico» del Estado español y se opta por una fórmula que hoy llamaríamos de *laicidad positiva*.

Como ha señalado Tomás Domingo en un trabajo que pronto verá la luz y que lleva por título *Laicidad positiva de confrontación: la propuesta hermenéutico-deliberativa de Paul Ricœur*, esta fórmula —que ya ha sido utilizada en repetidas ocasiones por Benedicto XVI y el propio Nicolás Sarkozy— tiene su origen en la conceptualización de la laicidad que hace Paul Ricœur. A diferencia de la laicidad que se remite a los poderes públicos, hay una laicidad propia de la escuela pública obligada a ser más rica y respetuosa del pluralismo social. La vida cultural de los pueblos que debe alimentar los debates educativos no puede proceder de la negación, de la abstención o de la privatización de

las confesiones religiosas. Mientras la laicidad negativa o de combate se empeña en anular las diferencias religiosas identificándose como neutralidad o imparcialidad de los poderes públicos (o escuela pública), una laicidad positiva o de confrontación está abierta al pluralismo social, religioso y cultural.

La fórmula constitucional de un Estado aconfesional se ajusta a una laicidad positiva porque los poderes públicos no se identifican con ninguna confesión religiosa y no se desentienden del papel que las confesiones desempeñan en la vida pública. La *neutralidad* de los poderes públicos puede entenderse como *imparcialidad* ante las confesiones religiosas y no como *neutralización* (anulación, supresión o privatización). Los defensores de una Europa laica, de una España laica, de un Estado laico, de una escuela laica y hasta de una sociedad laica no siempre están pensando en la imparcialidad de los poderes públicos sino en la neutralización socio-política, cívica y cultural de las confesiones religiosas en los espacios políticamente administrados. En estos casos, parece como si la función de los poderes públicos fuera la anulación, supresión o privatización (cuando no la estigmatización) del potencial semántico (interpretativo, cultural, civilizatorio, emancipador) de las religiones.

Esta tendencia a neutralizar las confesiones religiosas desde los poderes públicos no sólo promueve una secularización de todos los espacios públicos sino una sacralización o idolatrización de todos los ámbitos políticos o administrativos. Esta sacralización e idolatrización de lo político se presenta epistémicamente aséptica y científicamente avalada, como si las propuestas confesionales carecieran de valor cognitivo. Los defensores de esta sacralización no tienen más remedio que aceptar el valor cultural y psicológico de las confesiones religiosas, pero se resisten a que tengan un valor cognitivo para la vida pública. Esta sacralización de la política expresa una grave confusión epistemológica donde se confunden lo público con lo político y lo social con lo estatal. La moral pública acabaría identificándose con la moral refrendada políticamente por los partidos y las administraciones. Esta tendencia a neutralizar las confesiones no es patrimonio de una izquierda laicista y antimonárquica; también hay una derecha moderna, ilustrada y totalitaria incapaz de reconocer el potencial civilizatorio de las confesiones religiosas.

El analfabetismo religioso en los diferentes grupos políticos de nuestro país los ha hecho incapaces para el análisis, el discernimiento y, sobre todo, para la aplicación de la propia constitución de 1978. El debate sobre la Educación para la Ciudadanía, sobre la vitalidad de las religiones en la escuela pública, sobre la

presencia de los símbolos religiosos en la gestión de las actividades escolares y, sobre todo, la contribución de las diferentes confesiones religiosas al fortalecimiento de una moral pública viva, es uno de los grandes desafíos pendientes de nuestro país. Además del ámbito educativo, el analfabetismo se convierte en ceguera cuando analizamos los niveles argumentativos en el ámbito de la bioética (principio, final e instrumentalización de la vida personal), del derecho penal (reparación, perdón) o del conjunto de las políticas sociales (matrimonio, familia, gestión de afectos, dependencia).

Para evitar este analfabetismo, esta ceguera y esta simplificación es importante abrir los ojos ante la amplitud de los fenómenos sociales, la gravedad de los problemas y la profundidad con la que las confesiones religiosas responden a los desafíos. El fundamentalismo no es patrimonio de las confesiones religiosas porque todos conocemos partidos políticos cerrados, sindicatos dogmáticos, organizaciones impermeables a la crítica y personas intolerantes. En los espacios públicos de deliberación (opinión pública y publicada) se suele interpretar la presencia de la religión en la vida pública como un retorno del fundamentalismo, del dogmatismo o de la intolerancia, como si no hubiera políticos, periodistas y académicos fundamentalistas. En este sentido, las mentes más lúcidas de la filosofía social y política de nuestros días han reivindicado la necesidad de incluir la religión en la agenda pública. No sólo como variable sociológica sino como variable cognitiva para realimentar las fuentes pre-políticas de la ética democrática. En lugar de referirnos a sociedades seculares o secularizadas

debemos referirnos a sociedades postseculares. Nos encontramos ante un paradigma nuevo donde la religión ya no puede ser pensada en los mismos términos que los siglos anteriores.

En la sociedad postsecular no ha desaparecido el debate sobre la secularización, la imparcialidad de los poderes públicos en una democracia liberal o incluso el debate sobre las apasionantes relaciones entre la razón y la fe. Como hemos mostrado en trabajos recientes, se nos plantea un tiempo en el que debemos repensar la relación entre los mínimos de justicia que nos exige la democracia y los máximos de felicidad a los que nos invitan las confesiones religiosas. Ahora bien, se trata de repensar esta relación como un ejercicio de traducción permanente al que no sólo estamos obligados los creyentes sino al que están obligados todos los ciudadanos. La fragilidad o fortaleza epistémica no está en un lenguaje particular, es decir, no se trata de reconocer como canónica una razón secular fuerte a la que deben traducirse las emociones religiosas frágiles.

Si nos interesa una sociedad abierta, unas identidades culturales reconstruidas narrativamente y unas democracias blindadas contra el totalitarismo, entonces estamos obligados a realizar permanentes esfuerzos de traducción¹. Esfuerzos para reconstruir una racionalidad o cosmovisión personalizante que integre con discernimiento confesiones religiosas y razón(es) pública(s), esfuerzos para ubicarnos en un horizonte postsecular donde afrontar uno de los mayores mitos de las nuevas y viejas ilustraciones: el mito de la Gran Separación. 

1. Véase nuestro trabajo *Ciudadanía activa y religión. Las fuentes prepolíticas de la ética democrática*. Encuentro, Madrid, 2011, 2.^a ed.

LA LAICIDAD, EL LAICISMO, LO PÚBLICO Y LO COMÚN

TEÓFILO GONZÁLEZ VILA

Miembro del Instituto E. Mounier

Sobre *laicidad* y *laicismo*, en España, por lo que parece, hablamos más que pensamos. La imprecisión significativa que aqueja a esos términos y los ambiguos usos a que están expuestos reflejan la falta de claridad y distinción con que aparecen los mismos conceptos correspondientes, faltos de contornos nítidos y sólidos. Para ofrecer muestras de usos inseguros, ambiguos y aun disparatados de los indicados términos en el español actual, hablado y escrito, la única dificultad estaría en la selección de las más llamativas entre las innumerables que podrían registrarse¹. Cuando alguien proclama que el Estado español es, constitucionalmente, *laico*, o afirma (o grita o chilla) que debe serlo de modo efectivo ya, a veces hay alguien cerca que se considera mejor informado y se arriesga a precisar que no es laico sino *aconfesional*. Lo cierto es, sin embargo, que *laico* y *aconfesional* son términos ausentes de la Constitución española (1978). Ésta se limita a establecer: «*Ninguna confesión tendrá carácter estatal*» (CE art. 16.3, primer inciso), lo cual, ciertamente, permite afirmar, a la inversa, que el Estado no tendrá carácter confesional, esto es, que será *aconfesional*. Por otra parte, sin duda ha de considerarse *laico* un Estado cuyos poderes todos, según expresa declaración constitucional, emanan del pueblo (CE 1,2), sin que esto signifique que sea ateo o *laicista* (otro término que tampoco puede dejar de entrar aquí en juego). Y quien no tiene reparo en aceptar el carácter *aconfesional* del Estado, tampoco debiera tenerlo para aceptar la condi-

ción de *laico* o la *laicidad* de éste, en el sentido positivo que estos términos albergan². En todo caso, no es ésta una mera cuestión de palabras (*quæstio de verbis*), pues, con ellas y a pesar de ellas, hemos de hacernos con las realidades mismas a las que ahora tan imprecisamente nos remiten. Aquí lo intentamos.

LAICIDAD, AUTONOMÍA Y EL MONOPOLIO ESTATAL DE LO PÚBLICO COMÚN.

Dos son, podemos decir, las «ideas» con las que la laicidad aparece hoy vinculada de modo especial y fundamental: por un lado, la idea de la *autonomía* o *autosuficiencia* de toda realidad mundana y, en particular, del Estado frente a cualquier presunta realidad «externa»—transcendente; por otro lado, la idea de que *lo público común* (condición, soporte y garantía de la pacífica convivencia en una sociedad pluralista y, en particular, plurirreligiosa) se identifica necesaria y exclusivamente con *lo laico* establecido, *puesto*, representado y garantizado por la suprema instancia laica, el Estado.

LAICIDAD Y AUTONOMÍA FUNCIONAL PROPIA DEL ORDEN TEMPORAL

Ciertamente, la laicidad ha de concebirse, según una válida fórmula definitoria, como *la autonomía del orden*

1. Permitásenos alguna muestra de esa inseguridad y ambigüedad. El 22 de junio de 2005, poco después de su elección como papa, Benedicto XVI en visita al Presidente de la República Italiana pronuncia un discurso en el que se refiere en términos abiertamente positivos a la condición *laica* del Estado. Al día siguiente aquellas manifestaciones papales eran objeto de especial realce en los principales periódicos. Según anunciaba uno de ellos, español, con términos entrecomillados en su portada, el Papa aceptaba «un *sano laicismo* del Estado», a la vez que, en página interior del mismo número aseguraba, con términos asimismo entrecomillados, que el Papa acogía positivamente «una *sana laicidad* del Estado». «¿En qué quedamos? ¿laicidad o laicismo?» se preguntarían los lectores y pocos acudirían al texto original italiano para saber que el Papa hablaba de «laicidad». Tal vez informaciones tan poco cuidadas como ésta explican que algún amigo de indudable ilustración se me haya referido a la distinción de Benedicto XVI entre «laicismo razonable y laicidad agresiva» (j).
2. González Vila, T. «Laico y laicista, laicidad y laicismo: no sólo cuestión de palabras», en *Acontecimiento* n° 71, 2004/2, Año XX pp. 43-49).

temporal y, en particular de la esfera civil y política (o del Estado) respecto de la esfera religiosa y eclesiástica (o de la Iglesia) pero no del orden moral³. Aunque es del Estado de quien se predica especial y preferentemente la *laicidad*, la *autonomía* en que ésta consiste le corresponde como a una realidad del orden natural en el sentido en que ha de atribuirse en términos generales a todas las que integran el *orden temporal* (Concilio Vaticano II, *Gaudium et spes*, n.36). En referencia al entero orden temporal su autonomía se diría no tanto *laicidad* como *secularidad*. Esa autonomía propia de las realidades temporales, del Estado entre ellas, es la funcional u operativa que les corresponde en cuanto regidas y actuantes mediante leyes «grabadas» en sus respectivas naturalezas por el Creador y, en virtud de las cuales, la actividad de estas realidades puede ser explicada *desde dentro*, a partir de la naturaleza de cada una de ellas, sin necesidad de invocar fuerzas mágicas que se le superpongan y las muevan desde fuera, cual «*Deus ex machina*». En el mundo occidental pluralista democrático la indicada autonomía del orden temporal y en concreto la propia del Estado (bajo el nombre de *laicidad*) es hoy objeto de generalizado reconocimiento en el que no sólo coincide sino destaca la Iglesia misma. Pero llegar a entender y a afirmar esa concepción positiva de la autonomía del mundo y, en particular, de la laicidad del Estado ha supuesto un largo, duro y aun sangriento proceso histórico cuya memoria aun gravita y se trasparenta en el recelo que muchos todavía mantienen frente al mismo término de laicidad⁴. Por eso puede decirse que la laicidad o, en concreto, ese su reconocimiento constituye un valor «*adquirido*» y «*pertenece al patrimonio de civilización alcanzado*»⁵. Ahora bien, esa autonomía que corresponde al Estado en virtud de su laicidad respecto de lo específicamente religioso doctrinal, cultural, institucional, la autonomía que corresponde al César en «lo suyo», no puede entenderse referida también a la esfera moral. Es ésta una salvedad —volveremos sobre ella— que ha de quedar clara y subrayada desde el principio frente a la sofística pretensión de incluir la esfera moral en la esfera de lo religioso-eclesial para así afirmar luego la autonomía, independencia o desentendimiento del Estado también respecto de aquélla.

La laicidad lleva consigo la *mutua independencia* de la Iglesia y del Estado, la clara *diferenciación funcional* e

institucional entre lo específico estatal y lo específico religioso-eclesial y, si quiere así decirse, la *separación no hostil sino cooperativa* entre ambas instancias en cuanto llamadas, de acuerdo con sus respectivas naturalezas, a coordinarse operativamente con vistas a conseguir el mayor bien de quienes son a la vez ciudadanos y fieles religiosos y obligados, por lo mismo, en último término, a actuar conjuntamente al servicio del bien común.

ESTADO LAICO, RELIGIÓN LIBRE

Afirmar que al Estado le corresponde de suyo como nota propia, natural, la laicidad es afirmar que el Estado es de suyo *laico*. Y ciertamente lo es también en el sentido de *lego*, en cuanto el Estado, en efecto, carece de competencias, es incompetente, en asuntos específicamente religiosos, en cuanto tales. Esto, sin embargo, no impide que el Estado guarde con lo religioso fundamentales relaciones positivas, en atención a las cuales le incumben determinadas obligaciones y le corresponden determinadas atribuciones. Dicho en otros términos, la laicidad no exige ni permite que el Estado se desentienda por completo de lo religioso. A este respecto es preciso dejar sentadas algunas consideraciones básicas. En primer lugar, corresponde sin duda y ha de reconocerse al Estado competencia respecto de las manifestaciones o vertientes sociales de lo religioso no en cuanto religiosas sino en cuanto sociales, en atención al justo orden público y, en general, al bien común. En relación con la presencia de lo religioso en la sociedad, hemos de señalar también que el Estado, sin merma de su laicidad, puede, y en España concretamente, por mandato constitucional (CE 16.3), debe tener en cuenta las creencias religiosas presentes en la sociedad y mantener con las comunidades religiosas *las consiguientes* relaciones de cooperación, sin duda en aras del bien de las personas que son a la vez ciudadanos y creyentes y todo ello, ya se ha dicho, en aras del bien común.

Pero en el orden de las presentes consideraciones hemos de prestar especial atención a la decisiva relación que el Estado, precisamente en virtud de su laicidad, guarda con lo religioso en cuanto al Estado le incumbe (es decir, en cuanto tiene la competencia *para* y

3. *Nota doctrinal*, de 24 de noviembre de 2002, de la Congregación para la Doctrina de la Fe, *sobre algunas cuestiones relativas al compromiso y la conducta de los católicos en la vida política*, n. 6.

4. Conviene, por eso, dejar sentada una afirmación que, con ser obvia para los creyentes, se olvida: *lo de Dios y lo del César son dos modos distintos de ser todo de Dios* (González Vila, Teófilo, «Lo que es del César: Laicidad y laicismo», en Fundación Universitaria Española, *Cuadernos de Pensamiento* 20, Madrid, 2008, p.81). «Los mártires cristianos en el Imperio Romano lo son por afirmar la laicidad del César lo cual es a la vez, necesariamente, negarle la condición divina al César» («Los principios teóricos del laicismo», en Jiménez, Lydia (dir), *Laicidad y laicismo*, Fundación Universitaria Española, Madrid, 2010, nota 56, pp. 187s).

5. Cf. Supra nota 6.

la obligación **de** *garantizar las condiciones necesarias para el efectivo ejercicio de la libertad religiosa, por parte de todos los ciudadanos, en pie de igualdad*. De tal manera es esto así que hemos de ver *la laicidad del Estado como exigencia, condición de posibilidad y garantía de la libertad religiosa*, esto es, de su efectivo ejercicio por parte de todos en condiciones de igualdad. Son diversas las particulares opciones que los ciudadanos pueden adoptar ante lo religioso⁶. La libertad religiosa consiste justamente en la inmunidad de toda coacción para optar por cualquiera de esas posibles diversas particulares opciones ante lo religioso⁷. Y es preciso subrayar que *el Estado laico democrático en cuanto tal no es neutral respecto de la libertad religiosa misma*, sino que ha de tomar partido a su favor en cuanto ha de reconocerla, proclamarla, defenderla y crear las condiciones requeridas para su efectivo ejercicio, al igual que ha de hacer en relación con las demás libertades públicas (la de conciencia, la ideológica, la de expresión, la de enseñanza, la de manifestación, reunión, sindicación...). Ahora bien, justamente para garantizar a todos los ciudadanos la efectiva posibilidad de ejercer esa libertad en condiciones de *igualdad*, el Estado laico ha de ser neutral en el sentido de rigurosamente *imparcial* respecto de *las posibles diversas particulares opciones que los ciudadanos adopten en uso de su libertad religiosa*. A su vez, para guardar esa rigurosa *imparcialidad* respecto de todas las posibles particulares opciones, positiva o negativamente religiosas, de los ciudadanos, el Estado ha de *abstenerse de conferir carácter estatal y asumir como propia cualquiera de esas posibles particulares opciones religiosas o confesiones* ciudadanas, es decir, ha de mantener una clara *aconfesionalidad*. De acuerdo con la relación que, según lo expuesto, se da entre libertad religiosa y laicidad, no se trata sólo de que *porque hay laicidad* (esto es porque se dé el caso de que estemos en un Estado que se atiene a las exigencias de su laicidad) nos encontramos con que resulta también respetada la libertad religiosa *sino que habrá de haber laicidad porque ha de ser y para que sea reconocida y efectivamente respetada la libertad religiosa*

(pues la laicidad viene exigida por la misma libertad religiosa).

LAICISMO Y PRETENDIDA ABSOLUTA AUTOSUFICIENCIA EXISTENCIAL DE LO MUNDANO.

Ahora bien, en el proceso histórico que ha llevado a la afirmación de la autonomía funcional propia de toda criatura y ha supuesto así una *justa secularización*⁸ del orden temporal, se han desarrollado a la vez corrientes que llevan a la afirmación de una autosuficiencia plena, una absoluta independencia *existencial* del mundo respecto de cualquier realidad «externa»-transcendente. Esto supone ciertamente negar la condición creatural del mundo y profesar, siquiera implícitamente, el ateísmo o, en el caso menos radical, el agnosticismo. Ésta es la deriva del que podemos llamar *secularismo*⁹ frente a *secularización* y del que, en la particular vertiente sociopolítica a la que ahora atendemos preferentemente, llamaríamos *laicismo* frente a la *laicización-laicidad*. El laicismo, en efecto, considerado en su fundante fuente teórica, supone la afirmación de una plena autosuficiencia de la realidad mundana en general y, en particular, de la del Estado que aparece, dentro del orden temporal, como única instancia capaz (en el sentido entitativo y legal) de determinar lo que es justo o injusto, bueno o malo¹⁰. (Atendido el nivel metafísico al que pertenece, la afirmación de absoluta autosuficiencia existencial del mundo representaría un ultralaicismo). La *concepción laicista de la laicidad*, radicalmente opuesta a la positiva antes expuesta, es justamente la de quienes en ella ven la exigencia y expresión, en relación con el Estado, de esa plena autosuficiencia existencial del mundo. Al Estado le correspondería: por una parte, la autosuficiencia, implícita pero directamente atea, que esa concepción metafísica ultralaicista atribuye al entero mundo (y a cuantas realidades, entre ellas el Estado, lo integran) frente a cualquier presunto transcendente; por otra parte, además, dentro del orden mundano, la plena autosuficiencia frente a cualquier otra instancia,

6. Por «lo religioso» entendemos, expuesto en términos, a nuestro juicio, suficientes para las presentes consideraciones, todo lo que de una u otra manera (creencias/prácticas rituales de culto/normas de conducta) se relaciona con el orden de lo numinoso transcendente, fundamento último de la realidad, origen de todas las cosas, poder supremo sobrehumano, absoluto, fuente última de explicación de la realidad, a la vez que fundamento y exigencia de unas pautas individuales y colectivas de comportamiento, cualquiera sea la forma con que en cada caso se concibe y representa.
7. En esta materia es fundamental la obra de Del Pozo Abejón, Gerardo, *La Iglesia y la libertad religiosa*, BAC, Madrid, 2007.
8. Si entendemos por secularización precisamente la afirmación-recuperación de la autonomía natural de la realidad creada.
9. *Secularismo* es el término utilizado usualmente en inglés en los casos en que se suele decir *laicismo* en español.
10. «La Laicidad es garantía para desarrollar los derechos de ciudadanía ya que *el Estado Democrático y la Ley, así como la soberanía, no obedecen a ningún orden preestablecido de rango superior, pues la única voluntad y soberanía es la de la ciudadanía*» (Constitución, laicidad y Educación para la Ciudadanía, Manifiesto del PSOE con motivo del XXVIII aniversario de la Constitución, 5 de diciembre de 2006. *Cursivas nuestras*).

igualmente intramundana, en el orden de lo socio-político-moral. En virtud de esta autosuficiencia intramundana, el Estado resulta sustraído al influjo de cualquier corriente sociocultural moral que pudiera iluminar sus decisiones y constituye la única instancia autolegitimada para establecer, poner, de modo originario autárquico cualquier norma (según el supuesto del más absoluto *positivismo jurídico*)¹¹.

LAICISMO, OPCIÓN (NEGATIVAMENTE) RELIGIOSA, PARTICULAR Y ANTIDEMOCRÁTICA

Aunque persiste un uso, no ciertamente residual, del término laicismo en un sentido positivo¹², cada vez, sin embargo, parece más frecuente y extendido su uso en sentido negativo, como posición que se define, de uno u otro modo, no ya frente o contra el clericalismo o una indebida confesionalización, sino contra la religión misma o la presencia de lo religioso en determinados planos y espacios. Podemos hablar, en plural, de diversos *laicismos* o *diversas opciones laicistas* o *diversas variantes* o *modalidades de la opción laicista*. Pero en cualquiera de sus formas —es preciso advertirlo, en primer lugar— la laicista es una entre las diversas opciones *particulares* que pueden adoptarse *ante lo religioso*. Se trata, en efecto, de una opción *religiosa* y *particular*. Es una opción religiosa en cuanto se define frente a lo religioso, sin que deje de serlo (religiosa) por el hecho de serlo negativamente. Y es una opción —esto ha de subrayarse— *particular* y, como tal, no puede pretender identificarse con la posición *general* de imparcialidad que corresponde, en virtud de su laicidad, al Estado en relación con todas las opciones religiosas ciudadanas (incluida la laicista). En la esencia de la opción religiosa particular *laicista* (en sus diversas variantes) está la pretensión de que todas las demás opciones particulares *positivamente* religiosas sean, *de uno u otro modo, radical o atenuado*, expulsadas del ámbito de lo público, entendido éste en sus diversos espacios y momentos. La opción laicista pretende identificar su *negatividad por positiva exclusión* de todas las demás opciones religio-

samente positivas con la *negatividad por abstención* propia del Estado que no asume como propia ninguna de esas opciones, pero tampoco niega la legitimidad a ninguna, puesto que ha de abstenerse de hacer suya, oficial o estatal, cualquiera de ellas (incluida, por supuesto, la particular opción laicista). No es lo mismo *no-profesar-religión-alguna* (como ha de hacer el Estado) *que profesar-la-no-religión* o *el-no-a-toda-religión* (que es lo que el laicismo hace y quiere que el Estado haga). Un Estado que hiciera suya la opción particular laicista, la convertiría en confesión estatal y perdería así su aconfesionalidad, su imparcialidad, laicidad. Y resulta así que *el Estado laicista no sería un Estado laico...* El laicismo, en cualquiera de sus modalidades, aun la más abierta, niega, de uno u otro modo, la libertad religiosa¹³ y, en la misma medida, resulta antidemocrático. Cabría distinguir entre 1) la radical atea que quiere eliminar de la vida humana lo religioso totalmente, 2) la que pretende encerrarlo en lo privado y 3) la más abierta, que lo admite en el espacio público, pero no en el proceso de formación de lo público común normativo.

LO LAICO, LO COMÚN¹⁴

La tercera modalidad laicista inmediatamente antes registrada se define, como se ve, por relación al par conceptual *común/particular*. Lo común, aquello sobre lo que ha de asentarse la convivencia en una sociedad pluralista democrática, no puede, «por definición», venir determinado por ninguna de las plurales opciones particulares, entre las que están las religiosas, presentes en la sociedad, sino que es por definición lo laico. Lo común, en efecto, habrá de ser necesariamente lo laico, pues, como nos recuerdan los laicistas más evolucionados y demócratas, *laico* es, de acuerdo con su misma etimología, lo propio de todos los integrantes del *laos* (del griego *laos* = pueblo) y, por lo mismo, *lo común* a todos ellos. Eso laico por común y común por laico es, en cuanto tal, neutral respecto de cualesquiera diferencias que no pongan en cuestión precisamente lo común, es decir, el acervo de supuestos, ideas, princi-

11. Se dirá que, en todo caso, ese Estado incorpora en sí la voluntad del pueblo, de la sociedad misma, reflejada en la mayoría parlamentaria. Esto, sin embargo, no haría sino referir a la Mayoría y aun a la misma unánime Totalidad parlamentaria absoluta la cuestión de si no hay nada que se sustraiga al poder de ésta o, por el contrario, ese Poder (Estado-Parlamento) tiene su soporte efectivo en la aceptación de determinadas verdades y exigencias constitutivas preconstitucionales, pre-políticas, pre-jurídico-positivas (Teófilo González Vila, «Sobre lo laico y lo común», en *Diálogo Filosófico* 72 (2008) pp. 405-428).

12. En sentido positivo, el laicismo sería «el movimiento intelectual, político y ciudadano que ha defendido y defiende la libertad y autonomía de la conciencia, la neutralidad religiosa del Estado, la igualdad de todos como ciudadanos y en cuanto tales, la soberanía popular, el ideal democrático liberal y las políticas e instituciones precisas para hacer efectivos plenamente esos valores, principios y exigencias». Ése sería el sentido del que habría que considerar auténtico laicismo atendidos sus orígenes históricos (González Vila, Teófilo, «Sobre lo laico y lo común», en *Diálogo Filosófico* 72 (2008) pp. 405-428, p. 413).

13. Tal como la define y proclama la Declaración Universal de los Derechos Humanos, de la ONU (1948) en su artículo 18.

14. V. González Vila, Teófilo, «Sobre lo laico y lo común», en *Diálogo Filosófico* 72 (2008) pp. 405-428.

pios, valores, que, por racionales y en tanto que tales, universales, se imponen por sí mismos a todos y que, en todo caso, es lo efectivamente aceptable / aceptado por todos y por lo mismo susceptible de ser legítimamente impuesto a todos como exigencia normativa común a todos. Eso común es lo que el Estado, instancia laica por antonomasia, *de todos y para todos*, ha de proteger, defender y, en último término, establecer, «poner» e imponer coactivamente mediante la integración de sus fundamentales exigencias en el ordenamiento jurídico. Son esas fundamentales exigencias de lo común las que el laicismo, en último término, invocará para sostener sus específicas pretensiones, especialmente en el ámbito educativo y, de modo general, en el axiológico-moral y jurídico-positivo. Este *laicismo de lo común* respondería a una, llamémosla así, *teoría general de la laicidad positiva* que vendría a hacer coincidir las exigencias de ésta con las del *ideal democrático* que, a su vez, no serían sino las del *principio de laicidad* según se concibe en Francia como determinante constitutivo de la República¹⁵. No será, con todo, difícil advertir que *no es en lo común sino en lo no-religioso* donde el laicista pone, en último término, realmente la esencia de lo laico. Veamos. De acuerdo con su propio discurso etimológico, no podría negarse la posibilidad de un *laos*, de un pueblo, en el que sus integrantes todos profesaran libremente la misma opción religiosa y donde, por lo mismo, esa opción constituiría elemento cardinal de lo común. Estaríamos así en una sociedad homogénea, común, *laicamente religiosa*. Pero no parece que el laicista de lo común se detenga ni a considerar siquiera semejante «paradójica» hipótesis, con lo cual quedará en evidencia que lo laico no está, para él, en ser lo común sino en ser lo no-religioso¹⁶. A partir del hecho de las diferencias religiosas existentes en una sociedad y de la condición de particular que corresponde a cada una de ellas, el laicista concluirá, con grave incorrección lógica, que lo no-religioso, sólo por tal, es lo común y como tal susceptible de ser legítimamente impuesto a todos¹⁷. Olvida que las opciones no-religiosas no son

menos particulares que las religiosas. Y que si a unos les estuviera vedado hacer valer públicamente sus convicciones religiosas por particulares, ajenas a lo común, también habría de estarles vedado hacer valer las suyas a los que las tienen no-religiosas. Todos tenemos convicciones¹⁸ (pues no dejan de serlo las no-religiosas) y, sociológicamente, tan particulares unas como otras¹⁹. Por todo esto, si frente a la segunda de las opciones laicistas antes registradas era preciso afirmar que *lo público no se agota en lo estatal*, hemos de advertir ahora que *lo particular no se agota en lo religioso*.

ESTADO LAICO Y «PUESTA» DE LO COMÚN

Todavía no hace muchos años se daba por seguro el triunfo total del laicismo y por inevitable, como reverso de éste, la total desaparición pública de lo religioso. Contra aquellos pronósticos, hoy lo religioso recupera una presencia pública cada vez más segura, rica y pujante. Esto, sin embargo, no parece poner en cuestión la legitimidad del monopolio estatal de lo común, sino que vendría a robustecerlo, a hacerlo cada vez más claramente imprescindible. Si ninguna opción particular puede legítimamente imponerse al todo, parecería que, en efecto, sólo el Estado está en condiciones de sentar las bases comunes donde pueda asentarse la pacífica convivencia sociopolítica, sin atender a las aportaciones morales socioculturales provenientes de las diversas corrientes existentes en la sociedad. Absolutamente independiente y soberano, única fuente legítima de la moral común doblada en Derecho positivo será el Estado el que dicta lo justo y lo injusto, lo bueno y lo malo y aun lo verdadero y lo falso en todos los órdenes. Ese Estado no sería, con todo, según el laicista, un estado-dictador-totalitario en cuanto no hace sino atenerse a la voluntad del pueblo democráticamente expresada. Voluntad del pueblo, sin embargo, no lo olvidemos, es el nombre democrático de la voluntad de quien, individuo o

15. Cf. *Informe Stasi* (texto original accesible a partir de www.elysee.fr).

16. Se dirá que la hipótesis de una sociedad religiosamente homogénea (que puede a la vez ser democrática) se sitúa fuera del caso de la sociedad *pluralista* al que aquí se atiende. Así es, pero eso no obsta para que con ella se nos revele cómo para el laicista *lo laico* es antes *lo no-religioso* que *lo común*.

17. Cabe pensar que, de hecho, el laicista empieza por tener ya identificado *realmente lo laico* con *lo no-religioso* para en un segundo paso identificar luego *etimológicamente lo laico* con *lo común* y, para a partir de ahí, concluir, *incorrectamente*, que lo *no-religioso* es lo único *realmente común*. (Violar así una regla fundamental del razonamiento al emplear *término medio* (*laico*) en dos sentidos diferentes (real, por un lado, y nominal-etimológico).

18. «Todos tenemos convicciones», como insiste en recordarnos Ollero, Andrés, *Un estado laico. La libertad religiosa en perspectiva constitucional*, Ed. Aranzadi, 2009, pp.30 ss.; o: *Laicidad y laicismo*, UNAM, 2010, pp. 264s.

19. Se equivoca quien pretenda que la opción no-religiosa, aunque *sociológico-cuantitativamente* particular, sería en todo caso, por su contenido, *cualitativa, esencialmente común*, en cuanto desprovista de toda referencia particular y, por eso *abstracta*, desencarnada. Salvo que pretendamos identificar lo no-religioso con el vacío (algo que no cabe temer que el laicista pretenda), la ausencia de una determinación religiosa no significa ausencia de otras, de otra índole, que serán necesariamente particulares.

colectivo, actúa en cada momento como poder absoluto, esto es, suelto frente a cualquier presunta exigencia objetiva anterior y superior a tal omnimoda Voluntad.

Y al Estado —podrá precisar el laicista— habrá de reconocerse la condición de instancia única legitimada para poner lo común (aun si no se profesa una expresa metafísica estatolátrica), por la más cercana y práctica razón de que el Estado, en virtud de su laicidad, es justamente la única instancia desembarazada, «limpia» aun de la más imperceptible mota confesional. La laicidad resultaría así la condición y garantía de la existencia de un espacio común de encuentro entre los diferentes que integran una sociedad que por eso se dice pluralista. Sin embargo la laicidad así entendida no se constituye en fuente positiva de lo común sino que se queda en un simple estar vacía de particularidades. Y aquí es donde se produce el ¿sutil? *fraude objetivo* consistente en *hacer pasar por objetivamente común lo particular* caracterizado por no albergar nota religiosa alguna, por *simplemente vacío de religiosa particularidad alguna*. Pero es evidente que no puede aceptarse como común sin más lo particular no-religioso de quienes pueden desde el Poder imponerlo normativamente como común.

La cuestión está, una vez más, en si la mayoría o aun la unánime totalidad parlamentaria en cada momento puede decidir aun en asuntos «fundamentales» del derecho, en los que está en juego «la dignidad del hombre y de la humanidad» sin que haya de atender a un orden objetivo, natural racional, de exigencias morales individuales y colectivas, sin respeto a la «ecología» de la naturaleza humana a la que apelaba en septiembre de 2011 Benedicto XVI en su discurso ante el parlamento alemán²⁰ para plantear una cuestión que no podría aceptarse que no fuera en modo alguno al menos objeto de riguroso debate público.

PROCESO PÚBLICO DEMOCRÁTICO DE DEBATE RACIONAL EN BUSCA DIALOGAL DE LO COMÚN

La determinación positiva democrática de lo común ha de ser resultado de un *proceso público de debate racional* del que no puede quedar excluida en absoluto la voz de los creyentes aunque éstos y sus conciudadanos

hayan de emplear el lenguaje común de una argumentación racional como tal inteligible para todos. Y si esto exige que el creyente traduzca sus posiciones al lenguaje común racional, tampoco puede hacerse callar a quienes no estén en condiciones de efectuar esa traducción cuando ésta es posible y entre todos, creyentes e increyentes, puede llevarse a cabo mediante un proceso de intercambio de enseñanza-aprendizaje. Ni se puede negar la exigencia de común fundamentación natur-racional del *estado democrático de derecho* ni éste puede negar la libertad religiosa (con todas sus consecuencias) sin autonegarse. Así pues la determinación positiva de lo común no sólo no exige prescindir, sustraerse, a toda posible exigencia objetiva pre-, supra-estatal, sino que, por el contrario, ha de alimentarse y configurarse a partir de todas las previas fuentes de moralidad y sentido presentes en la sociedad, a través de ese debate público en el que todas las voces deben estar presentes y dejarse oír en términos de argumentación racional o a ésta traducibles en lenguaje comprensible para la generalidad de los ciudadanos²¹. Quiere esto decir que la determinación de lo común no podrá ser jamás, si ha de ser moral y democrática, imposición de lo particular del César (sea un individuo o un parlamento democrático) sino que ha de pasar por *la búsqueda comunitaria dialogal* que nos lleve a converger en la afirmación de unas exigencias comunes que no son válidas porque lleguemos todos a afirmarlas sino que hemos de afirmarlas porque son válidas en sí y como tales se nos presentan.

Por otra parte, esas diversas fuentes de moralidad, de sentido, de fundamentación legitimadora de la convivencia democrática traen sus aguas desde muy lejos y desde hace mucho, aguas recogidas por una secular sabiduría humana en todas las culturas, aguas que transparentan en la razón humana las exigencias de la propia naturaleza y saltan fecundas cordialmente propulsadas hacia una comunidad siempre en tensión, siempre naciente, siempre deseada, siempre buscada, nunca consumada en este eón. Porque este conflicto siempre lo tendremos con nosotros y cada generación habrá de vivir y amar con él (V. BXVI, *Spes Salvi*, nn. 24s.). 

20. http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2011/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20110922_reichstag-berlin_sp.html

21. A este respecto han de tenerse especialmente en cuenta las posiciones de Rawls y Habermas, así como las de otros autores a los que dedica su atención la excelente obra de Domingo Moratalla, Agustín, *Ciudadanía activa y religión. Fuentes pre-políticas de la ética democrática*, Ednes. Encuentro, Madrid, 2011. En ella puede el lector encontrar la bibliografía fundamental correspondiente. V. *etiam* Contreras, F.J y Poole, D., *Nueva izquierda y cristianismo*, Ednes. Encuentro, Madrid, 2011; Ollero, Andrés, oo.cc.

LA EDUCACIÓN MORAL DE LOS CIUDADANOS

FÉLIX GARCÍA MORIYÓN

Catedrático de Filosofía

Todas las sociedades, en todas las épocas de la historia, se han planteado de un modo u otro la educación de sus miembros y más en particular la educación moral de los mismos. Se trata, por tanto, de una invariante cultural, aunque la forma concreta de llevarla a la práctica cambia, como no podía ser menos, de una cultura a otra. Es la propia especificidad del ser humano la que exige ese proceso de educación que puede ser entendido también como proceso de socialización. Nacidos en el seno de sociedades complejas, el aprendizaje de la vida social requiere un largo proceso que exige también una larga infancia, hecho insólito en otras especies animales, incluidas las más próximas evolutivamente a nuestra especie. Por otra parte, en el proceso educativo ha estado siempre implicada la sociedad en su conjunto o, como se dice con frecuencia, a los niños los educa toda la tribu.

La educación en general incluye una ingente cantidad de información y de procedimientos gracias a los cuales los niños y adolescentes van a poder integrarse de manera responsable y creativa en la cultura a la que pertenecen. Van a familiarizarse con prácticas culturales específicas, que abarcan desde la comida hasta el vestido y abarcan igualmente prácticas religiosas, instituciones sociales y reglas de parentesco, entre otras muchas. El proceso educativo de los seres humanos adquiere una relevancia especial durante la infancia y primera adolescencia, etapa de gran plasticidad personal que completa el proceso de maduración general del ser humano. Estamos hablando, por tanto, de un período que dura más o menos desde el nacimiento hasta los 14 ó 16 años, aunque la época actual se caracteriza por haberlo prolongado hasta los 18 ó 20 años, e incluso mucho más para las personas que tienen que ocupar posiciones de alto nivel dentro de la sociedad. Rasgo propio también de nuestra especie es que en cierto sentido el proceso educativo no se cierra nunca y los seres humanos mantenemos la curiosidad a lo largo de toda la existencia, por lo que



casi todas las culturas asocian la sabiduría, etapa más elevada de desarrollo personal, a edades muy avanzadas, incluso a la vejez.

Por otra parte, la educación intenta mantener siempre un cierto equilibrio entre la integración, lo que exige que los niños interioricen un conjunto de prácticas que definen la identidad de la cultura propia, y la innovación, lo que hace necesario que los niños aprendan igualmente con flexibilidad y apertura mental para poder de ese modo adaptar lo aprendido en la infancia a las nuevas condiciones que se van a dar en su vida adulta. Las sociedades nunca son entes estables y cerrados sino más bien inestables o dinámicos y abiertos. Con excesiva frecuencia y de forma especial en la educación más general aplicada a la totalidad de la población, el esfuerzo integrador ha prevalecido sobre el esfuerzo innovador y por eso se insiste en exceso en la exigencia de adaptación obe-

diente como dimensión más valiosa del comportamiento de los educandos. Siguen siendo muchos los adultos que valoran como virtud de los niños la docilidad.

En el amplio campo de la educación, la educación moral ocupa un lugar central. Podemos entenderla en el sentido muy general de aprender las normas de comportamiento que rigen la vida en comunidad, y que están presididas por la búsqueda de la felicidad personal y comunitaria y por el cumplimiento de las normas que definen el bien y el mal. Según los estudios más recientes, los niños distinguen con claridad desde los dos o tres años entre las reglas morales y las reglas sociales, sabiendo que las segundas son convencionales y fácilmente modificables, mientras que las primeras tienen un nivel de exigencia que las convierte en más permanentes y casi inmodificables. Los actuales estudios de psicología de la evolución avalan la afirmación de que las normas morales fundamentales están arraigadas en nuestra naturaleza tras millones de años de evolución. Corresponde a cada sociedad específica realizar las adaptaciones pertinentes de esas normas fundamentales, creando códigos de valores que orientan el comportamiento de sus miembros. Fácilmente podemos entender que la vida social y la vida personal dependen directamente de las reglas morales existentes, pues sin ellas nuestro comportamiento estaría desorientado y posiblemente también des-moralizado.

Existe, por tanto, un ámbito de la moralidad y existe igualmente un proceso de educación moral. La discusión se centra por tanto en algunos aspectos específicos que tienen que ver sobre todo con *quién se hace cargo* en concreto de la educación moral y *cuáles son los contenidos básicos* de la misma. No voy a remontarme en estos momentos a los inicios de la humanidad; me voy a centrar en el período que en España comienza en 1812 con la elaboración de la Constitución de Cádiz, momento en el que se inicia la organización de la sociedad y la política española de acuerdo con los principios de las democracias parlamentarias representativas que se imponen más o menos en esas fechas en todos los países de nuestro entorno cultural. *Grosso modo*, podemos admitir que el proceso de organización democrática de la sociedad está cerrado en sus líneas generales y básicas en 1931, cuando se reconoce a las mujeres el derecho al voto. El debate acerca de los rasgos fundamentales de una democracia genuina sigue abierto todavía hoy, pero sin menoscabo de esos principios básicos que, por otra parte, costó conseguir.

Pues bien, ya en 1812 se plantea la discusión en torno a los dos problemas antes mencionados: quié-

nes tienen la responsabilidad en la educación moral y cuáles son las normas básicas morales que deben ser transmitidas. Estaba claro que los destinatarios eran todos los niños y niñas. Y se plantea sobre todo porque en esos momentos nace el proyecto de una educación formal universal, gratuita y obligatoria, dirigida por el Estado. Esto es, nace el sistema educativo tal y como hoy lo conocemos. Avanza sin duda lentamente y hay que esperar a 1970 para que se cumplan de hecho los tres requisitos. Hasta aquella época, la escolarización había sido mínima, afectando a una parte muy pequeña de la población. La educación moral, por tanto, se hacía de manera difusa, o informal si empleamos la terminología educativa reciente.

Hasta esa fecha, la educación moral la impartía casi en exclusiva la Iglesia Católica y se identificaba dicha educación con la educación religiosa que incluía la educación moral según los mandatos o consejos evangélicos. En principio, bastaba la catequesis parroquial, en especial la dedicada a preparar a los niños para la primera comunión, lo que incluía prepararles para recibir también el sacramento de la penitencia. Los diez mandamientos más los mandamientos de la Iglesia y las obras de misericordia constituían el núcleo de principios morales que debían interiorizar los niños. El Concilio de Trento había dado unidad y rigor a esta formación, en especial con la edición del Catecismo Romano en el que se basaban los catecismos que fueron elaborados justo después, los famosos de Astete (1599) y Ripalda (1618) utilizados en España sin interrupción hasta el siglo xx.

Junto a la labor educadora de la Iglesia estaba la que ejercían la familia y el entorno inmediato. Los contenidos no eran muy diferentes, pues el catolicismo era la religión oficial y era profesado por prácticamente la totalidad de la población. A los principios católicos se unían otros principios morales o pre-morales que configuraban la mentalidad social de la época, muy vinculada a valores como el honor y la obediencia completa a la voluntad del monarca.

La irrupción de la democracia exigía cambiar el modelo. Desde el principio, el nuevo Estado tuvo claro que la educación en general y también la educación moral en particular era asunto suyo y debía ejercer el control total de la misma. Todo el largo proceso de instauración de un sistema educativo, que se produce con gran lentitud en España, supone un progresivo incremento del poder del Estado sobre la educación, que se concreta en la elaboración de los planes de estudios y en la expedición de los títulos académicos, así como en la formación y acreditación del profesorado y en la imposición de un marco general de reglamentos disciplinarios internos para ser aplicados

en los centros educativos. Nada de eso existía con anterioridad y hubo que ir creándolo poco a poco, superando las resistencias que ofrecían algunas instituciones, en especial la Iglesia, y la propia población.

Es muy importante tener presente todas estas dimensiones. Con cierta frecuencia se suele reducir el problema de la educación moral a la presencia específica de una asignatura destinada a ese objetivo. La relevancia y el alcance de la reciente discusión en este país en torno a la asignatura Educación para la Ciudadanía y los Derechos Humanos son una prueba fehaciente de la importancia que las instituciones y los particulares conceden a esta asignatura. Sin embargo, el núcleo fuerte de la educación moral que imparte el sistema educativo está más bien en los aspectos sistémicos del mismo: planes de estudios, reglamentos de régimen interno y titulaciones. Si bien la Iglesia, y algo menos las familias, han mantenido un cierto protagonismo en la presencia de la asignatura y en el diseño de la misma, no ha ocurrido lo mismo con los otros aspectos que desde la segunda mitad del siglo XIX ya estaban prácticamente en poder del Estado, que los consideraba cuestiones centrales.

Efectivamente, el sistema educativo se propone, con su funcionamiento interno, imbuir en la mente de los niños y las niñas un determinado modelo de comportamiento, en el que la disciplina, la neta distinción entre tiempo de trabajo y tiempo de ocio, los horarios rígidos, la obediencia completa a los superiores..., y otros aspectos igualmente relevantes, han sido ejes moralizadores de niños y adolescentes. La implantación de la escuela graduada en los años veinte del pasado siglo es un paso decisivo en la configuración de un específico tipo de escuela muy en consonancia con la consolidación de una sociedad industrializada en la que se generaliza el trabajo asalariado en el sector industrial. Y los reglamentos de régimen interno, hasta llegar a la reciente legislación sobre la autoridad del profesorado, han tendido a reforzar totalmente la autoridad de los adultos, enseñando a los niños a obedecer a sus superiores sin apenas capacidad de réplica.

Este último aspecto parece completamente reñido con lo que debiera ser central en una sociedad democrática: la formación de personas con capacidad de un pensamiento autónomo y crítico, esto es, de ciudadanos ilustrados para evitar las derivas autoritarias contra las que se rebeló la burguesía y garantizar un sistema político democrático. Por eso mismo, durante todo este período ha existido una valiosa corriente pedagógica que ha procurado insistir en la formación del espíritu crítico de los niños, articulando modelos organizativos en los centros educativos y en

las aulas compatibles con ese objetivo formativo. En general, esa corriente ha sido minoritaria, por más que a partir de los años sesenta del siglo pasado, y de manera expresa en numerosos trabajos de instituciones internacionales preocupadas por la educación para la democracia, se insistía constantemente en ese enfoque. Incluso la sentencia del Tribunal Supremo de España del año 2010 para resolver el tema de la objeción de conciencia de algunas familias a la asignatura de Educación para la Ciudadanía va en esa línea, como también van las orientaciones genéricas de todas las leyes educativas desde 1980 en adelante.

Hay todavía algo más importante en la educación moral que proporciona el sistema educativo. Los sistemas democráticos proclaman la igualdad de todos los ciudadanos y al mismo tiempo reivindican un modelo de organización social basado en la libertad, la igualdad y la fraternidad. En ese contexto, un principio básico de la legitimidad moral del sistema lo constituye la presencia del principio de igualdad de oportunidades aplicado en el sistema educativo. Cualquier niño, independientemente de su origen social, debe poder acceder a los puestos más elevados de la sociedad basado en su propio mérito. El sistema educativo es el encargado de garantizar que ese principio se aplica y acreditar posteriormente que una persona está capacitada para ejercer puestos relevantes en la sociedad basada en sus logros académicos. Es el llamado principio meritocrático que garantiza y legitima la movilidad social. Ciertamente es que son muy fuertes y fundadas las críticas que señalan el incumplimiento sistemático de este principio, alegando que de hecho el sistema legitima las desigualdades de partida, pero esta discusión no menoscaba la importancia para la educación moral de la igualdad de oportunidades.

Como he dicho, el Estado democrático desde muy temprano tuvo claro que debía controlar esa función moralizadora (o en sentido amplio, socializadora o de control social) del sistema educativo. Y sin duda ha logrado imponer esos objetivos. Eso no quita para que se sigan manteniendo la polémica y el conflicto en torno a la educación moral. Frente a esta pretensión estatal se levantan, en primer lugar, determinadas instituciones que exigen igualmente su participación activa. La más importante, por su influencia social, es la Iglesia Católica. Su gran logro en estos momentos ha sido consolidar la implantación de la enseñanza concertada, gracias a la cual puede mantener su tarea educadora entre la población en general y no sólo entre las clases sociales adineradas. Además, los colegios católicos han conseguido que la Administración acepte el ideario de centro que legitima que los cen-

tros educativos mantengan unos reglamentos de funcionamiento muy coherentes con el ideario moral que pretenden transmitir. Por último, todavía mantiene la presencia de la asignatura de religión confesional, si bien esta asignatura desde el punto de vista de la educación moral desempeña un papel bien secundario.

Un segundo foco de conflictos lo constituyen las familias. El conflicto se planteó de ese modo desde el principio con la resistencia pasiva en muchas zonas de la población a la escolarización de los niños, provocada por causas complejas. A comienzos del siglo xx, la Iglesia apoyó las reivindicaciones familiares convencida de que las familias apoyarían su protagonismo educativo, y en gran parte así fue y ha vuelto a ser en recientes polémicas. Hoy día se manifiesta, todavía de manera muy incipiente pero con un lento crecimiento, en el rechazo explícito a la escolarización apoyado en motivos ideológicos. Crece el número de familias que no desean que sus hijos sean adoctrinados en la educación obligatoria. Es lo que se llama movimiento en favor de la desescolarización, que ya es legalmente reconocido en diversos países de Europa.

Un tercer foco de conflictos, aunque en estos momentos tiene bien poca relevancia, en gran parte por

estar ya bastante garantizada, es la libertad de cátedra del profesorado. La batalla fue muy dura en otros momentos de la historia de España, pero aquí y ahora podemos considerar que nada se opone a que el profesorado tenga libertad de cátedra y pueda orientar la enseñanza que importe como considere oportuno. El marco legal es ya lo suficientemente restrictivo como para no temer que esa libertad pueda traducirse en prácticas docentes que atenten contra los principios constitucionales.

En todo caso, creo que parte de estas polémicas se resolverían si se tomaran en serio dos principios de la educación moral que son sobradamente conocidos, pero muy escasamente aplicados. El primero de ellos es conceder al niño y al adolescente el protagonismo de su propio proceso de aprendizaje, destacando que el papel de los adultos consiste en proporcionarles el contexto y los instrumentos necesarios para su crecimiento moral. El segundo es considerar que una genuina educación moral nunca debe adoctrinar ni impartir moralinas, sino proporcionar a los niños y adolescentes los conocimientos y las competencias que les van a permitir crecer como personas morales adultas, libres y responsables. 

DEMOCRACIA Y OBJECCIÓN DE CONCIENCIA

JOSÉ RAMÓN RECUERO

Abogado del Estado en el Tribunal Supremo

Es posible que la ley positiva y la conciencia individual entren en *conflicto*. Chocan así dos principios: el *principio de legalidad o imperio de la ley* consagrado en el artículo noveno de nuestra Constitución, que nos obliga a cumplir forzosamente las leyes positivas; y el *principio de libertad individual*, valor superior del ordenamiento según el primer artículo de la misma, la cual además ordena que los poderes lo hagan real y efectivo (artículo 9) y consagra la libertad de conciencia en sus artículos 15 y 16. Esta conclusión *también* es válida en *democracia*, ya que bien y mal naturales no dependen del capricho de la mayoría, de la misma forma que no proceden de ella la verdad y la falsedad. Es un hecho que hay *normas aprobadas por Parlamentos democráticos* que bordean peligrosamente la *línea* que separa el bien y el mal naturales, y en algunos casos concretos la traspasan, instaurando el mal mediante sus leyes positivas. Así, con relación al elemental derecho a la vida no es necesario remontarse a la Ley de uno de septiembre de 1939 que en Alemania «legalizó» un programa eutánico para eliminar a enfermos e incapaces. Recientemente el democrático *Parlamento holandés* ha aprobado la *Ley de Terminación de la Vida a petición propia y del auxilio al suicidio, y modificación del Código Penal y de la Ley reguladora de los Funerales*, de 10 de abril de 2001, que faculta al médico para matar al paciente en determinados casos. Y, ¿qué decir del aborto? La española *Ley Orgánica 2/2010, de 3 de marzo, de salud sexual y reproductiva y de la interrupción voluntaria del embarazo* tiene como finalidad garantizar que se pueda matar al niño impunemente, a pesar de que por naturaleza todo concebido tiene derecho a vivir. En occidente los Parlamentos democráticos amparan el exterminio de niños en el seno materno, privando de la vida a seres humanos inocentes carentes de toda capacidad de autodefensa.

¿Qué hacer? Está claro que con carácter general hay obligación de cumplir la ley, pues caso contrario no habría convivencia civilizada posible. Pero esto en

absoluto impide que deba reconocerse *un ámbito pre-político garantizado de libertad de conciencia, que debe ser protegido por el ordenamiento jurídico*, sobre todo en lo que se refiere a derechos fundamentales como el de la vida. Ya que todo hombre que es tal tiene una cierta capacidad natural para juzgar acerca de la moralidad de sus acciones, eso que los autores de la antigüedad llamaban *sindéresis* y que en castellano puro se denomina *discreción*. Todos tenemos un tribunal interno que como nuestra sombra nunca nos abandona y dictamina sobre lo que está bien o mal, es decir, todos tenemos una *conciencia moral*. Este hecho, que todos tenemos *nuestra* conciencia, lo reconoce la propia Constitución, que en su artículo 20 se refiere a la «cláusula de conciencia», y en el 30 prevé la «objección de conciencia» para el servicio militar; y también otras leyes, como la Ley 22/1998, de 6 de julio, la cual habla de «motivos de conciencia», o la reciente Ley Orgánica sobre el aborto 2/2010, de 3 de marzo, cuando en su artículo 19 regula «la objeción de conciencia».

Según el Diccionario de la Real Academia la conciencia es «un conocimiento *interior* del bien que debemos hacer y del mal que debemos evitar», y una persona juiciosa puede pensar que algo que *exteriormente* le ordena una ley positiva no es un bien sino un mal que debe evitar. Puede con razones de peso juzgar que no debe matar al feto ni al moribundo, aunque la ley se lo imponga. Es decir, *su conciencia objeta esa ley*, esa persona cree que una ley como la del aborto *no le obliga en conciencia*, no tiene para ella efecto directivo hacia bien alguno, al contrario, lo tiene hacia el mal. Y eso aunque se le imponga externamente por el principio de legalidad. Problema que se agudiza cuando tal persona tiene, como digo, el deber de hacer actos de aplicación de esa ley, como sucede por ejemplo cuando se impone a un médico practicar un aborto alevoso o matar a un paciente enfermo, o a un neonato tarado, o incluso llevar a cabo la destrucción de un niño-probeta, todo ello a pesar

de que para la conciencia de ese médico matar a un miembro de la especie humana es malo.

Sobre la base de que, tal como afirmó Blackstone en *Commentaries on the Laws of England* (Introducción, II), hay «Leyes fundadas en la Justicia que existen en la naturaleza de las cosas anteriormente a cualquier precepto positivo, las Leyes eternas del bien y del mal», el Poder debe respetar las conciencias. Como bien dice el voto particular del Magistrado don Manuel Campos en la Sentencia dictada por el Tribunal Supremo el día 11 de febrero de 2009, en la casación 905 de 2008, existe un ámbito garantizado de libertad de conciencia protegido por un ordenamiento jurídico que se precie de serlo. Tal objeción debe ser examinada desde el prisma del Derecho frente a aquella ley positiva que el objetante considera injusta en su contenido, no excluyendo el silencio del legislador tal derecho subjetivo, pues la propia Ley Orgánica del Poder Judicial, añadido yo, establece en su artículo 5 que los Tribunales aplicarán las leyes según los «principios constitucionales». La fortaleza del Estado de Derecho no se resentirá si el Tribunal Constitucional resuelve sobre una objeción de conciencia contra una ley, y el Tribunal Supremo lo hace en relación a disposiciones inferiores. Por tanto, *el silencio del legislador no excluye este derecho a la objeción de conciencia*, que es autónomo. El citado Tribunal Constitucional afirma con toda claridad, precisamente en su Sentencia de 1985 relativa al aborto (STC 53/1985, de 11 de abril, Fundamento 14) que cabe la objeción de conciencia aunque la ley no la recoja expresamente. El Tribunal Supremo por su parte en cuatro sentencias dictadas el año 2009 (Sentencias de 11 de febrero de 2009, casaciones 948/08, 949/08, 905/08 y 1013/08) ha entendido que en determinados casos «surge *tácitamente* un *derecho* a quedar eximido del cumplimiento de algún deber jurídico válido».

En una comunidad civilizada ninguna persona tendría que obrar violentando sus más íntimas convicciones. La conciencia es algo sagrado, incluso frente al poder. La negativa del Canciller de Inglaterra Tomás Moro a acatar a Enrique VIII firmando el Acta de Supremacía se basó en una profunda y meditada objeción de conciencia, por eso antes de morir le dijo lo siguiente: «En mi conciencia éste es uno de los puntos en que no me veo constreñido a obedecer a mi príncipe... Tenéis que comprender que en todos los asuntos que tocan a la conciencia, todo súbdito bueno y fiel está obligado a estimar más su conciencia y su alma que cualquier otra cosa en el mundo». Está claro que hay *una línea* que no se puede traspasar sin violentar la conciencia, y que si desgraciadamente al-

guien se encuentra entre el duro dilema de tener que elegir entre obedecer a la Voluntad General o a la Justicia Natural debe seguir ésta para seguir siendo un auténtico hombre. Es lo que hizo Tomás Moro, lo dijo cuando subió al cadalso. Ascendió serenamente recitando el salmo *miserere*, y ya arriba pronunció una breve alocución en la que terminó diciendo que moría como leal servidor del Rey, pero antes de Dios. Después tranquilizó al verdugo y colocó su cabeza sobre el tajo. Muchos otros han sufrido en sus carnes los efectos de leyes injustas, y algunos han reaccionado sólo después de comprobar sus consecuencias. Es lo que hizo Radbruch, militante socialista y Ministro de Justicia en la República de Weimar, el cual, después de comprobar personalmente los efectos de las leyes dictadas por Hitler, renegó del positivismo jurídico y tuvo una clamorosa conversión al iusnaturalismo, lo que le hizo exclamar que *la «arbitrariedad legal» debe ceder ante la Justicia (Arbitrariedad legal y Derecho supralegal, 3)*.

De manera que las leyes humanas carecen de jurisdicción sobre la Justicia original, lo que supone que, tal como recordó el buen Plutarco (*Ad principem ineruditum*, 3, 780 C) quien gobierna y dicta leyes debe a su vez ser gobernado por «la Ley que reina sobre todos, mortales e inmortales, como dijo Píndaro, que no está escrita exteriormente en libros ni en tablas, sino que es una palabra con vida propia en su interior, que siempre vive con él, lo vigila, y jamás deja a su alma desprovista de gobierno». Ese es el verdadero fundamento de la auténtica objeción de conciencia.

No querer participar en *un homicidio* es una causa suficiente y razonable para que de forma natural se admita y aplique el derecho a la objeción de conciencia. Esta fue sin duda una causa determinante para que la Constitución estableciera ese derecho respecto a las obligaciones militares. Y esa es la razón fundamental por la que a mi modo de ver debe admitirse con amplitud la objeción contra el crimen de un aborto provocado, contra un aborto eugenésico basado en un diagnóstico preimplantatorio, contra un aborto de un niño-probeta, contra la eutanasia neonatal y también, por supuesto, contra la eutanasia sobre cualquier persona viva. En todos estos casos hay un homicidio, se mata a un hombre, lo que supone que *aunque la ley no establezca nada al respecto hay un derecho a la objeción de conciencia*. De alguna manera lo indicó así el Tribunal Constitucional en el año 2.000, al admitir la objeción cuando está implicado el derecho a la vida. Respecto de un profesional sanitario que objetó la práctica de un aborto, el Tribunal dijo concretamente lo siguiente (Auto del TC 135/2000,

de 8 de junio): «La conducta terapéutica o médica a la cual se negó la demandante se refiere a un derecho fundamental de terceras personas, el derecho a la vida del artículo 15 de la CE, que sí está implicado en la objeción de conciencia al aborto». Y con claridad llega a aquella conclusión el Consejo de Europa en una reciente Resolución de su Asamblea Parlamentaria que afirma, defiende y promueve el derecho de médicos y personal sanitario a la objeción de conciencia cuando está en juego la vida de una persona, nacida o por nacer. Dicha Resolución es de 7 de octubre de 2010, y entre otras cosas afirma que «ningún hospital, institución o persona puede ser sometido a presiones, considerado responsable o sufrir discriminación alguna por rechazo a realizar, acoger o asistir a un aborto o un acto de eutanasia». Después el texto aprobado por el Consejo de Europa invita a los Estados miembros a elaborar reglamentaciones amplias y precisas, para introducir la objeción de conciencia en el campo de los servicios médicos. Admitiéndola incluso colectivamente respecto a instituciones, hospitales y clínicas.

La Ley española sobre el aborto de 2010 ha regulado la objeción con carácter restrictivo y subordinado al derecho de la mujer a abortar. El Anteproyecto de Ley del aborto de 2009 no regulaba la objeción de conciencia, lo que llevó al Consejo de Estado a solicitar que en la ley se delimitara el alcance, contenido y condiciones del ejercicio de tal derecho. El legislador aceptó el consejo e introdujo la objeción de conciencia en la *Ley sobre el aborto de 2010*. Pero casi hubiera sido mejor que no lo hubiese hecho, ya que la introdujo de una forma limitada, restringida, condicionada incluso al supuesto derecho de la mujer a abortar. La finalidad de esa ley es garantizar que se pueda matar al niño impunemente, tal como con detenimiento razono en mi libro titulado *En defensa de la vida humana*, y se pretende que ese derecho a matar no se vea perjudicado por quien objeta el derecho a vivir. Lo primero que llama la atención es que la *Ley Orgánica 2/2010, de 3 de marzo, de salud sexual y reproductiva y de la interrupción voluntaria del embarazo* regula la objeción de conciencia en el artículo 19, cuyo título introductorio es el siguiente: «Medidas para garantizar la prestación por los servicios de salud». ¿Es la objeción una medida que garantiza el aborto? Si el tema no fuera tan grave habría que discernir si esto es digno de risa o risible. Después, sobre la base de que lo único garantizado es abortar, el artículo 19.2 de la Ley Orgánica 2/2010 dispone lo siguiente: «Los profesionales sanitarios *directamente* implicados en la interrupción voluntaria del embarazo tendrán el derecho de ejercer la objeción de concien-

cia *sin que el acceso y la calidad asistencial de la prestación puedan resultar menoscabadas* por el ejercicio de la objeción de conciencia. El rechazo o la negativa a realizar la intervención de interrupción del embarazo por razones de conciencia es una decisión siempre *individual* del personal sanitario directamente implicado en la realización de la interrupción voluntaria del embarazo, que debe manifestarse *anticipadamente y por escrito*. En todo caso los profesionales sanitarios dispensarán tratamiento y atención médica adecuados a las mujeres que lo precisen antes y después de haberse sometido a una intervención de interrupción del embarazo».

Se condiciona el derecho a objetar a que *se garantice el acceso y la calidad del aborto*; es decir, a que la mujer pueda abortar y se mate bien al niño. O, dicho de otra forma, *se antepone el derecho a matar frente al derecho a defender la vida*. Esto no respeta ni el espíritu ni la letra del artículo 16 de la Constitución, según es interpretado por el Tribunal Constitucional. El derecho a defender la vida no es un derecho subordinado a un supuesto derecho a eliminarla.

Veamos ahora a quien se atribuye el derecho a objetar. La Ley lo otorga a los sanitarios *directamente* implicados en el aborto, lo que parece aludir a quienes matan al feto o embrión. Pero, ¿y aquellos que tienen que dictaminar previamente o hacer diagnóstico prenatal?, ¿y los que colaboran con los que directamente llevan a cabo el aborto?, ¿y los que deben destruir el cadáver? No comprendo por qué la implicación tiene que ser directa, defender la vida supone no colaborar siquiera con quienes la atacan. En Indiana, Estados Unidos, los tribunales han admitido el derecho a objetar a una enfermera que simplemente se negó a preparar el instrumental con el que se iba a practicar un aborto (*Sentencia de la Corte de Indiana en el caso Tramm contra Porter Memorial Hospital*, 128 FDR 666, 1989), lo cual, teniendo en cuenta las técnicas que se emplean y los fines que se persiguen, parece muy lógico. Lo razonable es extender el radio de acción de la objeción de conciencia a todos los que intervienen de uno u otro modo en el aborto: médicos de atención primaria que están obligados a informar a la mujer, los que hacen un diagnóstico prenatal con el fin de poder abortar, los enfermeros que preparan el material, etcétera. Además la ley española exige que se objete *individualmente*. ¿Por qué? Como hemos visto el Consejo de Europa alude a «hospital, institución o persona», y admite que la objeción sea colectiva. ¿Qué es más importante, que la mujer tenga que acudir a otro hospital o la defensa de la vida humana hecha por toda una institución? Y como colofón la Ley del aborto de 2010 dice que la

objeción de conciencia debe manifestarse *anticipadamente y por escrito*. Una ley que protege hasta extremos llamativos la intimidad y la confidencialidad de las mujeres que abortan (así en su artículo 20); una ley que asigna a esas «pacientes» un *código* para utilizarlo durante todo el proceso (artículo 21), y así nadie tenga acceso siquiera a su nombre; una ley que ordena cancelar todos sus datos pasados cinco años; una ley así, digo, exige al médico que quiere defender la vida que se retrate anticipadamente de forma pública y por escrito. A la mujer que quiere abortar libremente durante las primeras catorce semanas puede dársele determinada información previa verbalmente, por teléfono o mediante un correo electrónico. ¿Por qué el médico que no quiere matar al embrión tiene que comunicarlo por escrito? ¿Por qué se protege la intimidad de quien quiere acabar con una vida y no la de quien quiere defenderla? ¿Por qué no señalar públicamente a los sanitarios que sí practican abortos?

La obligación que se impone a los objetores de hacer una declaración escrita lleva a establecer *formularios* que el profesional debe cumplimentar, para a su vez inscribir su declaración en *registros de objetores de conciencia*, que también se crean. Así acaba de hacerlo, por ejemplo, la *Ley Foral Navarra 16/2010, de 8 de noviembre, por la que se crea el registro de profesionales en relación con la interrupción voluntaria del embarazo*. El Presidente de la Federación Internacional de Asociaciones Médicas Católicas, don José María Simón, cree que en lugar de crear un registro de médicos objetores de conciencia la Organización Médica Colegial debería hacerlo de médicos dispuestos a practicar abortos, «aborteros», les llama. A su juicio sería mucho más fácil registrar a los partidarios de realizar un aborto, ya que, dice, «son muchos menos» (Intervención en mesa redonda sobre *Ley injusta y objeción de conciencia*, CEU, 20 de noviembre de 2009). Por naturaleza el derecho a objetar defendiendo la vida del niño no puede subordinarse a la voluntad de matarlo. No cabe limitar artificiosamente el derecho a la objeción de conciencia porque es un derecho pre-político que se deriva de la libertad de conciencia, reconocida incluso por el artículo 16.1 de la Constitución, el Tribunal Constitucional así lo ha dicho precisamente al hablar de la objeción al aborto.

Es preciso concluir, con Kant, que no cabe un derecho positivo que no esté fundado en Derecho natural: La Ley natural es el fundamento de toda legislación positiva porque una doctrina jurídica meramente positiva es pura forma, un continente sin contenido. Es, escribe Kant, como una cabeza que podrá ser muy hermosa, pero que lamentablemente no tiene cerebro, como era la cabeza de madera de la fábula

de Fedro (*La Metafísica de las costumbres*, Introducción a la *Doctrina del Derecho*, B, titulado: *¿qué es el Derecho?*, Ak 230). Kant emplea duras palabras contra esos juristas artesanos que sólo saben de prácticas, *leguleyos* les llama, para los que cualquier constitución es buena y cualquier mecanismo de leyes es justo, aunque repugne a la razón (*La paz perpetua*, apéndice). Y demuestra que un ordenamiento compuesto de sólo leyes positivas nunca es posible, pues siempre se está admitiendo, al menos, una previa Ley natural: la que fundamenta la autoridad del legislador (*La Metafísica de las costumbres*, Introducción, IV, Ak 224).

En este caso, cuando se admite que *el poder se encuentra limitado por Leyes naturales*, se asume que *la sociedad no es dios*. Y que por tanto *el legislador humano no es absoluto*, aunque sea elegido democráticamente, ya que hay unas instancias superiores a él que son tales Leyes naturales. No puede imponerse a una conciencia recta y bien formada. Entonces esa sociedad se convierte en una sociedad de hombres libres, en la que unos no imponen a otros su particular idea del bien. Un legislador democrático que está limitado por las Leyes naturales sí posibilita la *esperanza en una convivencia libre, pacífica y sin tiranía*; es decir, *justa*. ¿Qué esperar sin Leyes de justicia natural dadas por Dios, como las que ordenan respetar toda vida y no dañar a nadie? La *anomía* o ausencia de Ley moral lleva a lo que Kant llamó situación pública de *amoralidad*, al despotismo y ataques a la vida humana, como los que se producen mediante ciertas regulaciones del aborto y de la eutanasia. Ya lo dijo Solón. Cuando actuó en un tribunal de Atenas, similar al actual Tribunal Constitucional, contra un individuo que había propuesto una ley contraria a toda lógica y razón, Solón replicó que falsificar una ley es peor aún que falsificar moneda, pues con malas leyes no hay esperanza de convivencia civilizada (Demóstenes, *Contra Timócrates*, 212).

Existe, por tanto, esa regla natural que rige las conciencias. Ella es la que posibilita que el legislador democrático imponga *legítimamente* normas, usando el arte de lo bueno que es el Derecho; ella es la que hace posible un mundo con esperanza, con esperanza de una justicia divina que corrija los errores de la justicia humana. Tal estrella polar del poder convierte la coacción y la fuerza en auténtico *Ius* o Derecho. Es decir, hace que un Estado no sea el *Estado delincuente* del que habla Giorgio Del Vecchio en su libro *Lo Stato delinquente* (de 1962), sino un auténtico *Estado de Derecho* en el que lo justo no lo determina la utilidad de la mayoría, sino la Ley moral. ☒

UTILIDAD E INUTILIDAD DE LA RELIGIÓN

LUIS FERREIRO
Director de Acontecimiento

La película *Carros de fuego* narra la hazaña de Eric Liddell, el atleta escocés que ganó la carrera de 400 metros lisos en la Olimpiada de París de 1924, estableciendo un record mundial a pesar de ser la primera vez que corría en esa prueba, en lugar de otra programada en domingo, día en que, a causa de sus creencias religiosas, se negó a competir. Esta negativa puede ser anecdótica, pero lo esencial de esas fuertes convicciones religiosas de Liddell era su vivencia de la actividad atlética como un acto religioso, como una liturgia del cuerpo que da gloria a Dios.

En 1995, en los Campeonatos del Mundo de Goteburgo, otro atleta británico recordaba aquella historia. Jonathan Edwards batió por dos veces la plusmarca mundial de triple salto, siendo el primer atleta que conseguía pasar de 18 metros. Hoy, 17 años después esa marca de 18,29 metros sigue imbatida. Los saltadores suelen ser más altos, generalmente negros, de musculatura más potente, además suelen ser arrogantes y tener una mentalidad moldeada por un deporte que se ha vuelto actividad crematística y pagana. Sin embargo, la figura de Edwards no correspondía a este estereotipo ni en su físico ni en su conducta. La prensa reconocía su carácter humilde, el cariño y respeto que le tenían sus adversarios, la admiración del público, la compañía de su esposa en el estadio... Que no respondía al arquetipo de los atletas al uso acababa de confirmarse cuando declaraba que era su fe la que motivaba su esfuerzo. Edwards era cristiano anglicano y vivía su vida a la luz de su fe.

Ante estos casos de éxito, cabe preguntarse si un rendimiento así debe, de verdad, algo a la fe, si la religión es un factor que fecunda el éxito, deportivo, en estos casos, pero ¿por qué no éxitos de desarrollo social o económico? ¿Sería la práctica religiosa sincera un recurso insospechado capaz de ser capitalizado en

bienes terrenales? Lejos de ser un factor de alienación que lleva a proyectar el éxito en un mundo ilusorio del más allá, como pretendía Marx, ¿puede originar éxitos en el más acá? Las respuestas a estas preguntas requieren un gran lujo de matices, pero algo fundamental a tener en cuenta, si es que son afirmativas, es en qué medida esto es posible sin desvirtuar lo religioso o, más ampliamente, sin corromper la esencia de una espiritualidad.

Siguiendo con la metáfora del deporte, es posible que si los deportistas, entrenadores, científicos, hombres de negocios, etc., que manejan las actividades deportivas y que, con frecuencia, están dispuestos a utilizar sustancias que aumentan el rendimiento físico, encontrasen que la espiritualidad es un recurso más efectivo que la farmacopea tramposa, intentaran someter a una disciplina espiritual a los atletas con el solo fin de conseguir el éxito deportivo. Con toda seguridad, tendríamos una avalancha de imitadores de Simón el Mago¹, dispuestos a utilizar medios espirituales para conseguir objetivos puramente materialistas.

Si observamos el caso de Eric Liddell, bien reflejado en *Carros de fuego*, encontramos algo muy distinto. Liddell es consciente de sus capacidades atléticas, pero lejos de jactarse de ellas reconoce que ha recibido un don: «Dios me ha hecho veloz y, cuando corro, siento que Él se complace». Se siente agradecido por ese don y, sobre todo, se siente feliz de que al desarrollarlo ofrece a Dios la culminación de esa capacidad que ha puesto en él. Para él, la carrera es un himno de alabanza al Creador a través de los medios que Él le ha dado para cantarlo. La victoria no es un mero éxito al que hay que sacrificarlo todo, al contrario, está dispuesto a renunciar a ella si exigiera dejar de honrar a Dios. Antes de ganar la medalla de oro tiene en sus manos un tro-

1. En los *Hechos de los Apóstoles* se cita a este personaje que, a la vista de los poderes taumaturgicos de Juan y Pedro, quiso comprar con dinero el poder de transmitir el Espíritu Santo, para así potenciar sus poderes mágicos (He 8, 9-24). De este episodio proviene la denominación del pecado de simonía.

zo de papel en el que una cita bíblica explica su sentido: «a los que me honran, yo los honro» (1 Sa 2, 30). La carrera es parte de un diálogo de amor con Dios, corre para honrarlo, y la victoria no es sólo mérito suyo, es un honor que Dios le concede. Además, este diálogo se completa con un esfuerzo continuado para desarrollar el don recibido, con la ascética de un duro entrenamiento motivado por el amor agradecido del atleta. De otro modo, ¿habría conseguido Liddell la medalla de oro y un record que permaneció 12 años?, ¿habría perseverado Edwards hasta conseguir el oro olímpico y el fabuloso record que otros más dotados aún no han batido? Lo más probable es que sin esa motivación religiosa hubieran abandonado sin éxito.

Pero vayamos más allá de las actividades olímpicas y del peculiar sentido religioso que le dieron estos atletas. Eric Liddell se graduó en ciencias exactas el mismo año en que fue campeón, con 22 años, fue aclamado como héroe nacional y tenía asegurada una carrera de éxitos de haberlo querido. Sin embargo, la misma motivación que le llevó a una desinteresada participación en unas Olimpiadas que concebía como un medio de extender el espíritu de paz y como medio de educación, según el espíritu olímpico, le llevó más lejos en su generosidad. Un año más tarde se embarcó hacia una de las regiones más pobres de China como misionero. Allí se dedicó a evangelizar, a enseñar ciencias, a educar a través del deporte, y a otras actividades con los más pobres. Cuando los japoneses invadieron china rechazó abandonar el país y se quedó para atender a sus comunidades, hasta que lo hicieron prisionero en un campo de internamiento, donde murió en 1943, a consecuencia de una enfermedad agravada por la mala alimentación. Según revelaron las autoridades chinas en 2008, Liddell pudo ser liberado en un intercambio de prisioneros, pero cedió su lugar a favor de una mujer embarazada.

Las últimas palabras de Liddell fueron: «la entrega está acabada». Su vida había sido una entrega continuada a favor de los demás, al mismo tiempo que a Dios. Que la entrega a los demás sea mediada por el amor de Dios es algo que escandaliza a esa mentalidad moderna farisaica y bastante miserable que a Nietzsche le gustaba fustigar, sin que su ateísmo radical se resintiera por admirar alabar a esta clase de personas: «Amar al hombre *por amor a Dios* —ese ha sido hasta ahora el sentimiento más aristocrático y remoto a que han llegado los hombres»².

LA RELIGIÓN COMO EDUCACIÓN CIVILIZADORA

Se podrá decir que una golondrina no hace verano y que un caso particular no representa el comportamiento general de una religión en su conjunto. Es verdad, pero no es toda la verdad. Creemos que es necesario partir del fenómeno particular de una vida religiosa genuina, que será reconocida por todos los seguidores sinceros de una religión, aunque al mismo tiempo reconozcan que no han logrado esa experiencia, pero la consideran deseable y la aceptan como una referencia señera.

Una civilización necesita grandes referencias para adquirir su carácter propio, de ahí la exaltación de los héroes. La religión aporta las suyas, su modelo es el santo. Hemos visto como se encarna de manera directa la espiritualidad del cristianismo en una vida personal. Pero su eficacia civilizadora es casi imperceptible a corto plazo, su influencia se transmite modelando una cultura a través del desvelamiento de valores que van moldeando las costumbres, las opiniones, las acciones y los hábitos de las personas, creando un carácter ético básico socialmente compartido, que varía de una civilización a otra, según la huella dejada por el espíritu de su religión predominante, y que, incluso en épocas de decadencia, mantiene un sello indeleble. Por eso, es menos extraño de lo que parece que un filósofo ateo se declare ateo cristiano, reconociendo la impostación cristiana de su ateísmo.

Aunque sea difícil de demostrar y que tenga aceptación unánime, estamos convencidos de que son muchos los rasgos positivos de todo tipo que la civilización occidental debe al núcleo religioso judeocristiano que está en sus fundamentos. Esos rasgos son precisamente los que han hecho que occidente sea el protagonista de la historia universal, aunque no siempre haya sido para bien, pues con frecuencia esos rasgos favorables, que le daban ventaja frente a otras civilizaciones, han sido utilizados para fines perversos. Sin ánimo de exhaustividad destacamos algunos aspectos de esa influencia.

- a. La fe en la trascendencia de Dios ha llevado a la desacralización de la naturaleza, haciendo posible la transformación del mundo mediante una inventiva sin fin que lo ha puesto al servicio del hombre.
- b. El desafío de la *fides quarens intellectum*, del *credo ut intelligam*, incluso para quienes, como Tertuliano o Kierkegaard, han reaccionado con el *credo quia absurdum est*, ha suscitado un formidable y fecundo debate intelectual que ha hecho sentir

2. Las citas de Nietzsche corresponden a los párrafos 58-61 de *Más allá del bien y del mal*, Madrid, 2001.

su influencia en toda la historia del pensamiento, desde San Agustín y San Anselmo hasta hoy. El esfuerzo para mostrar lo razonable de expresar las verdades de fe, de los dogmas, ante una razón que se ve en la alternativa de declararla irracional o superrracional, es también una actitud que honra a la razón. De ella surge una tensión —creer para entender, entender para creer— que obliga a ir siempre más allá, y que ha preparado el terreno para la ciencia moderna.

- c.- La experiencia de la libertad y la liberación de los miedos, de la superstición, de la fatalidad, de la resignación, etc., haciendo del hombre un ser independiente, creativo y atrevido. Es difícil hacerse cargo de la importancia de este efecto donde la implantación del cristianismo tiene una larga tradición, sin embargo, hace unos años un obispo africano, que había nacido y crecido en una familia animista, explicaba que la consecuencia fundamental de su conversión al cristianismo había sido la liberación del mundo del dominio de los espíritus y de las fuerzas sobrenaturales para vivir una libertad sin miedos ni complejos. Por el contrario, es paradigmático que la retirada del cristianismo trae consigo el regreso de los brujos y hechiceros que se aprovechan de una credulidad que, como mala hierba, nace en el terreno de barbecho dejado por el cristianismo, donde se prepara una nueva irracionalidad.
- d. La dignidad del trabajo humano, fundada en un Dios creador y en un Mesías artesano, aportó a occidente un principio por el cual, el hombre como hijo de Dios, tenía que compartir su condición laboriosa. Todo trabajo manual quedaba dignificado, en contra de la mentalidad griega, que lo consideraba propio de esclavos y humillante. La actividad productiva se hace honorable, lo cual ha contribuido a desarrollar el sentido de la igualdad de todos los hombres ante Dios y entre ellos, dada a priori por la paternidad divina. La institución del monacato en occidente, con la práctica del «Ora et labora», es una consecuencia de este principio, y su trascendencia práctica en la conformación de una civilización productiva difícilmente puede ser rebatida³.

CONTRA LA NEGACIÓN DE LA APORTACIÓN RELIGIOSA

Habría que seguir, pero baste esto para rechazar las tesis que tienden a negar las contribuciones positivas de la espiritualidad cristiana a los desarrollos más importantes de la civilización o a relegar su importancia al pasado. Aunque no podemos desarrollar aquí los argumentos, rechazamos algunas tesis que han tenido más fortuna de la que merecían, entre ellas la del carácter intrínsecamente alienante de la religión postulada por Carlos Marx, pues sin negar la existencia empírica de esa alineación, Marx le ha dado un estatuto de categoría esencial del hecho religioso. La imposible reconciliación de la conciencia ciudadana y de la conciencia creyente, tiene la misma validez que la tesis de Parménides de la imposibilidad del movimiento, cuya refutación práctica se demuestra andando. Por desgracia, la tesis crítica de Marx sigue pesando demasiado en la mentalidad actual, pero en versión popular, vulgar y acrítica, a pesar de su refutación práctica por tantos creyentes⁴. La consecuencia de la tesis marxista es que lo mejor es la extinción de la religión, bien a través de la superación de las alineaciones fundamentales, las económicas, que traerán consigo el desvanecimiento de la ilusión religiosa, que sería una mera proyección de aquéllas, o bien por extirpación directa como intentaron algunos regímenes del socialismo real.

Nietzsche fue mucho más perspicaz y serio con la religión, a los marxistas se les puede dedicar su veredicto, extensivo también a otros menos teóricos: «cuánta ingenuidad, cuanta respetable, infantil, ilimitadamente torpe ingenuidad hay en esta creencia que el docto tiene de su superioridad, en la buena conciencia de su tolerancia, en la candorosa y simplista seguridad con que su instinto trata al hombre religioso como un tipo inferior y menos valioso, más allá del cual, lejos del cual, por encima del cual él ha crecido, —jél, el pequeño y presuntuoso enano y hombre de la plebe, el diligente y hábil trabajador intelectual y manual de las 'ideas', de las 'ideas modernas'!».

En otros casos, el papel de la religión ha sido mejor considerado, no por su valor de verdad, sino por valor de utilidad. Es el caso de Augusto Comte, que llegó a diseñar una religión positiva para ejercer las funciones que creía necesarias para el desarrollo de la

3. La discutida tesis de Max Weber sobre la influencia del calvinismo en el desarrollo del capitalismo sería un aspecto parcial de esta tesis más general, cuya aplicación puede trasladarse a otros fenómenos del desarrollo. Valga como otro ejemplo la tesis de Stephen F. Mason sobre la influencia determinante de la reforma puritana en la revolución científica en Inglaterra y en sus hitos más importantes, como la fundación de la Royal Society.

4. Es típica en la llamada «izquierda» española, cada día más dextrógira y más indigente intelectualmente.

humanidad y que, para él, habían cumplido las religiones tradicionales. También John Stuart Mill, sin estar de acuerdo con la religión positiva de Comte, estaba de acuerdo en la utilidad de la religión, aunque en su caso confiaba en que la educación progresiva, según los criterios utilitaristas de mayor felicidad para el mayor número, acabaría alumbrando una especie de religión de la humanidad que cultivaría los sentimientos de bondad, humanidad, simpatía por los otros, beneficencia, etc., y que supliría a las religiones tradicionales con ventaja. ¿Qué decir de esto? Un siglo y medio después, a la vista la historia, las tesis de Mill parecen ilusiones piadosas, que merecen, a lo sumo, una sonrisa condescendiente con su buena voluntad.

Aun rechazando su objetivo de traer al mundo al superhombre, más acertado fue Nietzsche, al reconocer el valor de la religión para el desarrollo de la humanidad: «la religión proporciona también a una parte de los dominados una guía y una ocasión de prepararse a dominar y a mandar alguna vez ellos»... a aquellos en quienes «se hallan en continuo aumento... la fuerza y el placer de la voluntad, la voluntad de autodomínio: —a ellos ofréceles la religión suficientes impulsos y tentaciones para recorrer los caminos que llevan a una espiritualidad más elevada, a saborear los sentimientos de la gran autosuperación, del silencio y de la soledad: —ascetismo y puritanismo son medios casi ineludibles de educación y ennoblecimiento cuando una raza quiere triunfar de su condición plebeya y trabaja por elevarse hacia el futuro dominio». La religión es cosa recia y está destinada a hacer hombres, aunque a veces fracase, y haciendo y fortaleciendo a los hombres hace su contribución específica al bien común.

LA ESPIRITUALIDAD COMO BIEN PÚBLICO

En el Foro SPES, nacido en Lovaina, que fomenta una reflexión sobre la relación entre economía y espiritualidad, se mantiene que la espiritualidad es un bien público⁵. La espiritualidad induce en algunas personas conductas como las que hemos descrito al principio, y la presencia de personas que actúan desinteresadamente a favor de los demás, en medio de una sociedad, interesa y beneficia a todos. Si una religión promueve una espiritualidad que hace que haya más personas que se complacen en desplegar una acción

benéfica gratuita, que buscan espontáneamente la justicia, que ofrecen a los otros su amistad, tan necesaria como la justicia para la existencia de una sociedad, según Aristóteles, que promueven la paz y la concordia, que no se conforman con aportar el mínimo exigible a lo común y van más allá por su espíritu de magnanimidad, que desarrollan una capacidad de sacrificarse por los demás, entonces ¿no habría que cuidar a esa religión por parte de todos, incluso de los que no creen en ella, entendiendo que su presencia contribuye al bien común?⁶

Pero, aunque fuera deseable, ¿cómo podría asegurarse esa presencia, que es eminentemente libre y gratuita y no puede inducirse artificialmente aunque interese? Por el contrario, una mentalidad de creciente materialismo actúa contra la existencia de esa benéfica espiritualidad. Nietzsche ya lo había denunciado: «una mayoría de hombres a quienes la laboriosidad les ha ido extinguiendo, generación tras generación, sus instintos religiosos: de modo que ya no saben para que sirven las religiones, y, por así decirlo, registran su presencia en el mundo con una especie de asombro. Esas buenas gentes se sienten ya muy ocupadas, bien por sus **negocios**, bien por sus **diversiones**... parece que ya no les queda tiempo alguno para la religión, tanto más que para ellos continúa estando oscura la cuestión de si aquí se trata de un nuevo negocio o de una nueva diversión». El afán de negocio y diversión trabajan contra la provisión de esos bienes públicos gratuitos que provee la espiritualidad, y cuya necesidad es equiparable a la de la justicia. Posiblemente ese desprecio de la espiritualidad fue una clave de la ruina del socialismo real, incapacitado por su materialismo para fomentarla. Pero también es una de las mayores carencias de las sociedades capitalistas, que no pueden proporcionársela con dinero, pues para la provisión de un bien público el interés propio es inútil y se produce un fallo de mercado. No se puede comprar espiritualidad, no sirve de nada invertir en ella para que aparezca, pero las sociedades y los gobiernos, pueden hacer lo posible para eliminar los obstáculos para que se desarrolle libremente, pueden intentar impedir que el materialismo económico, consumista, hedonista, o de cualquier tipo, campee a sus anchas. Por eso urge que nuestras sociedades se planteen una revisión de sus objetivos y los valores que los presiden. 

5. La teoría económica entiende por bien público aquel bien que una vez producido puede ser aprovechado por todos los miembros del colectivo social, de modo que el aprovechamiento por parte de uno de los miembros no disminuye su aprovechamiento por parte de otros, ni implica su exclusión (por ejemplo, nos beneficiamos del alumbrado público sin que por ello los demás se perjudiquen).
6. Para un acercamiento muy asequible a estos planteamientos cf. Agustín Domingo Moratalla. *Ciudadanía activa y religión*. Encuentro, Madrid, 2011, capítulo 9.

EL FACTOR RELIGIOSO: POSIBILIDAD DE INTEGRACIÓN SOCIAL Y DE SOLIDARIDAD

IGNACIO SEPÚLVEDA DEL RÍO
Universidad de Valencia

Para todos es claro que uno de los pilares fundamentales de la cultura occidental es la dignidad humana y la importancia del reconocimiento de la propia identidad. Pero esto no siempre ha sido así. Charles Taylor (1994), en su reflexión sobre el multiculturalismo, afirma que el proceso para llegar al reconocimiento del segundo de estos pilares no ha sido fácil. En la sociedad jerárquica del siglo XVIII la idea del *honor*¹ era 'privativa' de unos pocos privilegiados. Pero al caer la sociedad jerárquica, producto de sucesivos movimientos revolucionarios y sociales, el concepto del *honor* se transforma en la idea de *dignidad*. Esta última ya no es tenida por unos pocos sino por todos, y es una de las fuentes de la igualdad universal: *ya nadie es superior a mí o está sobre mí*. Unido a la idea de dignidad surge el concepto de identidad individualizada de cada persona: hay una manera personal y singular de ser yo mismo y que tengo que descubrir a través de mi vida. Es lo que Taylor llama el «ideal de autenticidad». Parte fundamental de esta identidad —y aquí nos metemos en un terreno ampliamente debatido— es la identidad religiosa. Y en este punto debemos ser muy precisos: por identidad religiosa no comprendemos, fundamentalmente, estar más o menos adscrito a una determinada institución religiosa, sino a cómo la persona se comprende a sí misma², y a los otros, en relación con lo trascendente. Así, la pregunta por lo trascendente involucra varias cosas: el sentido de la propia vida, la pregunta por la vida *más allá* de esta vida, la transformación personal, etc. Las grandes religiones han intentado dar respuesta a estas preguntas, pero también cada sujeto, de manera más o menos consciente, intenta



darles respuesta de manera personal³. Esta respuesta personal, que no es necesario que sea una respuesta teológica profundamente elaborada, es parte fundamental de su identidad. Pensemos lo siguiente: si a un sujeto determinado, sea español o extranjero, le quitáramos sus creencias fundamentales sobre la trascendencia, es decir, sobre el sentido de la propia vida más allá de la prosperidad actual, lo que cree sobre el más allá, la transformación personal, o la trascendencia de sus actos, especialmente los actos de bondad y amor, ¿no le estaríamos restando parte fundamental de su propia identidad? El punto que deseamos establecer aquí —aunque no tengamos suficiente espacio para desarrollarlo más en profundidad— es que las creencias religiosas son parte fundamental de la identidad de las personas. Intentar eliminarlas, o hacer como si no existieran o, por lo menos, no tuvieran relación con la vida pública de las personas, es un error.

De otro lado, la cultura occidental ha generado en los últimos siglos un importante proceso de secularización que se manifiesta, al menos, en las siguientes características: la separación de la esfera religiosa y

1. Concepto fundamental ligado especialmente a los nobles.
2. Esto es esencial, pues se puede objetar la disociación que existe entre la religión a la que el sujeto se adhiere —católico, musulmán, budista, etc.— y su manera de actuar. Es por esto que ponemos el acento en la creencia personal.
3. Aquí cabe objetar qué sucede con el no creyente, con el ateo. Xavier Zubiri, en su libro *El Hombre y Dios*, propone que cada ser humano se plantea la pregunta por el fundamento. Algunos responderán creyendo, otros con la duda, unos pocos negando la posibilidad. Con todo, cada persona se pregunta, de una u otra manera, por el fundamento más profundo de la existencia.

civil, es decir, de la Iglesia y el Estado; la relegación de las creencias religiosas a la esfera privada; y un cada vez más acentuado proceso de declinación de lo religioso. Hasta hace algunos años nadie hubiera cuestionado estas tres características, pero ya hace algunos años han surgido varias voces discordantes. Nadie duda —por lo menos en Occidente— de la importancia de la separación entre Iglesia y Estado, pero la idea del declinar de las religiones está siendo cada vez más cuestionada⁴. Las religiones vuelven, una y otra vez, a *salir de la sacristía* para instalarse en el debate público. Y con ello nos adentramos en otro punto neurálgico y que también está siendo cuestionado: ¿deben las religiones, o las creencias personales, mantenerse en el ámbito privado?

En sus últimos escritos, Jürgen Habermas ha planteado que, de cara a los problemas éticos actuales, «una cultura política que se polariza irreconciliablemente a lo largo de la línea que separa el laicismo y religión pone a prueba el common sense (2006, p. 10)». Es decir, frente a las nuevas situaciones humanas, el *ethos* de la ciudadanía liberal exige: «los ciudadanos religiosos y laicos están dispuestos a escucharse mutuamente y a aprender unos de otros en debates públicos (2006, p. 11)». Ya no es posible en una sociedad *post secular*, según este autor, dejar de lado las creencias religiosas como algo simplemente anacrónico, sino que hay que hacer un esfuerzo por el diálogo en la esfera pública. Ahora bien, esto no significa una vuelta atrás en el sentido de volver a unir la esfera religiosa y la civil. Por el contrario, la propuesta es aprender a comprender y acoger las razones de uno y otro lado. Ello supone un esfuerzo de la esfera religiosa por expresar sus propias convicciones en un lenguaje entendible por aquellos que no comparten sus creencias y, por otra parte, un esfuerzo del mundo laico para comprender las razones religiosas, que no por ser religiosas dejan de tener sentido.

Teniendo como referente lo planteado por Taylor y Habermas, nos podemos acercar al problema de la coexistencia de distintas culturas y religiones en un espacio común más allá de la mera pluralidad política-cultural. La pregunta que nos debemos plantear es cómo la religión puede ayudar en la integración de una sociedad intercultural en por lo menos dos as-

pectos: el primero apunta a la convivencia de distintas tradiciones religiosas. El segundo se pregunta por la llegada de nuevos ciudadanos que pertenecen y se vinculan a distintas comunidades religiosas. En lo que sigue intentaremos esbozar, teniendo como trasfondo el contexto español, algunas respuestas desde tres aspectos: la universalidad, la solidaridad y el diálogo interreligioso.

LA UNIVERSALIDAD

Las tres grandes religiones del Libro —judaísmo, cristianismo e islam—, más allá de sus diferencias, reconocen a Dios como Creador de todo, especialmente del ser humano. Por esto las personas, más allá de sus condiciones sociales, culturales o étnicas, comparten una común hermandad. Más aún, formalmente el cristianismo ve a Dios como Padre, y muchos textos de la Torá también comparan a YHWH con la imagen del padre (cfr. Ex 4, 22-23). Lo esencial en este punto es que, aún con todas las posibles diferencias, los seres humanos viven una hermandad que los une desde el mismo origen. San Pablo lo señala con claridad al decir: «Ya no se distinguen judío y griego, esclavo y libre, hombre y mujer, pues con Cristo Jesús todos sois uno» (Gal 3, 28). La novedad de la igualdad nos acompaña hasta el día de hoy. En occidente, a través de los dos mil años de cristianismo, se ha ido cristalizando la idea de una supra pertenencia a algo mayor que la propia cultura. Ya no es solamente que se pertenezca a tal o cual pueblo, o nación, sino que es la hermandad que brinda ser hijos e hijas del mismo Padre. Hay algo más grande que el mismo Imperio Romano o el propio pueblo: es la hermandad entre todos los hombres y mujeres. Se puede contra-argumentar diciendo que esto no ha evitado las guerras y matanzas de inocentes, especialmente en lo que fue la cristiandad. Es cierto, no se puede negar. Pero también hay que poner en evidencia que las ideas cristianas han ido permeando la cultura y la sociedad, invitando —en un tira y afloja— a extender las propias fronteras y humanizar las relaciones con el otro.

La idea de pertenencia a algo mayor que el propio país o pueblo puede ayudar en la integración social y

4. Esta idea puede parecer descabellada, sobre todo si se tiene en cuenta el fuerte proceso de secularización que se puede apreciar en Europa y España. Con todo, hay una copiosa literatura actual que avala este cambio. Algunos ejemplos son: Beck, U. (2009). *El Dios Personal. La individualización de la religión y el espíritu del cosmopolitismo* (trad. Rosa S. Carbó). Barcelona: Paidós; Casanova, J. (1994). *Public Religions in the Modern World*. Chicago and London: The University of Chicago Press; Domingo Moratalla, A. (2010). La edad hermenéutica de la moral: La Traducción de lo sagrado en Habermas, Taylor y Ricœur. *Pensamiento*, 2; Habermas, J. et al., (2010). *An Awareness of What is Missing. Faith and Reason in a Post-Secular Age* (trad. Ciaran Cronin). Cambridge: Polity Press.

cultural de las personas extranjeras. Pensemos que si bien no toda la sociedad se verá imbuida de estas ideas y valores, sí puede ser importante en la vida de las personas que proceden de otros países y en las relaciones con las comunidades de acogida, al menos, en dos aspectos: el primero de ellos tiene que ver con la llegada de la persona a un nuevo país. Una de las estructuras de apoyo que puede buscar es la religiosa. Así, muchos inmigrantes, especialmente latinoamericanos, se acercan a las parroquias buscando apoyo. Esta ayuda puede ser material, pero también es una asistencia desde el punto de vista humano: una compañía y ayuda cuando se está solo. En la religión se puede encontrar un punto de referencia —especialmente a la manera de grupo de apoyo humano— similar al que se tenía en casa. Las diferencias de nacionalidad se superan por el sentido de hermandad que otorga una comunidad de fe.

Pero este proceso de acercamiento también opera a la inversa. La comunidad religiosa autóctona se encuentra con el extranjero, que llega y busca sentirse parte de la nueva comunidad, es un hermano. Así, el extranjero asume un rostro concreto. Ya no es aquel que me quita el trabajo, o el diferente, con otra cultura, o una amenaza sin más, sino un hermano que necesita ser acogido como uno más. En definitiva, las comunidades religiosas pueden ser un vehículo privilegiado para acoger y ayudar al proceso de integración de la persona inmigrada, ofreciendo apoyo material, humano y espiritual al que viene de fuera, pero también provocando un cambio, un cuestionamiento en aquel que recibe. Así, aquel que llega buscando trabajo y mejoras en sus condiciones de vida —mejoras que, por diversas circunstancias, no ha podido encontrar en su país de origen— las puede recibir. Y la comunidad de acogida también se ve interpelada por la vida del otro. Más aún, a nivel religioso, en el ámbito de la vivencia de la fe, se puede comenzar a vivir un diálogo enriquecedor en la manera de celebrar y vivir la propia fe.

La universalidad, por tanto, significa la pertenencia a algo mayor que el propio pueblo. La persona inmigrada llega a un nuevo país sintiéndose distinta, muchas veces sola, echando de menos la propia patria. A través de la acogida de la comunidad religiosa puede encontrar su «suelo», su hogar en el país al que ha llegado.

LA SOLIDARIDAD

La Revolución Francesa propugnó tres ideales fundamentales: Libertad, Igualdad y Fraternidad. Los dos

primeros, en mayor y menor grado, se han integrado en nuestras sociedades. A nadie en su sano juicio se le ocurriría impugnar el derecho a la libertad ni tampoco la igualdad de las personas. Pero el tercer ideal, el de la fraternidad, ha costado más que adquiriera sus plenos derechos en nuestra sociedad. ¿Razones? Quizás porque no nos sale tan natural vivir al otro en fraternidad, es decir, en hermandad.

Vale la pena recordar que en la mayoría de las grandes religiones —de occidente y oriente— la relación con el otro desde la solidaridad es fundamental. Esto implica que la relación con la divinidad, en estadios religiosos más desarrollados, pasa necesariamente por la solidaridad con el otro. Un ejemplo, dentro del judaísmo y cristianismo, se da en el profeta Isaías con respecto al ayuno que agrada a Dios (Is 58, 6-7) o la parábola del juicio final en Mateo 25, donde la salvación personal no se juega en la mera adoración, sino en la capacidad solidaria —fraternal— con el otro. Aquí, nuevamente, hay un paso que va más allá de lo establecido: considerar al otro un hermano. En esta consideración hay un plus del que la razón no alcanza a dar razón.

En el cristianismo el encuentro verdadero con Dios lleva al *ágape*, que es el amor gratuito que Dios tiene hacia cada uno. Este *ágape* se vive en el amor gratuito hacia el resto de los hermanos o hermanas. Algo semejante —guardando las diferencias— se da en el Budismo a través de *metta* (bondad) y *karuna* (compasión). Cuando el sujeto alcanza la iluminación que lo desliga del mundo, se produce el movimiento de vuelta al mundo a través de la bondad y la compasión.

El Corán también presenta el ideal de la solidaridad. Mahoma predica una ética de justicia; es una ética que exige un cambio interior y la solidaridad social. Uno de los pilares del Islam es el *zakat*, que establece la limosna obligatoria para los pobres. La *Sharia* alienta a sus seguidores a vivir la solidaridad tanto en las cosas materiales como espirituales.

¿Con esto se quiere decir que no es posible que un agnóstico o ateo sea solidario? No, de ninguna manera. Lo que se quiere decir, simplemente, es que en los esquemas religiosos hay un relato que ayuda a comprender al otro en clave de fraternidad, y que la relación con la deidad debe pasar, invariablemente, por la solidaridad con el otro. Esta es la razón por la que en el mundo religioso es tan fácil encontrar instituciones destinadas a la ayuda del que sufre. Es la razón por la que muchas instituciones de ayuda, que tienen antecedentes religiosos, no se fijan en la denominación religiosa de aquel que recibe la ayuda.

Hay un último punto que creemos importante destacar. La religión, por sus concepciones y propias di-

námicas internas, puede tender a ser un catalizador que promueva ciertos valores de solidaridad y justicia que la sociedad en general no es capaz de promover por vivir desde una ética de mínimos. Esto no es, de manera alguna, una crítica a la ética de la sociedad, sino un reconocimiento al rol que la ética de mínimos y máximos debe tener en cada sociedad.

DIÁLOGO INTERRELIGIOSO

Las religiones, como hemos visto a través de esta reflexión, se han resistido a ser encerradas en el espacio privado. Con mayor o menor visibilidad y efecto, han salido al espacio público. Pero el estar en el espacio público trae aparejadas algunas exigencias. Por una parte, se pide la razonabilidad de las creencias⁵. Pero, por otro lado, se hace cada vez más necesario y urgente la capacidad de dialogar. En una sociedad cada vez más pluralista como la nuestra, las religiones —y especialmente las religiones mayoritarias— no pueden parapetarse en el dogmatismo y rigidez. El diálogo interreligioso debiera ser algo más que una experiencia puntual, como muchas veces sucede, para transformarse en una forma de cultura y de una nueva vivencia de la propia religión.

La idea de diálogo está inscrita en la esencia, aunque a primera vista parezca contradictorio, de las religiones. Así, si Dios se comunica al ser humano y viceversa —lo que es un encuentro, una relación dialógica—, por sentido común y humildad se debiera entender que la comunicación de Dios no se puede agotar en una sola manera, en un solo esquema de pensamiento religioso. Esto no es una apertura al relativismo o sincretismo, como se podría pensar, sino un reconocer que en las otras religiones Dios también está presente y se comunica. Que el diálogo, más allá de poner en peligro la propia creencia, abre a potenciar y enriquecer la propia mirada. Más aún, el diálogo entre religiones no sólo se limita a lo meramente teológico, sino que debiera abrirse al pensamiento ético. En esta línea está lo planteado por Hans Küng y su idea de la ética mundial⁶. Las religiones, a través del

diálogo y el encuentro, pueden ayudar a generar un cierto *ethos* para enfrentar los desafíos éticos actuales, tales como las relaciones norte-sur, las relaciones económicas, la ecología, etc.

CONCLUSIONES

Frente al desafío de la integración intercultural que tenemos por delante, no podemos dejar de lado el aspecto religioso. Lo religioso no es, ni puede ser considerado, un elemento accesorio en la configuración de la identidad de las personas. Al fin y al cabo, la pregunta sobre el fundamento y el sentido de la vida —sea propia o ajena— está en el centro de cómo nos comprendemos y convivimos con nosotros y los otros.

Junto con lo anterior, distintos grupos religiosos acogiendo e integrando a aquellos que vienen de otros países, ayudándoles en lo económico, afectivo y espiritual. Estas comunidades religiosas son un factor de acogida e integración a la nueva sociedad, especialmente en estos momentos de crisis que estamos viviendo.

En definitiva, lo religioso tiene una fuerza integradora y solidaria que vale la pena ser aprovechada para la construcción de una sociedad capaz de ser no sólo más respetuosa, sino más fraternal y dialogante. 

BIBLIOGRAFÍA

- Habermas, J. (2006). *Entre naturalismo y religión*. Paidós: Barcelona.
- Taylor, Ch. (1994). *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*. Princeton University Press: Princeton.

5. Y aquí insistimos en la idea de razonabilidad y no de racionalidad. La idea de razonabilidad es que pueda ser razonable, comprensible. Distinto sería que fuera completamente racional, es decir, basada en principios puramente racionales.

6. Para conocer más de este tema se puede visitar la página web de *Global Ethic Foundation* en: <http://www.weltethos.org/index-en.php>.

EL ATEÍSMO Y LA CATÁSTROFE SOCIAL, CULTURAL Y POLÍTICA SOVIÉTICA

JOSÉ M.^a VEGAS, CMF
Profesor de Filosofía en S. Petersburgo

Hace ya cerca de siete años, en una intervención en el IEM, dije que mientras que nuestra civilización ha hecho las cuentas hasta el final con el totalitarismo fascista, no ha sido capaz de hacerlo con el comunista¹. Mientras que los crímenes nazis, sus campos de concentración, sus asesinatos en masa y sus planes genocidas provocan con razón una condena sin matices ni disculpas, los crímenes parecidos por parte del sistema comunista, perfectamente documentados, merecen la consideración de «efectos colaterales» de un loable experimento social. Nos olvidamos culpablemente de que los nazis aprendieron las técnicas de los «Konzlager» de los creadores del Gulag, y que este último siguió funcionando a pleno rendimiento mientras los «Konzlager» se convertían en museos de la barbarie. Los diez millones de muertos, sobre todo en Ucrania, el precio que pagó Stalin con los ojos abiertos para realizar la colectivización del campo, no han merecido la compasión y el recuerdo de que, con toda justicia, son objeto los seis millones de víctimas de la locura nazi.

Sin justificar ni un ápice esta peculiar desmemoria, podemos encontrar una explicación de tal disimetría en el hecho de que los «ideales» nazis eran directamente criminales y deleznales (la supremacía de una raza y su presunto derecho a destruir a los pueblos considerados «inferiores»), mientras que los que animaban al comunismo eran y son difícilmente discutibles: la igualdad, la justicia, el acceso de todos a bienes sociales básicos como educación, sanidad, trabajo... Creo que ni el más cínico representante del más extremo liberalismo dejaría de estar de acuerdo en que sería deseable que todos los seres humanos tuvieran acceso al disfrute de esos bienes como condición de una verdadera libertad.



La revolución soviética es como un icono corrector de la Revolución Francesa, que vino a realizar sólo el primer valor de su célebre tríada axiológica: Libertad, Igualdad, Fraternidad. Las libertades meramente formales y jurídicas, especialmente en el campo de las relaciones laborales y económicas, no corrigieron sino que, incluso, acentuaron las graves desigualdades sociales del Antiguo Régimen. De ahí nace la crítica a la democracia burguesa y al capitalismo por parte de los diversos movimientos socialistas que recorren el siglo XIX, entre los que acabó imponiéndose el socialismo marxista en sus distintas versiones. Personalmente

1. Cf. José M. Vegas, «El pensamiento dominante», en *Actas del I Congreso Internacional de Personalismo Comunitario (24-26 de julio de 2005)*, Fundación Emmanuel Mounier, Madrid, Vol. II, p. 114.

soy poco amigo de revoluciones, que, como la historia ha demostrado, producen más males que bienes; soy un decidido partidario de la vía reformista. No hay que olvidar que los logros de la Revolución Francesa fueron alcanzados antes y mejor en procesos históricos que sólo metafóricamente pueden llamarse revolucionarios, por ejemplo en Holanda y en Inglaterra. Y algo similar puede decirse de las cotas (siempre imperfectas) de igualdad alcanzadas en, por ejemplo, Europa occidental por la vía reformista, si se las comparan con los logros (en sanidad, educación y derechos laborales) en los países del socialismo real, mucho más exigüos y con un coste humano intolerable. Pero por razones que no es el caso dilucidar aquí, las revoluciones de 1789 y 1917 se han convertido en símbolos de la libertad y la igualdad respectivamente. ¿Por qué los ideales indiscutibles de justicia e igualdad han producido la «catástrofe humanitaria» en la que desembocó el experimento soviético?

La primera causa hay que encontrarla en el rígido dogmatismo teórico que acompañó a la revolución y a la posterior reorganización de la sociedad rusa según los principios del socialismo «científico». Ese dogmatismo se tradujo en una actitud práctica inflexible e inmisericorde, justificada en la pretensión de ser una teoría estrictamente científica de la realidad social, con el mismo grado de objetividad que, por ejemplo, la física positiva. Como en el caso de la ciencia social el factor determinante (en un sentido determinista estricto) de la sociedad era su base material, es decir, económica (fuerzas productivas y relaciones sociales de producción), sólo a este factor había que prestar atención. Como es fácil suponer, no es posible atender sólo al factor económico si no se dispone de los mecanismos políticos que permiten dominarlo. En esto, hay que reconocerlo, Lenin era más realista que Marx. Que el carácter pretendidamente científico del marxismo-leninismo es pura ideología lo revela el mesianismo que apenas puede esconder: su voluntad de «salvar» al hombre en su integridad (la integridad, claro, que cabe en esta visión antropológica), y no sólo el modesto intento de aplicar técnicamente la teoría en cuestión. El caso es que el poder soviético desplegó una actividad gigantesca centrada en la transformación política y económica del país más extenso del mundo. La verdad es que, si se piensa bien, un «experimento» como el del socialismo real, con una

economía centralizada y planificada, sin el elemento regulador del mercado, podía haber tenido alguna perspectiva de éxito de haberse ensayado en un país de pequeñas dimensiones, pongamos por caso, Andorra o Islandia, todo lo más en Suiza. Pero el destino, o quién sabe qué casualidades de la historia, quiso que fuese la inmensa Rusia la que sirviera de laboratorio de esta experiencia revolucionaria.

El esfuerzo tenía que ser titánico, primero por lo que se quería llevar a cabo: la creación de un «hombre nuevo» mediante la construcción de una nueva sociedad a partir de una teoría social hasta entonces nunca ensayada; y también por el lugar en que se realizaba: un inmenso territorio de unos 20 millones de km² y entre 125 y 147 millones de habitantes, de los que en torno al 85% vivía en el subdesarrollado campo². Todo esto unido a las dificultades de la guerra civil subsiguiente a la Revolución y a las luchas entre las diversas facciones bolcheviques, y aderezado con el ya mencionado dogmatismo mesiánico, llevaron a una aplicación extremadamente rígida y cruel de los principios teóricos rectores de la revolución. Los bolcheviques hicieron buena, elevándola a la enésima potencia, la lúcida observación crítica de Hegel sobre la Revolución Francesa y su intento de realizar la idea política por la mera voluntad de los individuos: «Una vez llegadas al poder, estas abstracciones han producido ciertamente, por una parte, desde que sabemos del género humano, el primer espectáculo prodigioso de empezar completamente desde el principio y por el *pensamiento* la construcción de un gran estado real, con vuelco de todo lo existente y dado, y de *querer* darle como base simplemente lo *racional imaginado*; por otra parte, puesto que sólo son abstracciones sin ideas, ellas han transformado el intento en el acontecimiento más terrible y cruel»³.

El terror y la crueldad desplegados (no sólo por Stalin, que ya Lenin hizo un uso generoso del terror revolucionario) encontraban su justificación «objetiva» en el pretendido carácter inexorable de las leyes de la materia y de la historia. La matriz hegeliana del marxismo era capaz de explicar que las aparentes maldades del decurso histórico quedaban dialécticamente absorbidas, bendecidas (hechas buenas) y justificadas (hechas justas) por el fin último de la sociedad sin clases, buena, justa y feliz. Pero que la consecución de la sociedad comunista permita la destrucción a mansalva de seres

2. 125.640.021 habitantes según el censo de 1897 (de los que sólo el 13,4% era población urbana) y 147.027.915 según el censo de 1926 (18% en ciudades).

3. G. W. F. Hegel, *Fundamentos de la filosofía del derecho*, § 258, Ed. de K. H. Ilting, Trad. de Carlos Díaz, Libertarias/Prodhufi, S. A., Madrid, 1993, p. 681.

humanos y la infelicidad de generaciones enteras, significa sencillamente aplicar el principio, que repugna al sano sentido moral, de que el fin justifica los medios.

Además de esta perversidad moral, encontramos en este materialismo de base una grave incongruencia lógica. Se trata de alcanzar un fin valioso (la justicia, la igualdad, la sociedad sin clases...) apoyados en una ontología que eleva a principio supremo de todo el ser la mera facticidad de la materia, esto es, una realidad desprovista en sí misma de valor. Pero si el único principio absoluto de todo, esto es, si la realidad superior es la materia, esto destruye la posibilidad de hablar con sentido de verdaderos valores, de fines que deben ser perseguidos (como la justicia y la sociedad sin clases), del valor y dignidad del hombre que, precisamente en nombre de ese valor y esa dignidad, puede exhibir exigencias de respeto, reclamar derechos que le permitan conducir una vida digna. Pues si lo que nos supera carece de sentido, si es algo casual, irracional, carente de valor, etc., entonces también todas las demás normas y valores pierden su sentido: hacer el bien tiene sentido sólo si el bien es algo real, objetivo, en sí valioso y, por tanto, absoluto, si hay un orden moral no ficticio o sólo aparente (que se reduce a función biológica, genética, etc.), es decir, si hay un Dios. De ahí que, en último término, todas las exigencias de la moralidad reciban su sanción racional de la religión: los dictados de la razón (autocontrol y solidaridad) tienen sentido sólo si el bien que nos lo exige no es una ilusión subjetiva, sino que tiene un fundamento real que expresa la verdad: sin esta fe no se cree en el sentido de la propia vida, y esto significa renunciar a la dignidad del ser racional⁴.

Se puede responder que el materialismo marxista no es un materialismo vulgar, sino *dialéctico*, que de la mera cantidad puede derivar dialécticamente cualidades y, por tanto, también valores. No puedo extenderme en este punto. Me limito a afirmar sin prueba que esas pretendidas virtualidades de la dialéctica se apoyan (también sin prueba) en una retórica vacía, y que no pasan de ser una mera creencia, adjetivada pomposamente con una científicidad que, sencillamente, no fluye por sus venas. Si fuera una verdad científica, se podrían indicar los laboratorios en los que se ha contrastado empíricamente sus hipótesis, al tiempo que se han mostrado las fecundas aplicaciones técnicas que las leyes dialécticas de la materia han permitido realizar. En vez de todo esto los apologetas de esta creencia pseudocientífica o darán la ca-

llada por respuesta, o descalificarán al crítico por reaccionario, o, todo lo más, aducirán sólo algunos ejemplos sin el más mínimo valor científico⁵.

Llegados aquí podemos dar un paso más en la explicación crítica del gran experimento social del siglo xx. La creencia del materialismo dialéctico conlleva, como es sabido, un fuerte componente antirreligioso. El ateísmo no es aquí sólo un corolario teórico, sino una posición militante, que exige la erradicación de cualquier otra creencia religiosa, que en el caso de Rusia era mayoritariamente el cristianismo ortodoxo. Aquí no hace mucho al caso el hecho de que, como muchos ortodoxos reconocen, la implantación del cristianismo oriental en Rusia tenía un componente más cultural que religioso, que la evangelización del país había sido muy superficial y que esto, unido a la estrecha relación de la Iglesia con el zarismo, explicaría la facilidad con que el nuevo poder soviético pudo echar abajo la influencia social de la Iglesia ortodoxa (arrasando de paso a todas las otras confesiones cristianas). Al margen de que esto es una verdad parcial, pues tanto la Iglesia ortodoxa como las otras confesiones cristianas han pagado un precio martirial no pequeño, lo que aquí nos importa es que este poder soviético entró a saco en el reducto más sagrado de la conciencia humana, el núcleo en el que echan raíces la dignidad y los derechos fundamentales del hombre: «Fuente y síntesis de estos derechos es, en cierto sentido, la *libertad* religiosa, entendida como derecho a vivir en la verdad de la propia fe y en conformidad con la dignidad trascendente de la propia persona»⁶.

Resulta un cruel sarcasmo que en nombre del humanismo, la igualdad y la justicia se pisoteen los derechos humanos más elementales. La construcción de un nuevo orden social se ha tratado de hacer erradicando de las conciencias sus convicciones más profundas con la excusa de que representan y legitiman el orden injusto que se quiere derribar. La terrible paradoja es que, atravesada la línea roja de la conciencia humana (cuyos derechos frente a las pretensiones absolutistas del Estado habían sido proclamados más de un siglo atrás), del hombre al que se pretende defender y en nombre del que se realiza esta gigantomaquia social apenas queda ya nada. Ya no hay un ser humano valioso y fin en sí, sino que el individuo, los grupos sociales, la masa de la sociedad queda reducida a mero medio que se puede modelar, mutilar, deportar o destruir según considere el poder,

4. Cf. V. Soloviov, *La justificación del Bien*, cap. 4. V. Está en preparación la edición española en Sígueme.

5. Cf. G. A. Wetter y W. Leonhard, *La ideología soviética*, Herder, Barcelona, 1973, pp. 123-134.

6. Encíclica *Centesimus annus*, 47; Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia, 155.

el partido, la «vanguardia del proletariado» o como se lo quiera llamar.

Se produce, en consecuencia una extrema despersonalización, en la que la persona (individual y colectiva) queda reducida a mero engranaje del sistema social, y las generaciones a mediaciones sacrificables en aras de una pretendida finalidad histórica, que, desfondada, como indicamos antes, de todo fundamento axiológico se encamina sencillamente hacia la nada. Es procedente recordar aquí algo que dice Max Scheler referido al progresismo liberal, pero que le cuadra perfectamente también al progresismo socialista:

L. von Ranke es el primero que ha contrapuesto a la infantil concepción histórica progresista del liberalismo estas sus maravillosas palabras: «Semejante generación, por decirlo así, mediatizada, no tendría significación en sí y por sí; significaría algo sólo por ser un preliminar de la generación siguiente y no estaría en relación inmediata con la divinidad. Pero yo afirmo que toda época está en inmediata relación con Dios y su valor no descansa en lo que de ella surja, sino en su existencia misma, en su propio ser». A la concepción aquí rechazada corresponde la tendencia progresista, cuya esencia consiste en que no son fines reales determinados los que dirigen las aspiraciones y actividades, sino que la mera superación de la fase dada —el «récord»— se convierte en móvil de todo y los fines reales surgen como resultantes secundarias de esta tendencia, como «puntos de tránsito», indiferentes, en sí, del movimiento progresivo⁷.

Puesto que no podemos detenernos en un análisis detallado de las consecuencias de este dogmatismo mesiánico, materialista y ateo, nos limitamos a realizar un breve muestreo de las mismas.

La primera hunde en realidad sus raíces en la historia remota de Rusia y no sólo en la época soviética. Se trata de la ausencia de sociedad civil y el exceso de estatismo que ha ahogado siempre a Rusia. Iuri Afanasiev muestra⁸ que todos los intentos de modernización de Rusia desde Pedro el Grande se han traducido en un reforzamiento del Estado y un debilitamiento de la sociedad civil. El comunismo ahondó este mal, puesto que, como el mismo Afanasiev afirma, la revolución de Octubre tuvo un carácter extremadamente conservador, al limitarse a extender a toda la sociedad rusa las estructuras colectivistas del campo. De este modo, se arrasó la relativamente pequeña y poco influyente, pero extraordinariamente bri-

llante *intelligentsia* rusa, que, de no haberse producido el golpe de estado de Trotski (que es lo que fue la revolución), y haber continuado la labor reformista iniciada con la abdicación del Zar Nicolás II en febrero de 1917, hubiera adquirido un papel siempre más protagonista y positivo en la modernización del país, ya en curso desde hacía varios años. Basta pensar a este respecto en la catástrofe cultural que supuso para Rusia el exilio forzoso de la flor y nata de su intelectualidad, por ejemplo, la brillante generación de filósofos obligados a salir del país en 1922 (algún otro, como el genial Pavel Florenski, se quedó y fue fusilado en 1937). Esto impidió su influencia social inmediata, y también a largo plazo, pues de haber permanecido en Rusia habrían creado escuela. En general, la política fuertemente represiva del régimen soviético ahogó sistemáticamente las posibilidades culturales de un pueblo que, pese a su retraso histórico, está dotado de un genio excepcional para la literatura, el arte, la filosofía y la ciencia.

En el campo social, las purgas, el Gulag, los desplazamientos forzados de grandes masas población y el consiguiente desarraigo de millones de personas, el fomento de la total dependencia del Estado han tenido también efectos negativos en la capacidad de iniciativa y sentido de la responsabilidad y de la propia dignidad y derechos por el mero hecho de ser persona, y no por delegación o concesión del Estado.

También la estructura familiar se ha resentido no poco como consecuencia de este largo experimento. Aquí se cruzan varios factores como el desequilibrio demográfico crónico con un porcentaje anormalmente mayor de mujeres que de varones, como consecuencia de las sucesivas sangrías bélicas, el Gulag y las purgas; pero uno muy decisivo es la erradicación de la conciencia colectiva de la imagen paterna de Dios. No es aventurado decir que en la Rusia actual existe una crisis de la figura paterna. Lo que no es extraño, si se tiene en cuenta que protagonistas casi exclusivos de la educación de muchas generaciones de rusos han sido las abuelas y las madres. Me limito a hacer este apunte, que, como es fácil suponer, encierra demasiadas dificultades para ser desarrollado aquí.

No quisiera terminar esta esquemática y parcial reflexión sin mencionar que, pese a todo, existen razones para la esperanza. Desde occidente se mira casi siempre con un exceso de desconfianza y pesimismo

7. Max Scheler, *El resentimiento en la moral*, Caparrós Editores, Madrid, p. 33.

8. Historiador, humanista y reformista de la Rusia contemporánea. Cf. Iuri Afanasiev, *Mi Rusia fatal*, Anaya & Mario Muchnik, Madrid, 1994.

a este, por otro lado, gran país. Es preciso mirar más hondo de lo que los fenómenos sociales y políticos más visibles muestran para descubrir que hay semillas de futuro. Además de su rico y profundo legado cultural y de las virtualidades reales presentes en este pueblo, hay síntomas concretos que alimentan esa esperanza. Por un lado, poco a poco la sociedad civil se va formando y movilizándose y reclamando un papel activo en la organización y el control del Estado. Se trata todavía de un movimiento incipiente y no mayoritario, pero ya claramente perceptible y creciente. Por otro lado, tanto en la vida social como en iniciativas procedentes de la cúpula política crece la conciencia de la importancia de defender a la familia. Si la Unión Soviética fue pionera en legislar a favor de la permisividad del aborto, la Rusia de hoy (en la que el aborto sigue siendo prácticamente libre) se está creando un clima de opinión favorable a la protección de la vida, que además es apoyado y favorecido por el poder político. Y esto va unido, como hemos dicho, a la convicción de que la estabilidad familiar es la mejor garantía para el desarrollo sano de la sociedad.

En todo esto tiene una influencia no pequeña la creciente presencia social de la Iglesia, naturalmente, sobre todo ortodoxa. También en este punto, pese a las muchas insuficiencias, se pueden entrever procesos esperanzadores. Crece poco a poco la convicción de la necesidad de realizar serios procesos de evangelización y catecumenado; y también se va abriendo paso la conciencia de la necesaria dimensión social de la fe cristiana.

Aunque a veces se acusa a la Iglesia ortodoxa de querer volver a su posición de «religión oficial», esto es hoy imposible: tal vez sea algo profético que el primer decreto que firmó Lenin tras la revolución fue el de la separación de Iglesia y Estado, algo que, pese a todo, no puede considerarse más que positivamente: la Iglesia realiza mejor su papel religioso cuando es independiente de los privilegios y la tutela del poder. El ulterior intento de borrar la imagen de Cristo del pueblo ruso, pese a la catástrofe y los sufrimientos que ha conllevado, no ha conseguido su objetivo. Como en el icono de Rubliov, milagrosamente salvado de la furia antirreligiosa, ese rostro vuelve a emerger de entre las ruinas. Rusia tiene raíces cristianas y es de esperar que estas raíces acabarán dando frutos en forma de valores que ponen al ser personal, imagen de Dios e hijo del Padre, en la cumbre de su jerarquía axiológica y en el centro de sus esfuerzos. 



LAICIDAD EN FRANCIA, ¿UNA PARTICULARIDAD O ALGO UNIVERSAL?

GUY COQ*

Expresidente de la AAEM

La emergencia de la laicidad en Francia puede reconstruirse a través de un relato doble. Se trata, por una parte, de una especificidad íntimamente ligada a la historia de Francia, es decir, de un aspecto particular de la historia de la laicidad; y por otra, a través de esta historia nacional, se viene a formular un principio universal.

I. LA LAICIDAD EN FRANCIA. UNA HISTORIA PARTICULAR

La toma de conciencia del principio de laicidad se produce en el curso de una larga historia, la historia de Francia, pero no sólo ahí. La expansión del cristianismo, al margen del Imperio, tras haber sido perseguido durante siglos, es particular, y brinda la oportunidad de distinguir entre el poder civil y la autoridad religiosa. Pero el giro de Constantino marcará el continente con la tentación *cesaro-papista*. En la historia de Francia, la conversión de Clodoveo al cristianismo romano afirma la matriz de la distinción entre el poder de los monarcas y la autoridad de la Iglesia. Y más adelante, con un imperio reconstituido, las querellas entre el papa y el imperio verán bosquejarse la línea teocrática, pese a que, como señala Jacques Le Goff, nunca se haya dado una verdadera teocracia en Occidente. A través de toda esta historia, que es mucho más amplia que la de la monarquía francesa, puede verse la búsqueda de un estatuto para las relaciones entre monarquía y religión, en la que tiende a afirmarse una de las componentes de la laicidad: la autonomía del Estado, en el orden de sus responsabilidades con la sociedad, y, en consecuencia, el camino hacia una verdadera teoría de lo político, que se afirma frente a la tentación de englobarlo todo que tiene la esfera teológica. Y a través de esta



larga historia, que va desde el *habeas corpus* hasta los derechos humanos, así como a la elucidación del Estado de derecho, vemos cómo se afirma un componente esencial de la laicidad: la configuración de los valores, desde la tolerancia hasta la libertad y la igualdad.

Si queremos delimitar mejor las lógicas históricas que han marcado la particular manera francesa de acceder a la laicidad, tenemos que examinar la evolución del Estado monárquico hasta la revolución de 1789, y ver cómo han evolucionado las relaciones entre el Estado y la Iglesia.

Teniendo en cuenta las guerras de religión y el mantenimiento de la Iglesia católica como religión mayoritaria, vemos que la historia se disputa esencialmente entre la Iglesia y la monarquía. La virulenta lucha contra el protestantismo dio paso al Edicto de Nantes, por el que se estableció el estatuto legal de

* Este texto utiliza varios extractos de dos libros de Guy Coq: *La laïcité, principe universel* (Le Felin) e *Inscription chrétienne dans une société sécularisée* (Parole et silence).

los protestantes en Francia, firmado por Enrique IV en 1598 y revocado por Luis XIV en 1685. Pero durante un largo periodo que abarca desde comienzos del siglo XIV hasta finales del XVIII, se desarrollará lo que se ha dado en llamar *galicanismo*. Puede decirse que se trata de un estatuto de no separación entre la Iglesia y el Estado monárquico, de un sistema específicamente francés de confusión entre lo espiritual y lo temporal, organizado en torno a un Estado muy centralizado y a una iglesia mayoritaria. El proceso comenzó con Felipe el Hermoso, que supo resistir a las pretensiones teocráticas del papado elaborando un fundamento del poder político, jurídico y teológico a un tiempo, y reivindicó en su reinado el poder sobre la Iglesia. Se estableció así cierto equilibrio, tras no pocas vicisitudes. El poder de los reyes, dentro de su orden, es autónomo, pero al mismo tiempo los reyes eran consagrados. La Iglesia quedaba integrada dentro del Estado: el rey elige a los obispos y debe aprobar las decisiones de los papas y de los concilios. Y el clero es un orden, el primer orden, y forma parte del Estado: «La Iglesia era del Estado y estaba en el Estado» (Émile Poulat). La Iglesia controlaba el estado civil, la beneficencia, la enseñanza y los mecanismos de base de la administración. Había una situación de «inseparación» entre la Iglesia y el Estado.

Se comprende que este enorme peso del galicanismo (que permitía a la vez cierto equilibrio entre el Estado y Roma) fuera muy problemático cuando la revolución de 1789 trató de edificar el orden social sobre otros cimientos.

Tras la revolución, la Iglesia, que había sido sacudida con violencia, volvió a tener influencia, gracias a un Concordato con el papa, que permitió a Napoleón controlar la religión, al tiempo que le daba ayuda financiera. Pero el siglo XIX estuvo marcado por la idea de terminar la revolución y la idea de República fue ganando terreno. Y la Iglesia encontró una trampa en su solidaridad con el antiguo régimen, pues estaba ligada a la causa de las fuerzas monárquicas y antirrepublicanas. Fue un largo periodo calificado por algunos como *guerra de las dos Francias*: la Francia clerical, nostálgica de la monarquía y opuesta a la idea republicana, por una parte; y por otra, las fuerzas inspiradas en 1789, que querían establecer la república, arrancando para ello a la Iglesia su posición hegemónica y de dominación sobre los espíritus.

Es en este contexto donde la República organizó, desde su arranque, la separación de la Iglesia y la escuela (la institución de la escuela laica por parte de Jules Ferry), en una primera etapa. Y al principio del siglo XX, en una segunda etapa, lo que se ha dado en llamar separación entre las iglesias y el Estado.



Este contexto histórico explica la radicalidad que ha podido observarse durante los periodos de puesta en marcha de la laicidad, y en un contexto donde el catolicismo rechazaba la laicidad.

En la historia moderna del nacimiento de la laicidad en Francia, se dan, así, tres grandes momentos, tres grandes pilares, con un estilo muy ligado a la particularidad de la historia de Francia. La revolución de 1789 da cumplimiento al abandono de varios siglos de galicanismo, y establece de golpe la autonomía de lo político, al tiempo que constituye una etapa esencial hacia el reconocimiento de los valores de la laicidad, e incluso de la necesaria separación entre el Estado y las diferentes confesiones. El segundo pilar es la separación entre la Iglesia y la escuela, realizada por Jules Ferry en la III República. Esta separación hace que aparezca la responsabilidad particular de la escuela ante el reconocimiento y la transmisión de unos valores comunes. Y en 1905 se llega al cumplimiento del principio de libertad recíproca entre la República y las religiones. La palabra *separación* no figura en la ley, pero muestra que se trata de poner fin a una situación de confusión y de indistinción. Y al mismo tiempo hay que comprender que separación no significa ausencia de relaciones o ignorancia recíproca. La cuestión queda abierta desde entonces: se trata de precisar constantemente el lugar que ocupan las religiones en la sociedad, de dialogar sobre todas las cuestiones que conciernen a la aplicación del principio de laicidad y de

reconstruir asiduamente un buen equilibrio en las relaciones entre Estado, Sociedad y Religión.

La separación añade una nueva particularidad al camino hacia la laicidad emprendido por Francia; y a través de esta larga historia inédita, despuntará un principio universal. La laicidad puede, en efecto, descomponerse en tres elementos constituyentes: en primer lugar, la autonomía que conquista lo político en su esfera de competencia; en segundo lugar, el reconocimiento de unos valores comunes como referencias indispensables y componentes de la laicidad; y en tercer lugar, la separación, un principio que plantea la libertad recíproca del Estado y de las religiones. En una palabra, la democracia es el factor determinante que permite desarrollar sus potenciales positivos a todos los demás. Pero si esto es así, hay que subrayar que en todas las democracias se ha de avanzar necesariamente hacia el reconocimiento del principio de laicidad. El responsable del gobierno es autónomo en todas partes frente a cualquier instancia religiosa, incluso allí donde subsisten ciertas herencias simbólicas de una antigua unanimidad religiosa. La carga de la justificación se ha invertido poco a poco. En las democracias ya no es a la laicidad a la que le toca legitimarse, sino que, al contrario, es la ausencia de laicidad la que sorprende y la que parece estar mal fundada.

II. LA LAICIDAD, PRINCIPIO UNIVERSAL

Si se pide a un ciudadano francés que defina la laicidad, la mayor parte de las veces responderá con una palabra: neutralidad. Ahora bien, es cierto que la laicidad conlleva un principio de neutralidad por parte del Estado o de la República frente a cualquier religión o a cualquier metafísica. Y de ahí se deriva que la sociedad laica acoge en su seno lo plural en los planos religiosos, filosóficos o culturales. Pero esta neutralidad y esta pluralidad tienen que estar fundadas, y hay que poder explicarse sobre cuanto las motiva y legitima. La neutralidad queda así superada, ya que el fundamento se halla en un conjunto de valores, de entre los que hay que comenzar por la tolerancia. Históricamente, es el valor primero, pero reclama algunos complementos. Como valor, la laicidad se fundamenta en el sentido del diálogo, en el respeto de la libertad de pensamiento y de conciencia, en el gusto por encontrarse con los demás ahí donde su posición se opone a la mía, en la acogida de la alteridad del otro, en el reconocimiento de la humanidad de otro hombre en su unicidad; este respeto hacia cada persona requiere en última instancia la igualdad fundamental de todos los seres humanos. Toda una constelación

de valores se hace presente en esta reflexión: cuentan todas las palabras, y aún hay más. Y si hay una pluralidad de valores en la laicidad, todos quedan armonizados por un vínculo profundo. Estos valores éticos forman parte de la laicidad y la apartan de la neutralidad.

A la neutralidad la deja atrás la laicidad también en otro plano: el de la política, pues la laicidad expresa cierta manera de establecer el espacio social común. Dos principios especifican en este punto la laicidad. El principio de autonomía, en primer lugar, significa que la sociedad laica se instituye independiente de cualquier transcendencia, de cualquier divinidad, de todo lo sagrado. Al ser resultado de la interacción de los seres humanos a lo largo de sus vidas, los miembros de la sociedad se convierten de pronto, todos juntos y de forma esencial, en responsables de su sociedad en transformación. Aquí, la laicidad se encuentra con el principio democrático, que es el que plantea la soberanía de los ciudadanos, la soberanía del pueblo. La laicidad interpela, de golpe, a la democracia, y también hay que afirmar la inversa. No es posible, por lo tanto, plantear el principio de laicidad sin la democracia, y al contrario.

Pero si es cierto que las instituciones comunes de la sociedad no pueden depender de la institución de una religión, se impone una distinción radical entre el poder político y las autoridades religiosas. En Francia, tal distinción ha tomado la forma de lo que llamamos *separación*: un principio que no implica la ignorancia o la ausencia de relaciones, sino que excluye la confusión, la subordinación del Estado a una religión, y rechaza al mismo tiempo el dominio del Estado sobre las religiones.

Esta breve evocación muestra que la noción de valor queda bien representada en la laicidad, pero que ésta también implica principios de vida social y política.

Las referencias más importantes de una civilización, sus principios y valores, nacen siempre en una creación histórica. Pero ¿esta historicidad niega acaso su universalidad? Se dice con cierta frecuencia que la historia particular del surgimiento histórico de un principio o de un valor arrastra a estos hacia la particularidad y les incapacita para volverse universales.

Adoptar esta posición es confundir dos niveles de análisis: la génesis histórica de un principio o de un valor, y su capacidad, una vez se ha reconocido ésta por la conciencia humana, para merecer la universalidad. No hay así duda alguna de que se puede descubrir una génesis histórica cristiana por medio de un valor como el respeto debido a la persona. Pues la persona misma tiene una historia teológica. Es cierto

que también serían posibles otras génesis, pero eso en todos los casos en los que el discurso sobre los valores universales deba distinguir entre la historia particular de su acceso a la conciencia y su sentido verdadero. El marchamo incontestablemente cristiano de la formación de ciertos valores no autoriza a éstos a tener que identificarse con el cristianismo. Y por otra parte, el hecho de que la Iglesia histórica no haya sido siempre fiel a dichos valores no justifica la negación del origen histórico cristiano de los mismos. Del mismo modo que cuando los responsables occidentales afirman la universalidad de ciertos valores, pero los traicionan en la práctica, constatar el desastre no puede servir de justificación para rechazar los valores como no universales.

III. LA SOLIDARIDAD ENTRE LAICIDAD Y DEMOCRACIA

Cuando afirmamos la universalidad de la laicidad, hay quienes objetan que no está reconocida en todas partes. Esto es confundir la universalidad como objetivo necesario y la universalidad como hecho. A veces se nos dice que esta palabra sólo existe en francés; es falso: el turco o las lenguas latinas saben nombrar este principio. Y para los casos más difíciles propondría internacionalizar la palabra francesa y escribir «laicity»¹. Pues no es aceptable recurrir a vocablos formados a partir de *secularización*, porque la secularización es un fenómeno histórico de larga duración, que consiste en un alejamiento de la influencia de las religiones sobre el conjunto de los hechos culturales y de civilización. La laicidad es un principio que tiene el mismo estatuto de los derechos humanos y se instituye en cierto momento de la secularización, pero sería lamentable confundir los dos fenómenos. Otra dificultad surge cuando se confunden laicidad y laicismo. El laicismo designa una posición filosófica que identifica la laicidad con un combate general contra las religiones. Es cierto que todo ser humano que lo considere necesario tiene derecho a librar tal combate, como otros trabajan para que se propague una religión. Las dos palabras tienen su utilidad, y existen tanto en español como en italiano.

Pero también se nos objeta lo siguiente: «¿no querían ustedes que se adopte como modelo universal el de la Francia de 1905!». Sin plantear la cuestión con tanta claridad, no pocos espíritus que vacilan ante el

sentido de la laicidad proceden objetando la particularidad histórica de 1905 a la idea de una universalidad del principio de laicidad. Como hemos mostrado antes, confunden el camino histórico particular que lleva al reconocimiento de un principio, con el alcance universal de dicho principio. Cada nación de Europa ha seguido su vía específica hacia la laicidad, y no existe por una parte la particularidad francesa, y por otra, un camino común para las demás naciones de Europa. Naturalmente, hay que distinguir entre lo que sucede en el plano de cada nación y lo que se reconoce como competencia de las instituciones europeas.

IV

El equilibrio entre particularidad y universalidad es evidente en el gran pilar de la laicidad francesa que constituye la Ley de 1905. Resulta imposible volver aquí sobre los importantes debates que marcaron la elaboración del texto. Pese a las numerosas adaptaciones, el texto permaneció casi como una ley orgánica de la República, mucho más duradera que las constituciones. La aplicación liberal de esta ley permitió que, tras un rechazo por parte del papa Pío XI, a partir de 1924 pudiera darse un compromiso entre este papa y las autoridades de la República (Acuerdo Poincaré/Cevetti).

Las asociaciones diocesanas, bajo responsabilidad de los obispos, fueron reconocidas conformes con la ley de 1905. Esta ley preveía que las asociaciones que habrían de reemplazar al servicio público del culto² estuvieran formadas «acomodándose a las reglas de organización general del culto, cuyo ejercicio se proponían garantizar» (artículo 4). Gracias al acuerdo de 1924, la Iglesia Católica se inscribía en el marco de la ley de 1905 y en la legislación que se desprendía. Señalemos que en 2005, con motivo del centenario de la ley, los obispos franceses declararon lo siguiente: «en lo que nos concierne, no pensamos que haya que cambiar la ley de 1905». Poco antes, el papa Juan Pablo II, en una carta dirigida a los obispos de Francia, declaraba que «el principio de laicidad, al que vuestro país está tan ligado, si se entiende bien, pertenece también a la doctrina social de la Iglesia. Y recuerda la necesidad de una justa separación de poderes».

Con la distancia histórica, vemos que la ley de 1905 fue un marco satisfactorio para tratar las cues-

1. Propuse este neologismo en un artículo que me pidió el *New York Times* (30 de enero de 2004), y fue aceptado (lo continuó el *Herald Tribune* el 2 de febrero de 2004).

2. Bajo el Concordato de Napoleón, los cultos estaban financiados y controlados por el Estado como servicios públicos.

tiones relativas a las relaciones entre el Estado y las religiones, y que es una ley de libertad. Precisamente la libertad es la que está en el núcleo de los grandes artículos de esta ley. Veamos, para empezar, el admirable artículo 1º: «La República asegura la libertad de conciencia. Y garantiza el libre ejercicio de culto, bajo las únicas restricciones promulgadas a continuación, en interés del orden público». Hay aquí dos verbos, asegurar y garantizar, que no están puestos para evitar una repetición. Su diferencia se ve en la formulación. Asegurar la libertad es preocuparse por protegerla a través de disposiciones jurídicas, aplicando estas últimas. Se trata de una libertad individual. La ley plantea el principio, en su propia medida. La segunda fórmula es en cierto sentido más completa. Asegurar la libertad de conciencia es plantear el principio, hacer todo lo que está en manos de los poderes públicos. Pero estos no la pueden garantizar, es decir, no pueden hacer que se realice siempre, pues el individuo puede no desear con tanto ahínco esta libertad.

Frente a esto, la garantía del libre ejercicio del culto es la afirmación de una libertad colectiva de la que se anuncia que van a darse las condiciones para hacerla efectiva. La República no puede garantizar la libertad de conciencia, porque son muchas las condiciones que escapan a su control. Puede afirmarla como un principio y puede hacer que todas las leyes estén de acuerdo con dicho principio. Pero el imperativo de la conciencia está anclado en lo más íntimo de la conciencia personal.

Al reflexionar sobre estas fórmulas, nos damos cuenta de la fuerza de compromiso que encierra la palabra «garantiza». Esto explica la posición abierta de la República laica sobre los lugares de culto. ¿Qué podría querer decir libre ejercicio del culto si el culto en cuestión no tuviera un edificio donde llevarse a cabo?

En la práctica, la República es la propietaria de todos los edificios de culto construidos antes de 1905, y asume su conservación. Añadamos que el artículo 2

de una ley de 1942 precisa, a propósito de lo relativo al culto (donde figuran las asociaciones diocesanas), lo siguiente: «No podrán recibir subvenciones del Estado, de los Departamentos, ni de los municipios. No se consideran subvenciones las sumas asignadas para reparaciones a los edificios afectos al culto público, estén o no calificados como monumentos históricos». Este texto del periodo de Vichy será perpetuado tras la guerra por el general De Gaulle, y también viene a formar parte de la ley de 1905. Otras medidas concernientes a los edificios del culto (facilidades para los terrenos, garantías de los préstamos...) contribuirán a dar sentido a esta garantía del libre ejercicio del culto.

Veamos también el artículo 2: «La República no reconoce, no otorga salario ni subvenciona ningún culto. En consecuencia, a partir del primero de enero que siga a la promulgación de la presente ley, se suprimirán todos los presupuestos del Estado, de los departamentos y de los municipios, así como todos los gastos relativos al ejercicio del culto»³.

Tal es la fórmula fuerte de la ley. Pero aquí no reconocer no quiere decir ignorar; quiere decir que ya no hay cultos reconocidos y otros que no lo son. Todos están en igualdad para una República que no está vinculada a ninguno de forma privilegiada.

En realidad, lo que se ventila en la separación es organizar las relaciones entre el Estado y las religiones, de modo que prevalezca la libertad de uno y de otras. Pero la libertad en el ejercicio del culto, que está garantizada, no llega al extremo de pretender que el Estado se desentienda de toda responsabilidad sobre los lugares de culto.

En resumidas cuentas, este vuelo a través de diversos artículos importantes acerca de la ley de 1905 habrá permitido discernir mejor cómo considerar las condiciones históricas particulares va de la mano con la elaboración de algunos principios esenciales de la libertad y de la democracia. 

3. Notemos que lo que sigue en el artículo mantiene una responsabilidad sobre las capellanías, para asegurar el «libre ejercicio de los cultos en los establecimientos públicos como institutos, colegios, escuelas, hospicios, asilos y prisiones».

ALEMANIA Y SUS IGLESIAS

FRIEDRICH MANFRED PETER

Historiador

¿Es Alemania un país cristiano?

Sí, lo es. ¿Pero existe una forma específica de ser cristiano en Alemania? Veamos:

Cada día 8 de agosto se celebra en la ciudad de Augsburgo «das Friedensfest» —la Fiesta de la Paz— que durante más de tres siglos conmemora la paz firmada entre las confesiones católica y protestante en el Tratado de la Paz de Westfalia de 1648, punto final de la devastadora Guerra de los Treinta Años que había dejado el país en ruina completa y casi despoblada de habitantes. Principados católicos y protestantes (luteranos y reformados) se garantizaron mutuamente respetar las reglas establecidas en la Paz Augusta firmada bajo la autoría del Emperador Carlos V en 1555, quien —el mismo mes y el mismo año— se retiraba a Yuste en Extremadura, gesto de resignación y de abandono del concepto de la unión religiosa en el Sacro Imperio y con eso el final definitivo de una Europa católica.

Fue difícil llegar a este acuerdo. Las negociaciones complicadas se desarrollaron en dos ciudades de la región de Westfalia, en Münster y Osnabrück. Tenían que ser dos ciudades, porque las comisiones, protestante por un lado y católica por el otro, no fueron capaces de deliberar en el mismo lugar y menos aun estar sentados juntos a la misma mesa. Así, mensajeros bajo protección militar llevaron diariamente documentos, sugerencias, preguntas y respuestas de un lugar al otro. El resultado de este proceder tan complicado marca la fecha de nacimiento del estado soberano moderno; y los protagonistas, buscando el consenso, habían creado el fundamento de la relación entre Estado y las Iglesias moderna, en el fondo vigente hasta hoy. Era el paso decisivo para cambiar la estricta confesionalidad del Estado por la neutralidad en materia de religión; y es la neutralidad que excluye la vía del laicismo, evolución propia de los Estados de Europa Occidental desde la Revolución Francesa. El Estado o la confederación de Estados del Sacro Imperio garantizaron la protección de las confesiones religiosas.

Ningún tratado de la era moderna ha tenido mayores consecuencias para la evolución política, social y cultural en Alemania que esta «libertad confesional» aunque en la realidad no significaba la libertad de las conciencias sino el principio *cuius regio eius religio* —la confesión de los súbditos la define el respectivo principado— y el que no la compartía tenía que emigrar. Excepción: las ciudades imperiales, bajo el control directo de la autoridad del emperador, seguían biconfesionales:

Así en Augsburgo pudo existir una iglesia protestante al lado de otra católica, en Frankfurt una catedral católica al lado de numerosas iglesias protestantes y en Wetzlar una catedral para uso común de católicos y de protestantes. La gran Reforma de Lutero había dividido a Alemania, pero la razón pragmática creó la connivencia que aun hoy perdura. Llegar a este punto había costado millones de vidas y la alternativa habría sido la autodestrucción.

En Alemania todas las fiestas oficiales del calendario son religiosas y hay tres días festivos para los principales eventos del año cristiano, la Navidad, las Pascuas de Resurrección y Pentecostés. Existe un día conmemorativo por la unificación de Alemania, pero no es fiesta. Esta distinción es importante porque para los días festivos religiosos está vigente una legislación especial que prohíbe ejercer trabajos, abrir tiendas para el negocio, celebrar fiestas públicas y actividades públicas en desacuerdo con la solemnidad de aquel día festivo. Eso incluye prohibición de bailes, cierre de discotecas, desfiles y conciertos, etc. Una manifestación pública en contra de una actividad religiosa en Alemania es imposible, sería considerado violación de la ley vigente, traería consecuencias penales.

Disposiciones que el lector español no habrá experimentado de un país generalmente considerado progresista y avanzado en el camino laicista. Gobiernos y administraciones son aconfesionales en Alemania, pero la sociedad alemana no lo es. Las confesiones

cristianas y la judía gozan de protección oficial y las iglesias se financian principalmente a través del impuesto sobre la renta. Este importe es recaudado por el Estado y significa de un 8 a 12% del impuesto a pagar anualmente. Los contribuyentes que se declaran aconfesionales son libres de pago. Sin embargo, dos tercios de la población lo pagan aunque escasamente participen activamente en las funciones religiosas. Se consideran católicos o protestantes no practicantes. Las estadísticas son cambiantes, pero indican un número decadente de practicantes hasta 5% de católicos y un 3% de protestantes, que —en suma— aun son millones, y muchos más que los asistentes a los partidos de fútbol o de cualquier otra actividad social del día.

Es cierto, la presencia de las iglesias en la vida pública alemana ha decaído notablemente en comparación con los primeros años de postguerra y también debido a la ubicación marginal que sufrían en la antigua RDA, antes de la unificación. Pero en relación con los demás estados europeos sigue siendo extraordinaria. El aporte de la iglesia católica alemana para la universal es esencial, tanto que muchos proyectos misioneros no se podrían realizar sin los fondos procedentes de Alemania. La separación de Iglesia y Estado desde 1918 es constitucional. Pero el Estado no es laicista sino comprometido en la protección de las actividades de las iglesias; y las iglesias están muy presentes en la vida real de la sociedad alemana, lo manifiestan los ancianatos, orfanatos, escuelas, centros de asistencia social, etc.

El libre ejercicio de la actividad religiosa incluye el derecho de no ejercer ninguna y nadie debe ser discriminado por ello. Fuera de las fronteras alemanas se entiende esta separación de otra manera, la actividad religiosa como acto estrictamente personal. En Alemania la vida religiosa se considera parte de la vida social desde que hay historia y cultura alemanas; es esencia vital ante toda política. Por eso un anticlericalismo como en España prácticamente no existe. Pero también está excluida la intromisión directa del clero en los asuntos estatales. Aunque se trate de instituciones separadas hay compenetración: Dos partidos gobernantes llevan C -(Christlich) en su nombre (CDU / CSU); la actual canciller es hija de pastor luterano, y la Asamblea Federal elegirá como próximo presidente de la nación al teólogo protestante Joachim Gauck. El Papa Benedicto XVI ha pronunciado un discurso en el edificio del Reichstag en Berlín ante los parlamen-

tarios defendiendo los principios básicos de la fe.

Sin embargo, las actuales organizaciones religiosas no representan la plenitud de esa tradición. Por eso, ser protestante o ser católico sigue siendo un factor de distinción a pesar del acercamiento ecuménico de las confesiones. Existe lo que en alemán se llama *Kulturprotestantismus* —un modo específico de ser protestante— el que lleva en mano la Biblia y el libro de las canciones (Gesangbuch). Y por el otro lado esa religiosidad popular (Volksfrömmigkeit) católica de las procesiones y peregrinajes, de la liturgia festiva. Uno sabe poco del otro y se contemplan con desconfianza y mantienen muchos prejuicios heredados. Sin embargo las catástrofes históricas sufridas en común han acercado los que antes vivían separados y las barreras regionales han caído. Sur y norte se han mezclado y los matrimonios mixtos son casi la regla. El ideal de «Una Sancta»¹ no se realizará, pero el abrazo entre las confesiones ya es una realidad. El recuerdo de haber sufrido persecución durante la era del nazismo nos une. Hubo mártires de las dos confesiones. Pero al lado de la valiente oposición al nazismo existía también una vergonzosa colaboración de cristianos pervertidos —sobre todo entre elementos protestantes.

Cuando echamos la mirada atrás vemos un escenario cultural dividido. La historia filosófica cultural del país casi exclusivamente es fruto de la Reforma. Lutero y su versión del alemán moderno están a la base de todo. Se ha dicho que la literatura alemana ha brotado de las casas de los pastores protestantes y los que no han sido hijos, lo fueron adoptivos, como Heinrich Heine por ejemplo. Los decenios de creatividad genial cultural alrededor de Weimar, Leipzig, Dresden y Berlín han marcado este corredor de cultura alemana teñida del color protestante. Los años pasaron y el sur se levantó para crear esa musicalidad católica inconfundible en textos y melodías. Y aromas del barroco español llenan festivales como el de Salzburgo². Ambos medios no son alemanes exclusivamente, su vocación es universal. Así una mirada al calendario de festividades europeas lo demuestra. El filósofo Joseph Ratzinger resume en síntesis católica las voces teológicas de ambos bandos, y nadie mejor que Benedicto XVI da una impresión de lo que es ser cristiano al estilo de los alemanes, es ser uno y doble al mismo tiempo (Goethe). 

1. Movimiento de teólogos y laicos para crear una sola iglesia ecuménica en Alemania.

2. Los austriacos me perdonarán el lapsus.

El troquel de las conciencias. Una historia de la educación moral en España

Félix García Moriyón

Ediciones de la Torre, Madrid, 2011.

DAVID SEIZ RODRIGO

*Doctor en Historia, profesor de Educación Secundaria
y miembro de FEDICARIA*

Oportunamente llega a las librerías esta obra cuyo título redescubre, con forzada sorpresa, que la escuela forma conciencias. El troquel, instrumento de sello y corte, imprime una imagen en la pieza sometida a su presión; la modela y le da valor. La escuela responde perfectamente a esta metáfora, imprime y forma la conciencia infantil y finalmente concede valor al sujeto que resulta de ese proceso de troquelado-escolarización. Que nuestras autoridades ministeriales, las mismas que regulan las bases «doctrinales» de todo el sistema educativo, alimenten dolosamente un falso debate neutralista sobre asignaturas que adoctrinan y asignaturas que no lo hacen, nos provoca profundos reparos. Sin duda este es un sentimiento compartido con el profesor Félix García Moriyón, quien con el estímulo de José Antonio Marina, el apoyo de la Fundación Cambio Social y el esfuerzo editorial de Ediciones de la Torre, ha revisado algunas de las concepciones sobre la naturaleza doctrinal de la escuela que, a fuer de ser comunes, parecen constantemente olvidadas.

El nacimiento, progreso y generalización de la escolarización surge con las revoluciones liberales y la génesis de los estados nación modernos. Los nuevos principios liberales dismantelaron la concepción medieval del poder que vinculaba la legitimidad política a la Iglesia, pero también cuestionaron el papel que hasta ese momento la Iglesia había detentado como transmisora fundamental de valores morales. La llamada «cuestión religiosa», dejando a un lado otras importantes razones, fue sobre todo un debate intenso y frecuentemente agrio, sobre el lugar que la religión y la Iglesia tenían en la educación moral.

Tal y como afirmaba Gil de Zárate a mediados del siglo XIX «la enseñanza es cuestión de poder. Quien



enseña domina» y cómo García Moriyón destaca, de dominio es de lo que estamos hablando; del dominio de las conciencias que los grupos políticos y sociales se disputaban en el recién estrenado espacio escolar. El subtítulo, «Una historia de la educación moral en España» abunda en el propósito de repasar los aspectos más destacados de una historia de conflictos y controversias que va desde los inicios del siglo XIX hasta nuestros días.

El libro se divide en dos partes complementarias. La primera está dedicada a la «educación moral», a su conceptualización, al papel que ésta tiene en la escuela y a la problemática que plantea la secularización de la moral en las relaciones entre la Iglesia y el Estado. Afortunadamente, el autor no cae en la trampa de simplificar el interés sobre la educación moral a este último punto y aunque, acepta el peso que este conflicto Iglesia-Estado ha tenido en la génesis del libro, prefiere profundizar en las concepciones sobre educación moral que manejamos y enriquecer de este modo un debate muy a menudo esquematizado y maniqueo.

La concepción más habitual de educación moral es la transmisión de normas, modales o usos sociales aceptados. Precisamente será esta pugna por adoctrinar según uno u otros códigos la base de la mayor parte de los conflictos que sobre la educación moral el libro ilustra. Frente a esta definición el autor postula un modelo diferente, también presente en la tradición

educativa, caracterizado por la formación de destrezas cognitivas y afectivas implicadas en el comportamiento moral. Una concepción de la educación moral que ha sido marginal frecuentemente y que el autor propone como la única coherentemente no adoctrinadora. Cabe señalar que, no en vano, Félix García Moriyón ha dedicado buena parte de su obra a promover modelos de enseñanza moral de acuerdo con estos postulados. En este sentido debemos destacar sus esfuerzos en el desarrollo y conocimiento del Programa de Filosofía para Niños, cercano a esta concepción que el autor presenta como tesis final.

Especialmente interesante nos parece el análisis sobre el significado moral que tienen la metodología y los usos escolares. García Moriyón analiza con habilidad esa «gramática escolar», en definición de Agustín Escolano, que todos los que hemos pasado por un aula entendemos y que define el gobierno de la clase, sus rutinas, su organización y su etiqueta, así como una serie de concepciones comúnmente aceptadas sobre el orden o la disciplina. Más allá de los reglamentos escolares o de los estériles debates sobre la autoridad del profesorado, estos usos escolares establecen un programa de formación moral completo que a lo largo de su historia, ha reforzado una escala de valores tan rotunda como, a menudo, difícil de reconocer. El curriculum oculto, al que la didáctica crítica alude con frecuencia, facilita la traslación de significados social y económicamente aceptados, «produce hombres» y lo hace siguiendo un modelo; no podemos obviar que la mecánica de este artefacto que es la escuela, está cargada de intención, más allá de las disciplinas y los contenidos que conforman el cuerpo esencial del curriculum.

Las problemáticas relaciones entre el Estado y la Iglesia, en su mutuo intento por dominar de forma exclusiva la educación moral de la ciudadanía, constituyen un capítulo esencial de la historia de la educación en España y evidentemente de esta obra. Sin embargo y a pesar de la importancia de esta cuestión, García Moriyón intenta ir más allá del relato de desencuentros y enfrentamientos e intenta profundizar en las raíces de una disputa que, evidentemente, no es sino un debate doctrinal sobre los valores que deben ser transmitidos. El ejemplo de otros modelos escolares como las propuestas educativas del movimiento obrero, las iniciativas de la Institución Libre de Enseñanza, la Escuela Nueva, o dentro de la doctrina social de la Iglesia, las escuelas promovidas por Pedro Poveda o Andrés Manjón, amplían los ejemplos de este adoctrinamiento singularizado frente a la pretensión universalista y homogeneizadora de la escolarización estatal.

La segunda parte del libro describe y profundiza en las dos estrategias principales que la educación moral ha seguido dentro de la escuela a lo largo de los dos últimos siglos. En primer lugar, a través del establecimiento de un diseño curricular en el que aparecían asignaturas específicas de urbanidad, ciudadanía o moral religiosa. El autor hace también un recorrido por la educación moral en la educación primaria y en la secundaria y su traducción en contenidos y disciplinas planteadas desde esta perspectiva. Completa el análisis la descripción de otras propuestas pedagógicas, metodológicas y materiales, que han sido muy relevantes en la historia de la educación moral. A lo largo de los dos últimos siglos han sido fundamentales las lecturas o los cuentos morales, en las prácticas escolares, y evidentemente la elección de estos relatos se hacía desde la defensa de valores concretos. Las campañas escolares sobre cuestiones de interés social o económico, desde el ahorro a la higiene, pasando por la alimentación, han sido una constante en la historia de la escuela. En determinadas asignaturas, además, los libros de lecturas escogidas o los relatos contruidos a partir de vidas ejemplares, como ocurre con la historia, han contribuido a perfilar los contenidos de las disciplinas en un sentido profundamente moralizante.

En este momento en que con sospechosa contradicción se plantean al mismo tiempo, una escuela a la carta fortalecida por el criterio de la elección familiar y un neutralismo curricular fundamentado en un pretendido canon de saberes, interesa dilucidar el peso que la educación moral ha tenido en la historia de la educación. La virtud principal que a nuestro juicio tiene el libro de Félix García Moriyón es hacer una historia de la educación moral que al tiempo es una historia de la propia institución escolar, descubriendo de paso en esa relación, el peso que la transmisión de determinados valores morales, sociales y políticos han tenido en la propia evolución del sistema educativo. Evidentemente con tan amplio propósito el autor ha buscado una bibliografía muy amplia en la que apoyar su argumentación y es preciso destacar que las referencias bibliográficas que enriquecen el final de cada capítulo son, más que una referencia a las fuentes, una invitación a la lectura que completa lo que el libro sintetiza. Más allá de la historia de la educación moral García Moriyón formula una tesis que sirve de fondo a la reflexión histórica. Debemos hacer una educación que permita a los alumnos construir su pensamiento moral alejados de cualquier adoctrinamiento. No podemos contentarnos con cambiar los troqueles de vez en cuando y de ley en ley. 