

CONFER. Madrid
Ciudadanía, política y vida religiosa
 22, 23 y 24 de febrero de 2008

José Ignacio Calleja Sáenz de Navarrete
Facultad de Teología
Vitoria-Gasteiz

La dimensión y hasta condición “política” de la fe. Un debate renovado.

Introducción

La cuestión del título y, su derivada, la presencia *pública* de la Iglesia y de los cristianos en una sociedad democrática ofrece múltiples perspectivas que, antes o después, convergen en dos direcciones. *Una, la presencia pública de la Iglesia*, mira hacia el interior de la comunidad eclesial, tiene por interlocutor fundamental a los creyentes, y se plantea la presencia pública de la Iglesia en la sociedad dando cuenta de los porqués teológicos de esa presencia, de quiénes la llevan a cabo, de dónde y de cómo. Es un planteamiento bastante repetido en el postconcilio y, a mi juicio, bien resuelto en la “doctrina” de la Iglesia, con los matices que luego diré, y no mal practicado por la mayoría de los cristianos en su condición de ciudadanos libres, también con las advertencias que un recorrido histórico requiere. De fondo, sigue la lógica de lo requerido al cristianismo por la llamada “ley salvífica de la Encarnación”. La *otra dirección, la Iglesia en una sociedad políticamente laica*, mira hacia fuera de la Iglesia¹, tiene como interlocutor fundamental a toda la sociedad, y quiere explicar la presencia pública de la Iglesia *a partir de* la llamada *laicidad* de la vida pública democrática. De fondo, sigue la lógica de cómo conjugar lo requerido al cristianismo por una concepción del mundo como realidad *secular y laica*, y a la Iglesia como “sacramento de salvación al servicio del Reino”. Son dos perspectivas distintas que se condicionan claramente, pero que podemos reconocer por separado.

Eso sí, en ambas la Iglesia obedece a su misión *evangelizadora*, persiguiendo en última instancia la confesión de fe en Jesucristo y, como primera mediación, la humanización integral, o sea, que la caridad por la justicia impregne todas las relaciones humanas, las más privadas, por supuesto, pero también las más sociales y políticas.

Volviendo a la idea inicial, para responder a la primera y más clásica perspectiva sobre la presencia pública de la Iglesia en su sociedad, la que mira ante todo al convencimiento de los cristianos sobre este derecho y necesidad, deberíamos recorrer los lugares comunes en el tema atendiendo a cuestiones como éstas.

1. Las justificaciones teológicas de la presencia pública de la Iglesia

¹ Cfr., CASANOVA, J., *Religiones públicas en el mundo moderno*, Madrid, PPC, 2000. Esta obra magna, en la *sociología de la religión*, razona convincentemente que el lugar público, *legítimo*, de las religiones en las sociedades modernas es la *sociedad civil*, no así el Estado o los partidos políticos confesionales. Desde la *sociedad civil* pueden y deben defender los derechos humanos, el sistema democrático y un espacio público *moderno*, es decir, *secular y laico*, en cuya lógica común plantear, debatir y argumentar las *fronteras* de lo común exigible y lo particular preferible. Eso sí, la desprivatización del cristianismo, frente a la privatización que le reclaman el liberalismo y el socialismo, es legítima. Falta fijar cómo y cuál. Nunca desde paradigmas pre-modernos, sino de uno moderno, es decir, que asuma la crítica moderna de la religión, y sepa vivir en el pluralismo social y cultural de la sociedad moderna, y de la propia iglesia en cuanto tal (p. 300). Su opinión es una más, y debe aparecer en lenguaje universalista, es decir, racional, público y abierto al debate en la sociedad civil, para que sea una *opinión pública* hecha entre todos.

Atendamos a las *justificaciones teológicas* de la condición “política” de la fe y de la presencia pública de la Iglesia como institución, como asociaciones varias y como cristianos particulares, en todos los modos imaginables de esa presencia. Estoy hablando de los fundamentos creyentes de la condición histórica y social de la fe. En palabras muy sencillas, ¿por qué la vida pública es territorio natural de la fe, particularmente a través de la *moral*, la *educación* y la *acción social*, y no hay en la presencia pública de la Iglesia, *en principio*, una mezcla desconsiderada de realidades absolutamente ajenas?

Evidentemente, no voy a desarrollar esta cuestión en su recorrido por la antropología, la soteriología, la cristología, la eclesiología del Vaticano II o, de otro modo, la experiencia existencial del ser humano². Con todo quiero decir lo siguiente. Muchas son las formas de probar esta identidad *encarnada* de la fe cristiana, pero la principal, y que ahora os propongo, es la vida y la persona misma de Jesús, el Cristo de Dios. Jesús no es un político, ni tiene un proyecto político, ni pretendió un mensaje político. Pero toda su vida, sus palabras, sus solidaridades, sus acciones, su muerte de cruz y hasta su resurrección tienen una inequívoca significación pública. La primacía de los *pobres* ante todo, la centralidad del Reino de Dios como *buena nueva* de justicia, su muerte como consecuencia pública de “esa” vida y su resurrección como el sí de Dios a cómo Jesús vive, habla y ama, y contra los poderosos de la política y la religión que lo condenan, y lo seguirían haciendo hoy por las mismas razones, están ahí con una claridad inapelable. Así que si vivir en cristiano es seguir a Jesús en sus actitudes y persona, hacerlo con y entre los pequeños y marginados, es decir, con significación inequívocamente pública, ha de ser definitivamente importante para decir con sentido, “Creo” y “Padre nuestro”.

No me extenderé más en esta relevancia pública de la vida y persona de Jesús, salvo en un detalle irrenunciable. Al fondo de esa primacía de los pobres y pequeños en la vida de Jesús hay una experiencia radical que la sostiene: es la convicción de intimidad con Dios como Padre de Misericordia, Dios de Bondad radical, Dios de la Compasión entrañable con los últimos de la tierra. *La identidad de Dios, del Dios de Jesús*, se nos ofrece como misericordia entrañable con la suerte inhumana de las víctimas y los pecadores. “Yo obro así, dirá, porque Dios es así. Y dichoso aquél que no se escandalice de mí”. En la raíz de la vida cristiana, por tanto, hay una *espiritualidad* recia y hermosa, adulta y madura, que vive de la experiencia de la bondad de Dios, el que nos arropa cuando experimentamos la pobreza personal y ajena. Ayer, hoy y siempre, éste es el pozo de donde brota la presencia cristiana³, interpersonal, y, ahora, social y política. La militancia y el voluntariado cristiano, la teología y la acción pastoral, tienen aquí su más radical experiencia de sentido: el Padre desvelado como gratuidad, misericordia y perdón, entre y para los hombres más pequeños y pecadores. He aquí el valor inconfundible de una ortopraxis *samaritana*; he aquí el germen de unas actitudes espirituales, morales y públicas, que cobran un sentido y una radicalidad precisa en la *confianza* en el Dios de la Misericordia, el Dios que dijo de Jesús “éste es mi Hijo Amado” y que se nos revela, como en ningún otro lugar humano, en lo más débil y sencillo del mundo⁴, es decir, en los grupos, pueblos y personas más olvidados de la tierra.

2. Unas referencias éticas sustentadoras de esa presencia pública

Tras insinuar los porqués cristológicos y existenciales de la presencia pública de la Iglesia como algo constitutivo de la fe, éstos se concretan, tradicionalmente, en unas *referencias éticas*

² Cfr., mi trabajo *El carácter político de la fe cristiana*, en *Razón y fe* 245 (2002) 423-430.

³ Cfr., BENEDICTO XVI, *Deus Caritas est*, nn 1, 10, 12, 17, 19, 37. GUTIÉRREZ, G., *Beber en su propio pozo*, Salamanca, Sígueme, 1984. ID., *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente*, Salamanca, Sígueme, 1986.

⁴ Cfr., PEREA, J., *Iglesia y voluntariado*, Bilbao, DDB, 2001, 43-46 y 53-54.

sustentadoras de esa presencia pública, para hacer de ella expresión de la caridad cristiana y, así, realización del Reino de Dios, *ya sí* en la historia cotidiana. No hay otro modo de compartir presencia pública como compromiso social que a través de la praxis moral.

2.1. Hemos dicho que, en la presencia pública de la Iglesia, se trata de la evangelización y de la confesión de fe, y que para ello destaca como mediación el empeño de que la caridad por la justicia impregne todas las relaciones humanas, por supuesto las más privadas, pero también, las más sociales y políticas, en orden a una evangelización integral y liberadora. En este sentido, cuatro referencias son centrales en el imaginario ético de los cristianos como verificación de una presencia pública *evangelizadora* al servicio de la justicia:

- La referencia que cristaliza como *dignidad incondicional e igual de todos los seres humanos*, dando a la presencia pública su fundamento ético y su alcance universal, a partir de los *últimos*.

- La referencia que cristaliza como *libertad* de todos los ciudadanos, de cada uno y juntos, reconociendo su protagonismo soberano en todos los ámbitos de la vida pública.

- La referencia que cristaliza como *sociabilidad constitutiva y deber moral* de solidaridad en todos los bienes creados, dando a la presencia pública la traducción material y cultural que corresponde a la común familia humana.

- La referencia que cristaliza como *justicia estructural*, advirtiendo a la presencia pública de que está condicionada por los escenarios estructurales de la vida humana.

2.2. Afirmo que tiene importancia destacada la dimensión estructural de la realidad al referirnos al binomio solidaridad-justicia, como mediación ética de la presencia pública cristiana. Personalmente, considero superada la controversia de si una evangelización integral atiende al cambio estructural o al cambio de la personas, a la justicia social o a la conversión de los corazones y, más al fondo si cabe, a la liberación humana o a la salvación cristiana La teología cristiana y la DSI han resuelto con acierto y equilibrio razonable esta controversia de los años setenta y, frente a las propuestas en disyuntiva, han establecido la relación de complementariedad e integración⁵.

Mucho más discutido y vivo es el debate entre las interpretaciones acogidas por los cristianos, y por los ciudadanos en general, sobre la desigualdad social y sus causas. El hecho lo aceptamos todos. De facto, se puede decir que nuestras concepciones discurren por dos sendas bien distintas, con mezcla de matices y contrapesos muy variada.

a) *Uno es el itinerario político de aquéllos* que conciben las desigualdades sociales, en el Norte y en el Sur, fundamentalmente, como conflicto entre modernización y atraso, unido al factor humano de quienes tienen fuerza de voluntad frente a quienes viven con desidia. Esta comprensión confiere a las pobrezas la categoría de efecto pasajero e indeseable del desarrollo económico capitalista. En cuanto a su resolución más justa, compete a los gobiernos favorecer el *crecimiento económico general* y afrontar, a través de una "buena" política social, todas o algunas de las manifestaciones más severas de pobreza y exclusión. Los conceptos que definen un buen futuro para todos son "progresar, crecer y modernizarse".

b) *Otro es el itinerario político de aquéllos* que conciben las desigualdades sociales, en el Norte y en el Sur, como algo estructural, debido al potencial marginador del sistema capitalista de producción, apropiación y distribución de bienes (*sobre todo, de los conocimientos y la información, del dinero y el trabajo remunerado o empleo, y del poder político*) y, por lo tanto, conflicto de "grupos sociales" en cada país y conflicto de "pueblos" en la distribución internacional de *los mercados*. Su efecto más negativo, la "dualización" social y la exclusión de pueblos; y, su

⁵ Cfr. La relación dialéctica de estas realidades teológicas y humanas, en GONZÁLEZ-CARVAJAL, L., *Las estructuras de pecado y la caridad política*, en Antonio ÁVILA (ed.), *El grito de los excluidos. Seguimiento de Jesús y teología. Homenaje a Julio Lois Fernández*, Estella (Navarra), Verbo Divino, 2006, 341-359.

naturaleza íntima, una *civilización*, cuyo tipo de desarrollo y modo de vida priman el deseo sobre la necesidad, el tener sobre el ser, el capital sobre las personas, el individuo solitario sobre el solidario⁶.

Este análisis del sistema social ve la mayoría de las pobrezas como efecto inevitable de la lógica del modo de producción capitalista, ayer, hoy y siempre. Su más justa resolución, no sólo obedecerá al desarrollo de políticas sociales redistributivas, sino a un cambio estructural en el modelo y su compleja red de relaciones. Y, en primer lugar, en lo referido al control democrático del *Estado*, del *Mercado* y de la *Información*, estructuras de manipulación social casi irrecuperables en su realización capitalista. Sin esta percepción de las causas, la integración política y cultural de los pobres en el sistema que antes los margina, sería el único fruto posible de una bienintencionada presencia pública de la Iglesia. De la peor, mejor no hablar.

c) *Este doble itinerario* de análisis y explicación de la realidad social, obviamente, genera caminos y objetivos dispares en la acción caritativo-social de la Iglesia y de toda su presencia pública.

En un caso, los voluntarios y los pobres, todos, tendemos a arrinconar las consideraciones estructurales, y a primar las responsabilidades de individuos, familias, amigos y barrios, proponiendo como *remedio* la asistencia en lo que urge, primero, y la rehabilitación de las personas y sus familias, inmediatamente.

En el otro caso, se elige cuestionar la racionalidad profunda del sistema social y, así, sin renegar en principio de la asistencia, y menos aún de la rehabilitación de personas y familias, se busca directamente la promoción *política* de personas y contextos, es decir, el cambio de estructuras sociales mediante el análisis de la desigualdad estructural, la denuncia de sus causas y la propuesta política alternativa. La caridad, en consecuencia, no aspira ya a suplir, sino a implicar; no quiere sólo a asistir y rehabilitar, sino promover estructuras más justas; no sólo quiere *redistribuir*, sino *incluir*. No es fácil.

Planteada la cuestión, concluiré diciendo que, para mí, buscar directamente la *promoción política* de personas y contextos, mediante la concienciación, la implicación y la denuncia que protesta y hace propuestas, es una acción muy importante en la presencia pública de la Iglesia y en su acción caritativa⁷. En consecuencia, la concienciación social de los cristianos y su compromiso con alguna alternativa popular es una tarea prioritaria. La Iglesia en su presencia pública desarrolla una tarea religiosa, moral, cultural y política, que aspira a promover oportunidades de vida integral para todos y, por ende, de naturaleza *incluyente*.

3. El sujeto de esa presencia pública

Tras las justificaciones teológicas y las referencias éticas que se imponen en una consideración de la presencia pública de la Iglesia bajo el prisma de la caridad y la justicia, una tercera pregunta en nuestro tema es la relativa al sujeto de esa presencia pública⁸. Decimos, la Iglesia, sí, pero ¿quiénes están llamados a esa presencia pública de la Iglesia y cómo? Vamos a hablar primero del *quiénes*. Y en cuanto al *cómo*, apuntemos las cuestiones relativas a la *coherencia interna* de los modos de presencia pública de los cristianos en la sociedad; después, al legítimo pluralismo político de los cristianos, en cuanto a la interpretación de la realidad y en cuanto a las

⁶ Cfr., VARIOS., *Economía del despilfarro*, Madrid, Alianza, 1989. KRUGMAN, P., *Vendiendo prosperidad*, Barcelona, Ariel, 1994. DE SEBASTIÁN, L., *El rey desnudo*, Madrid, Trotta, 1999.

⁷ Cfr., *Deus Caritas est*, nn 26-31, y lo que he calificado alguna vez de “clara insuficiencia de la encíclica en cuanto a la *caridad política*”. Es, sin duda, su mayor déficit.

⁸ Vamos a dejar aquí de lado el “*objeto*” de la presencia pública de la Iglesia, es decir, los lugares sociales en que se da esa presencia pública de la fe, a través de las relaciones interpersonales, institucionales y estructurales en que estamos insertos como cristianos y comunidades. Pensamos, por tanto, en los compromisos sociales o públicos, en sentido amplio, y los públicos o políticos, en sentido estricto.

prácticas políticas concretas; y, por fin, en la segunda parte del trabajo, pero sugiero que el lector lo tenga en cuenta también aquí, *las actitudes políticas y pastorales* que deberíamos primar los cristianos, y la Iglesia como realidad social, en esa presencia pública.

Tratándose de la presencia pública de los cristianos, la primera *perspectiva* habría de referirse a los sujetos, es decir, *¿quiénes y en qué sentido* han de saberse requeridos por esa condición o significación política de la fe y, por tanto, convocados a su presencia pública? La respuesta es que “*todos*”. Veamos esto.

Cuando nos referimos a los cristianos suelen darse estas formas de pensar sobre la comunidad cristiana y su misión:

- Los que aprecian la Iglesia, sobre todo, como comunidad litúrgica y martirial, es decir, comunidad que celebra y anuncia la Fe.
- Los que aprecian la Iglesia como comunidad litúrgica y martirial, y, derivadamente, diaconal o solidaria, sobre todo, con los cristianos más necesitados.
- Los que aprecian, en primer lugar, la condición diaconal o solidaria de la fe, celebrada, testimoniada y ofrecida como *kerigma* para todos y *caridad* preferencial con los más necesitados, ya se trate de cristianos o no. Lo que prima es su condición de seres humanos en estado de necesidad material y/o espiritual.

A veces cada uno de estos grupos y sensibilidades piensa que los otros realizan un asunción poco completa de la fe. Pero, en realidad, ninguno lo hace en plenitud y, sobre todo, que las preferencias personales, cuando responden a sensibilidades y carismas auténticos, son legítimas en su diversidad, siempre que nos atengamos a algunos criterios básicos. Por ejemplo:

- *Todos los cristianos, todos*, -es un deseo-, participamos de la presencia pública, tomada en alguno de sus sentidos, estrictos y amplios, desde una opción de signo popular⁹, es decir, desde una voluntad de justicia y solidaridad con los más débiles y olvidados, guardando la debida coherencia en todas las dimensiones de la persona y de las instituciones. Tratándose de la presencia en la vida pública, es lógico que vigilemos, con especial cuidado, la honestidad de fondo en cuanto al análisis de realidad y la comprensión estructural o no de los problemas, y en cuanto a las solidaridades efectivas que tenemos, desde el voto hasta la caridad más personal. Esta coherencia nos avisará a tiempo, a los cristianos en general, de cuándo incurrimos en estrategias de disculpa como "yo no sé", "yo no puedo", "yo no soy culpable"; a los cristianos laicos, de cuando incurrimos en una presencia en la política demasiado anónima y solitaria, y a los cristianos “ordenados o consagrados”, de cuándo rehusamos la *denuncia política* por causa de concepciones pobres de la fe, de la caridad y de la vida pública. En otras palabras más habituales, que desde la clave del amor preferencial a "los pobres" y desde la atención “a las estructuras generadoras de pobreza” es mucho más fácil desarrollar la autenticidad en la presencia pública de los cristianos, y de la Iglesia en cuanto tal, evitando huidas de la historia. Por el contrario, si los cristianos, todos o algunos, y en todos los planos de la Iglesia, olvidamos este criterio hermenéutico de la presencia pública, a mi juicio, se frustra la posibilidad de darle consistencia humana en serio, porque ni podemos comprenderla estructuralmente ni postular alternativas al orden establecido. Algo de esto suele ocurrir cuando, resistiéndonos a la posibilidad misma de *la militancia política, estricta o amplia*, elegimos ser voluntarios de la solidaridad, a veces, muy calculada en cuanto a riesgos personales y, a la baja, en comparación con la “justicia debida”. El resultado práctico es claro: se malogra el potencial

⁹ Cf., DÍAZ SALAZAR, R., *La izquierda y el cristianismo*, Madrid, Taurus, 1998. ID. (ed.), *Justicia global. Las alternativas de los movimientos de Porto Alegre*, Madrid, Icaria, 2003.

transformador de la fe en cuanto inspiración de una presencia pública (religiosa, moral, política y cultural), alternativa¹⁰.

- Un aspecto interesante en este momento, es el referido a los roles y relaciones entre los sujetos eclesiales, a la hora de marcar ámbitos y responsabilidades en esa presencia pública. Estamos habituados a decir que la presencia pública es de *palabra* y de *obra*, con mezclas peculiares para los distintos protagonistas de la Iglesia, es decir, la Jerarquía, los sacerdotes, religiosos y religiosas, y los laicos. Ahora sólo quiero decir que el rígido reparto de funciones entre los laicos y “el clero”, es decir, que la jerarquía-clero, en cuanto a la presencia pública, se ocupa de enseñar, discernir y formar, mientras que el laicado es el encargado natural de una presencia pública activa y directa, tiene toda la apariencia de resolver en falso la cuestión de fondo. De hecho, hay mil formas de presencia pública, activa y concreta, no necesariamente “políticas” en sentido estricto. Es cierto que los laicos ya no son el largo brazo de la Jerarquía en la política, pero sí es verdad que, todavía, el modo de explicar la relación y, más aún, el modo de realizarla, tiene mucho peligro de estar realizando de manera muy sutil una concepción sacralizada del sacerdocio ordenado, poco coherente con la igualdad fundamental de *todos* los bautizados y con la condición histórica de la encarnación cristiana. En fin, que las formas de reaparecer el dualismo natural-sobrenatural, profano-sagrado, son varias y siempre una tentación a la puerta de la Iglesia.

4. Exigencias de la caridad social, alma de la presencia pública de la fe, en la vida personal de los cristianos

Otra perspectiva importante en cuanto a la presencia pública de la Iglesia, sería la relativa a cómo sabemos de la coherencia interna de un modo concreto de activar esa presencia. La verdad es que, a menudo, descubrimos una gran distancia entre el pensamiento y la vida, el deseo y la voluntad, lo que decimos y lo que hacemos. Lo observamos en otros y en nosotros mismos. ¿Cómo lo evaluaremos para no perdernos en los buenos deseos de “todo vale, si hay buena intención”. A mi juicio, habría que vigilar la coherencia interna o armonía entre algunas dimensiones de la vida institucional y personal del cristianismo, atendiendo a estos enfoques:

a) Dimensión *cosmovisional* de fondo, es decir, ¿qué concepción global de la realidad, del mundo, de la historia y de la vida misma tenemos? Hay concepciones de la vida tan pesimistas y desesperanzadas, por más que “confesionales”, que frustran desde el principio la posibilidad del “*ya sí*” del Reino.

b) Dimensión ética o *moral* de la presencia pública, es decir, ¿desde qué intereses y valores miramos la vida, la conocemos, interpretamos y opinamos?

c) Dimensión *material* de esa presencia, es decir, ¿cuál es mi modo material de vida y cómo reacciono ante las renunciaciones que un desarrollo inclusivo y universal me está exigiendo?

d) Dimensión *práctica*, es decir, ¿cuál es mi voluntad y mi experiencia de compromiso activo en una sociedad civil que trabaja ya por una alternativa de globalización distinta y para todos?

¹⁰ Cf., para profundizar la cuestión, GARCÍA ROCA, J., *Solidaridad y voluntariado*, Santander, Sal Terrae, 1994. ID., *El tránsito hacia los últimos. Crítica política del voluntariado*, Santander, Sal Terrae, 2001. GUERRERO, J. A.-IZUSQUIZA, D., *Vidas que sobran. Los excluidos de un mundo en quiebra*, Santander, Sal Terrae, 2003. ZUBERO, I., *Las nuevas condiciones de la solidaridad*, Bilbao, DDB, 1994. ID., *Movimientos sociales y alternativas de sociedad*, Madrid, HOAC, 1996.

e) Dimensión *mística* de la presencia pública, es decir, ¿qué experiencias y convicciones de fondo me sostienen en la vida social? ¿Operan, de verdad, como fuente y pozo donde abreva mi esperanza ante la dificultad de la lucha por la justicia y el fracaso? ¿Son el lugar de mi confianza en las posibilidades del Reino de Dios, de los signos verdaderos y, a la vez, equívocos y modestos en que, históricamente, se nos da?

A todo esto habría que atender¹¹ si buscamos en la presencia pública de la Iglesia la armonía entre nuestras opciones de fondo, lo que decimos creer y esperar, y nuestras vivencias y experiencias cotidianas, lo que en efecto nos ocupa y preocupa¹².

5. Algunas cuestiones disputadas

Otra *perspectiva* que selecciono, es un clásico en el tema, y lleva por título, “*el legítimo pluralismo político de los cristianos*”, en cuanto a las interpretaciones de la realidad y en cuanto a las prácticas políticas concretas. Vamos a hacernos eco de una cuestión antigua y bastante bien resuelta en el cristianismo del presente¹³.

La condición histórica de la vida humana y de la fe, su autonomía legítima, mutua y relativa, hacen que las interpretaciones y las prácticas políticas de los cristianos puedan ser diversas sin contradicción. El problema aparece cuando se llega a la legitimación teológica de horizontes, actitudes y prácticas contradictorios entre sí. Surge entonces la necesidad de discernir la identidad cristiana de las interpretaciones y las prácticas políticas. Y hacerlo en referencia a dos claves sustanciales de la fe:

a) La Palabra de Dios, leída en la comunidad eclesial, en el seno de su tradición viva y de su experiencia histórica, con sus cristalizaciones en la DSI, en general, y en la vida ejemplar de “los profetas y mártires”.

b) El servicio al prójimo y, especialmente, en el sentir de Jesús, a los pobres y oprimidos, para mirar y reconocer, impulsar y valorar, el crecimiento del Reino de Dios en el mundo.

Bajo estas pautas, asumidas su significado profundo, cabe la diversidad política sin incurrir en contradicción.

Por mi parte, lo formularía de este modo algo más extenso:

¹¹ En cuanto a los laicos y su presencia pública, y especialmente su presencia estrictamente política, también se ha apuntado la novedad de considerar que el modelo “moderno”, es decir, el que reconoce la autonomía del mundo y la condición secular de la política en sentido estricto, y como en ella entra cada cristiano particular para realizar un compromiso privado, anónimo y silencioso, en cuanto a su conciencia creyente, digo que este esquema ha sido cuestionado por quienes reclaman que hay que entrar en la política, sí como cristianos particulares, pues no es la Iglesia quien entra, pero de manera pública, es decir, en los distintos partidos y colectivos políticos, como cristianos que actúan públicamente en nombre de la fe, pues “hay valores originarios y específicos del cristianismo como cultura, como sensibilidad y como tradición que tienen capacidad de enriquecer el humus cultural en el que se inscriben las políticas concretas de un partido y que sin embargo hoy parece desactivado”¹¹.

¹² Cf., GONZÁLEZ CARVAJAL, L., *Con los pobres contra la pobreza*, Madrid, Paulinas, 1991. SEBASTIÁN, L. DE., *La solidaridad. ¿Guardián de mi hermano?*, Barcelona, Ariel, 1996. SOBRINO, J., *El principio-misericordia. Bajar de la cruz a los pueblos crucificados*, Santander, Sal Terrae, 1992.

¹³ Cf., SÁEZ, J. (Ed.), *Escuela de formación socio-política y fe cristiana*, Madrid, HOAC, 1994.

a) El cristianismo no es una solución técnica y política peculiar, ni escoge una y la bautiza, sino que respeta el legítimo pluralismo técnico y político del “mundo”, al cabo, no lo olvidemos, realidad “autónoma”.

b) La fe, por tanto, no plasma, inmediatamente, en una propuesta política concreta, sino en una “ética”, primera mediación de la fe, y en una “antropología”, primera concreción de la fe. Ambas sustentan el discernimiento cristiano al decantarnos por un proyecto o modelo global de sociedad, al elegir una mediación política partidista y al procurar, en todo momento, que ambos se mantengan en el horizonte de la justicia y el bien común. Es fundamental reconocer que el análisis social opera siempre bajo el influjo de unas opciones ético-políticas o aspiraciones sociales que corresponden a la cosmovisión que nos identifica. Por tanto, la gran diferencia estará en la criticidad con que hacemos balance de esta pre-comprensión ideológica y, en el caso de los cristianos, del protagonismo del pobre como criterio ético-político privilegiado.

c) Esa visión global de la realidad y, especialmente, el modelo de sociedad y las opciones políticas concretas, ha de ser coherente con la fe conforme a tres criterios, antropológica y éticamente, centrales: la *dignidad* fundamental de cada ser humano (DH-Justicia), su constitutiva y universal *sociabilidad* (Familia Humana-Solidaridad) y la primacía inequívoca del *débil* en la prácticas políticas cotidianas, casi siempre, divergentes (Proporcionalidad). Luego el legítimo pluralismo político de los cristianos se inspira en esos mínimos morales sobre la persona y la sociedad, entendidos a partir de la “suerte” de los *últimos*, y perseguidos mediante formas muy variadas de *no-violencia activa* en la acción política¹⁴.

d) Abundando en esos mínimos cabe describirlos como la *vida digna* para todos, con especial atención a los más débiles y excluidos; la *libertad*, como ejercicio de participación protagonista de los afectados en todos los ámbitos y, sobre todo, en los más determinantes para la vida social: la economía, la política y la cultura; la *justicia*, como igualdad de oportunidades para el desarrollo integral de la persona y de los pueblos, sea mediante la reforma de las estructuras sociales, sea mediante una praxis política alternativa; y el aliento cálido y complementario de la *solidaridad* con los más necesitados, son otras tantas claves de identificación moral para los cristianos.

No son las únicas, ciertamente. Hay muchas relaciones de criterios al respecto, y muy pertinentes, pero la clave sustentadora será, siempre, y a mi juicio, la suerte de los más débiles y pobres, como destinatarios de la justicia y como sujetos políticos de su propia causa.

e) *Ese horizonte antropológico, ético y político*, constituye el ámbito de la libre y personal elección de nuestras mediaciones políticas partidistas. Sin duda, habremos oído a la gran comunidad, en su Teología Moral y, sobre todo, en la Doctrina Social de la Iglesia¹⁵; al cabo, la DSI es la primera expresión de la lectura eclesial de la Palabra, la Tradición y la Experiencia Histórica de los cristianos en *lo social*, con la guía de los “Pastores”; también a la comunidad local, y su enseñanza social particular (OA, 4); habremos oído la vida de los mejores testigos de ayer y de hoy, profetas y mártires de la fe; habremos oído a otros conciudadanos de probada rectitud personal, sabios en ideas éticas y convicciones humanistas (DH). Pero, al final, hemos de decidir en conciencia, caso por caso, día a día¹⁶. Atentos, siempre, hoy y mañana, a la bondad de nuestra elección histórica. Nadie nos va a sustituir. Ni puede ni debe. Es nuestra responsabilidad. Lo exige nuestra mayoría de edad y la autonomía del mundo. Apelamos, sin duda, a una conciencia rectamente *in-formada*, pero desde el respeto a la libertad personal.

¹⁴ La tentación de usar la violencia, con modos y para fines injustos, es la tentación, en primer lugar, del poder. La sospecha y el cuidado, en este sentido, nunca estarán de sobra. Cf., AQUINO, M. P. - MIETH, D. (Eds.), *El retorno de la guerra justa*, en *Concilium* 290 (2001). DE MINGO, A., *Los dichos de la no-violencia*, en *Moralia* 27 (2004) 125-146. MULLER, J- M^a., *El coraje de la no violencia. Nuevo itinerario filosófico*, Santander, Sal Terrae, 2004.

¹⁵ Cf., en un sentido más amplio que el magisterio “político” de la Iglesia, SESBOÜÉ, B., *El magisterio a examen. Autoridad, verdad y libertad en la Iglesia*, Bilbao, Mensajero, 2004.

Todos los grupos políticos padecen, además, carencias y formulan algunos objetivos públicos de un modo que puede repugnar, en mayor o menor grado, a la conciencia moral cristiana. La conciencia rectamente in-formada, insistamos, atendiendo a la Palabra de Dios, a la tradición viva de la Iglesia, a la comunidad de referencia personal (*sensus fidelium*), a las corrientes éticas humanistas en la experiencia de otros conciudadanos... ponderará y elegirá la propia opción. No hay otro camino.

f) En ese grupo, asociación o partido, activamos nuestro compromiso sociopolítico, de palabra y de obra, bajo la responsabilidad personal de cada bautizado. Los cristianos, por tanto, se coordinan pluralmente en política, no desde la religión, sino a partir de unas convicciones políticas peculiares. Si dentro de cada opción política cabe formar corrientes de cristianos, “en cuanto cristianos”, todo parece indicar que sí y hablar de sus ventajas para la fe y para la política ¹⁷.

g) A mi juicio, puede darse alguna ocasión o situación en que la comunidad cristiana local, o las comunidades particulares, discernan y aprueben una toma de posición “política” común, ante derechos humanos poco reconocidos, pues si se tratara de derechos violados, no cabría duda alguna sobre su legitimidad pastoral. En el primer caso, habrá que dar su espacio, en el sentido de dialogar y tender puentes, a las minorías de cristianos que no acepten el discernimiento comunitario más compartido. Será un ejemplo del pluralismo inconfortable y convergente en una comunidad de ciudadanos libres; inconfortable, es evidente; pero, también, convergente en cuatro principios: la opción eficaz por los necesitados; el perdón entre los hermanos; el amor por los enemigos; y el respeto a la mayoría como posición pública más representativa del sentir eclesial en ese momento y lugar.

h) Una vez escogida la opción política peculiar y personal, debemos insistir en que la fe no nos permite ceder en ninguno de sus *cometidos políticos*, es decir, su cometido o función *crítico-profético* y el cometido o función *crítico-utópico*. No vale, por tanto, considerar que la política es independiente de la moral, una vez superada la fase de elección individual de un grupo. Si la misión propia de la Iglesia es la evangelización de su mundo, *concebida integralmente*, ésta exige crear situaciones de fraternidad por el reinado de la justicia y de la solidaridad. El *cometido político* de la fe, crear objetivamente condiciones de fraternidad, requiere mantener el derecho y el deber de ejercitar la denuncia moral, cuando estén en juego los derechos fundamentales del ser humano, "su salvación integral", y el derecho y el deber de mantener la protesta con propuestas y el realismo con utopía

i) Todo este cometido político de la fe se ejercita, como sabemos, de *palabra* y de *obra*, y mediante todas las *mediaciones* de la vida pública. Como también sabemos, la “*presencia pública de la fe*” compete a todos los cristianos, según responsabilidades y posibilidades peculiares. *Cuando se trata de la Jerarquía de la Iglesia*, su intervención "doctrinal" en la vida pública exige cuidados particulares¹⁸. La implicación *activa*, en cuanto compromiso personal con el significado social y político de la fe, es algo de lo que nadie queda exento. Todos los cristianos estamos emplazados a tomarlo en serio, porque la distinción de funciones ministeriales es posterior a aquella obligación política de la caridad samaritana. Quiero repetir al concluir este apartado, que la asignación del compromiso social a los laicos puede ser, según el modo en que se interprete, sectaria y cómoda para los clérigos¹⁹. Sin dejar de reconocer matices distintos en el compromiso social, esta solución reduce, de hecho, a casi nada, el compromiso público del clero y de los religiosos, además de

¹⁷ Me remito, de nuevo, a la reflexión de Carlos GONZÁLEZ ANDOÍN, citada en nota 8.

¹⁸ Cfr., desarrollo y detalles, en mi *Moral Social Samaritana II. Fundamentos y nociones de ética política cristiana*, Madrid, PPC, 2005, 46-49.

¹⁹ Cf., DIANICH, S., *Iglesia en misión. Por una eclesiología dinámica*, Salamanca, Sígueme, 1988, 249-255. FORTE, B., *Laicado y laicidad*, Salamanca, Sígueme, 1977, 65-66. MARTÍN VELASCO, J., *Increencia y evangelización*, Santander, Sal Terrae, 1988, 207-223. CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA., *Los cristianos laicos. Iglesia en el mundo*, Madrid, 1991. LOIS, J., *Identidad cristiana y compromiso sociopolítico*, Madrid, Hoac, 1989.

resucitar la vieja distinción de estados en la Iglesia y dualismos teológicos superados. El estudio de lo religioso y de lo específico cristiano parece apuntar hacia el hecho de que no hay tal división *sagrado-profano*, ni debe haber un binomio clero-laicado, sino una verdadera unidad en la misión común *en la laicidad*, con sus peculiaridades; en la comunidad eclesial sólo puede subsistir el binomio que procede de la pluralidad de carismas y ministerios. Fe, evangelización y compromiso social no son acciones separadas en la vida de la Iglesia y del cristiano (²⁰).

6. El debate sobre la presencia pública de la Iglesia mira, hoy, hacia la sociedad plural, democrática y, políticamente, laica

He dicho al principio que la *otra* gran perspectiva sobre la presencia pública de la Iglesia en la sociedad mira hacia fuera de la Iglesia, tiene como interlocutor fundamental a toda la sociedad, y quiere explicar la presencia pública de la Iglesia *en o y a partir* de la llamada *laicidad* de la comunidad *política* democrática. Concebida como la cuestión más amplia de religión y democracia o, más concreta, de Iglesia Católica y sociedad democrática, ha cobrado mucha actualidad en nuestros días. En estos momentos voy a hacer una opción y me la voy a plantear directamente como cuestión de la presencia pública de la Iglesia en una sociedad democrática, tomando el caso de la Iglesia española, y teniendo mucho interés en reconocer cómo se está resolviendo, por el momento, las cuestiones implicadas en la *laicidad*²¹. Intentaré llegar a algún ejemplo de qué requiere la presencia pública de la Iglesia en esta perspectiva de la sociedad democrática, pluralista y, *políticamente*, laica²².

6.1. Las justificaciones teológicas, ¡significativas para los cristianos!, de *esta cara de la presencia pública* de la Iglesia van en este sentido. Otra vez tengo que reclamar al inicio de esta segunda parte la ayuda de la reflexión teológica a la hora de justificar una respuesta certera a la cuestión. Y otra vez hemos de conformarnos con la sola cita de que el fundamento de mis afirmaciones arranca de una idea teológica tan abstracta como definitiva en sus consecuencias. Nuestra ascensión del mundo y del ser humano, y, por tanto, del lugar de la Iglesia en el mundo, tiene que ver totalmente con la concepción que tenemos de la Encarnación y de la Acción Salvífica de Dios en la Historia, en la única y universal Historia de Salvación. Que nadie tema lo abstracto de la teología. Quiero que pensemos con lealtad no sólo en la Iglesia, sino en si estamos aceptando el mundo, “*ya sí*”, aunque “*todavía no*”, como lugar real de la salvación de Dios, como vida real con cuyos ingredientes Dios *ya sí* trajina su salvación, *todavía no* llevada a plenitud. O si por el contrario, reflexionamos pastoral y eclesialmente como si el mundo o la historia humana fuesen una dimensión *paralela* de la historia única, *indisoluble en ella*, pero sin *mezcla* con la dimensión religiosa de la Salvación, reservada para la Iglesia. Quiero que pensemos con lealtad si no estamos reflexionando de facto como si la *mezcla* de las dos dimensiones de la única historia de salvación

²⁰ Cf., FORTE, B., o. c. 65-66.

²¹ Algunos autores nos advierten de que no se debe confundir *laicidad*, como característica o precondition de una sociedad democrática y plural, y *secularidad*, como proceso cultural moderno de nuestras sociedades, cuyos efectos en *autonomía del sujeto* y *racionalidad científico-crítica* son un reto peculiar a la fe, todavía no digerido por la cultura “cristiana”. Este hecho es el que crea problemas derivados en el reconocimiento de la *laicidad*. El problema de fondo es aquél. Pienso en reflexiones de José María MARDONES o de Marciano VIDAL. También, PLACER UGARTE, F., *Remodelación pastoral, renovación eclesial. A los 40 años del VaticanoII*, Madrid, Nueva Utopía, 2006. Véase en 67-85: *Signos de los tiempos para la renovación eclesial. Secularización y laicidad*.

²² Un planteamiento más doctrinal del tema, pero con la misma filosofía de fondo, en MARDONES, J. M^a., *Religión y democracia*, en Antonio AVILA (ed.), *El grito de los excluidos. Seguimiento de Jesús y teología. Homenaje a Julio Lois Fernández*, o. c. 375-395. MATABOSCH, A., *La presencia de la fe en la Sociedad Española*, en *Cuadernos. Instituto Social León XIII*, 4 (2005) 157-174. Con un estilo muy personal, GONZÁLEZ FAUS, J. I., *La difícil laicidad*, Barcelona, Cuadernos de CyJ, n. 130, 2005. También, *Laicidad y religión*, en *Éxodo* 80 (2005).

sólo se diera en la Iglesia, como si ésta fuese el único lugar histórico del ya sí, y de ahí todas las consecuencias y primacías. Necesarias y urgentes, pero ¿asumen en serio la *Historia de la Salvación* bajo el misterio y la ley de la *Encarnación*, es decir, del modo como *Jesús* fue y es el *Cristo de Dios*? He aquí una reflexión por hacer y acoger.

6.2. Otra cuestión de fondo muy importante es ésta. Quisiera recordar que la *laicidad* no deja de ser una consecuencia o expresión de otra realidad anterior, cual es la *secularidad*²³. Debatimos sobre cómo practicar la *laicidad* porque antes hemos aceptado y resuelto bien la cuestión de la *secularidad* del mundo. Aquí vamos a atender a la *laicidad*, pero deberíamos repensar si el proceso de secularización moderno lo hemos recorrido bien todos, los Estados y las Iglesias, hasta reconocer esa *emancipación, autonomía o mayoría de edad* que al mundo le corresponde, en todos sus planos o ámbitos, frente a *tutelas heterónomas*, en particular de las religiones, que en el paradigma premoderno lo trataban (y lo siguen tratando) como menor de edad o realidad subordinada. Por su parte, las Iglesias o religiones reclamarán, plenas de derecho, su legítima desprivatización, es decir, su presencia en el espacio público común, *secular y laico*, ciertamente, pero referido a unos *derechos* fundamentales, también, y, así, necesariamente abierto al contraste moral democrático sobre las estrategias y fines del mundo, al debate sobre las concepciones globales de la vida, y, sin duda, al debate sobre las fronteras entre lo común exigible y lo particular preferible para poder vivir como personas iguales y ciudadanos diversos, la *moral civil*. Me atrevo, por ello, a concluir, que quien no resuelve bien lo de la *secularidad*, termina en el secularismo privatizador del Estado, o en la privatización espiritualista de algunos creyentes, o en una falsa secularidad premoderna que reserva la tutela moral del mundo para las Iglesias.

6.3. ¿Cómo argumenta la Iglesia Católica en todo esto y en qué se excede? *La Iglesia Católica española parte de una idea muy sencilla*, desarrollada desde la *Gaudium et spes* 76, al referirse a la relación entre la Iglesia y la Comunidad Política. Podemos resumirla como relación de “reconocimiento de la mutua independencia y autonomía de cada una en su propio terreno” y de “sana cooperación para el bien común”. Esto que parece tan sencillo tiene su complicación. La pregunta es, *cooperación, ¿por qué?* Si ponemos en relación los dos términos, nos encontramos con que cada uno condiciona en algún sentido a los otros. Al menos así lo cree la Iglesia y como tal lo razona. Por ejemplo, *independencia*, desde luego, pero si ambas comunidades, la política y la eclesial, tienen en su seno a los mismos ciudadanos, en todo o en parte, ya tenemos una fuente de relación. Además, el ser humano es un ser individual y social, corporal y espiritual al mismo tiempo. Toda institución o sociedad que acoja en su seno a seres humanos tiene que tener en cuenta a la persona en su integridad. Por más que atienda especialmente a una u otra dimensión de la vida en sociedad, no puede olvidar que al final el ser humano y su vida es un todo único, rico en dimensiones y claves, pero unificado en cada persona y en su condición de miembro de una sociedad. Por tanto, la *independencia* ya vemos que es cierta, pero *relativa* en varios sentidos. Pero, además, la *autonomía* de cada uno en su ámbito es *relativa* por otra razón. El ser humano es un ser constitutivamente personal, y por ende, *moral*, un ser capaz de autodeterminarse, al que la vida no le viene resuelta por el instinto, sino que tiene que elegir, y si puede, debe, pero ¿qué debe?. Decimos que el ser humano es un *ser moral*. La sociedad de los humanos también ha de ser, así, una sociedad de sujetos morales, una sociedad a la medida de la dignidad humana, una sociedad con referencias éticas en su organización y actividad. Luego la autonomía, tanto la de la Iglesia como la de Comunidad Política, al menos en el ámbito de la ética, es *relativa* al ser humano. Ambos comparten una zona común, la *dimensión*, quizá mejor, la *condición moral* de la existencia, y están obligados a respetar y cuidar, cada uno y juntos, los derechos humanos fundamentales que expresan la dignidad de las personas y de sus pueblos o sociedades.

²³ Cfr., una introducción clarificadora, en GONZÁLEZ-CARVAJAL, L., *Cristianismo y secularización. Cómo vivir la fe en una sociedad secularizada*, Santander, Sal Terrae, 2003. Y, por supuesto, un clásico, CASANOVA, J., *Religiones públicas en el mundo moderno*, Madrid, PPC, 2000.

Por fin, ¿qué cosa es la realización de los derechos humanos con un justo e histórico equilibrio o proporción en una comunidad y en el mundo entero? Es el *bien común*. La “*sana cooperación al bien común*” adquiere en la argumentación de la Iglesia mucha claridad: si hay seres humanos que forman parte de ambas comunidades, la política y la eclesial, y en el caso español son muchos; y si el ser humano es un ser indivisible, único en todas sus dimensiones, el respeto integral a todas ellas, y a su proporción en “*todos y juntos*”, es el núcleo del *bien común* de una sociedad, a cuyo servicio y logro todas las instituciones públicas y privadas, laicas o religiosas, *deben* subordinarse. Por tanto, la *mutua* autonomía es *relativa* y, la sana *cooperación*, *necesaria*. Nos lo impone la vida en su condición natural. Hablamos de una obligación que el bien común reclama, de una *obligación moral*.

Así las cosas no parecen mal pensadas. Todo lo contrario. Algunos, sin embargo, no verían ni lo dicho hasta aquí, prefiriendo pensar en una independencia radical, bajo la pauta dualista de lo temporal y lo espiritual, lo de Dios y lo del César; lo precientífico y lo científico, lo mítico y lo racional, lo medieval y lo moderno, etc. Tengo muchas dudas de que puedan dar razones, no sólo prácticas o de conveniencia, sino sólidamente lógicas, para probar esto. Pienso que una idea “*compartimentada*” del conocimiento y de la realidad conocida, en particular del ser humano, es tan cómoda como poco respetuosa de la antropología, de la ética y de la política misma. Estoy pensando en la segunda ilustración, o tercera, como ustedes quieran. Atrévete a pensar con autonomía de adulto, conforme a la razón, pero también con sentido crítico hacia las estructuras políticas, sociales, económicas, científicas y mediáticas que te lo facilitan o impiden. Lo entenderemos mejor más adelante.

Esta argumentación de la Iglesia, a mi juicio, bien fundada, cobra concreciones harto discutibles, y al cabo exageradas, por ejemplo, *una*, cuando interpreta que esa condición integral del ser humano y de la sociedad, y esa presencia de la ética del bien común y los derechos humanos, es decir, todo lo que justifica la “*independencia, autonomía y sana cooperación*”, plasma en el reconocimiento *necesario y evidente para todos* de Dios al fondo del ser humano y de sus derechos fundamentales. Desde luego que esto se puede decir, cierto, pero cuidando reconocer que a la luz de la fe es irrenunciable y, a la luz de la razón, algo *muy razonable*; son dos formas de hablar inseparables, pero con distinta *competencia* y clase de *certeza*.

Segunda concreción, solemos decir que la Iglesia ofrece un magisterio moral que, al cabo, basado en la razón iluminada por la fe, muestra con evidencia para todos la ley moral natural. La propia comunidad política debería facilitar, reconocer y atender a este magisterio moral en su legislación. Esto es así, cuando están en juego “*los derechos humanos*” y “*la salvación de las almas*”, es decir, la causa de la persona y la del evangelio, causas que la Iglesia entiende *con el mismo fundamento y competencia* a su cuidado moral.

Hay que tener cuidado al *pensar* y *decir* esto en una sociedad laica. Creo que habría que tener clara la diferencia, que no separación, entre las dos vías de conocimiento moral, *razón y fe*, y la distinta competencia eclesial en una y en otra. Hacer como que no hay diferencia alguna, y que una sola e igual es la *justificación* de la propuesta moral de la Iglesia en todos sus ingredientes, obediente a la misma *competencia*, me parece poco preciso teológicamente y difícil de entender socialmente.

Por tanto, para mí, el quicio del equívoco consiste en juntar ambos saberes o sabidurías, la ética y la evangélica, la racional y la revelada, y dar por hecho que *en la ciudad laica* se habla de lo mismo, con el mismo derecho e idéntica competencia en ambos horizontes. Aquí la Iglesia hace muy difícil estimar la existencia de *una moral civil*²⁴ y, menos aún, sentirse de verdad parte de la *sociedad civil*; y es que, seguramente, no consigue un concepto adecuado de *religiosidad* cristiana y de *secularidad* moderna.

²⁴ En este sentido, la *Deus Caritas est*, no sé si a propósito, al decir que la razón política necesita de la fe que, por medio de la razón moral, en la forma de DSI, interviene moralmente en la política, utilizando “argumentos racionales” (n 28), y dado que las fuentes de la DSI son “la razón y el derecho natural”, está reconociendo esto que digo.

Yo creo que esto deberíamos repensarlo y entenderlo todos, creyentes o no, todos: Las Iglesias tienen derecho a hablar desde su Evangelio y traducirlo a moral, pero a sabiendas de que argumentan conforme a la fe y hablan desde ella, anunciando su significado. No contra la razón, ni al margen de ella, pero sí con la especificidad de unas convicciones religiosas. Para los creyentes, ese mensaje es exigencia del Evangelio, y para los no creyentes, propuesta de una idea moral con raíz religiosa. La Iglesia, además y sin contradicción, pero distinguiendo argumentos de fe y de razón, ¡qué no separando!, tiene derecho a hablar moralmente, a la luz de la razón humana. Debe hacerlo. La ética no es monopolio de nadie. Al hablar así mostrará la coherencia de su opinión con la fe, y a la vez, con la razón, con autonomía de cada camino, mostrando su convergencia y también su peculiaridad, y postulando de la sociedad democrática que atienda a su propuesta por estar bien fundamentada, por crearla con razones más humanas que cualquier otra. Es la pretensión de toda ética. La Iglesia debería aprender a pensar con estas diferencias, y la sociedad civil a reconocer la valía de la posición de la Iglesia por sus argumentos. Después, si la gente, la sociedad democrática, así lo entiende, será ley general; si no lo entiende, triunfará otra formulación. Si la que triunfa es muy razonable, se compartirá por todos; si no es razonable, a la luz de la fe y del razonamiento de los cristianos, se criticará y denunciará por éstos; a la denuncia, seguirá el cumplimiento de la ley, por más que se desee y postule su cambio democrático; y si la ley, para los cristianos, fuese manifiestamente mejorable en su realización de la justicia, o a su juicio, sencillamente injusta, es lógico pensar en la objeción de conciencia y, en su defecto, de no haber ley que lo permita, la desobediencia civil puede ser el modo democrático y moral de mejorar las leyes democráticas. Así es el juego democrático, en la ciudad *secular* y laica, y así crece la moral civil. *Para ello hay que entenderse parte de esa sociedad civil*²⁵, y tener un concepto moderno de secularidad, es decir, no tutelar, ni siquiera de la moral.

Y *tercera concreción*, la religión es un hecho cultural de primera magnitud y, para las personas, una necesidad y un derecho. La Iglesia Católica entiende que la *libertad religiosa* plasma, sin duda, como un derecho fundamental de las *personas* y obligatorio para *el bien común*. Por tanto, el Estado *democrático y laico*, enraizado en la tradición de los derechos humanos, deberá respetar la dimensión religiosa de las personas como un derecho fundamental y proteger legalmente su ejercicio *privado y público*. En cuanto a su concreción, para la Jerarquía Católica la *laicidad*, rectamente entendida, está obligada a dar cauce jurídico efectivo a esa libertad o derecho religioso fundamental, teniendo en cuenta la forma confesional concreta en que se da, y en nuestro caso, en la católica, pues no hay religión en general, sino religión en la forma institucional y precisa propia de cada lugar. Los Acuerdos Iglesia-Estado de 1979, y el Concordato de 1953, son una realización adecuada de una *sana laicidad política*. Se pueden revisar, buscando otra concreción, pero sin falsear las *concreciones públicas* de la religión católica y de su Iglesia.

Este planteamiento sobre el *hecho* religioso y sobre la *libertad religiosa* y la *laicidad*, requiere para otros cristianos, de los que me siento mucho más cerca, una modulación jurídica más

²⁵ Se dice que esto no puede ser, ni en el sentido religioso, por supuesto, ni en el temporal, dado que la Iglesia tiene detrás al Estado Vaticano y unos Acuerdos de Derecho Internacional. Por tanto, concluyen, no sería una parte de la sociedad civil propiamente hablando.

Habría que decir que si la Iglesia es Sociedad Civil, y en una sociedad democrática ante la ley no puede ser otra cosa, los Acuerdos Iglesia-Estado, los que sean, éstos u otros, nunca deberán suponer privilegio alguno de los cristianos en su sociedad. Ni la soberanía jurídica de un Estado podría aceptar otra cosa, ni el cristianismo podría hallar en la Revelación Cristiana justificación para una posición social de privilegio. Así que la cuestión no es, a mi juicio, qué nos permiten exigir unos Acuerdos Iglesia-Estado, los presentes u otros, sino si son necesarios, éstos u otros, y cómo pueden concretarse sin suponer privilegio alguno. Por tanto, las *reservas* puestas a que la Iglesia, y sus organizaciones, sean sociedad civil, dados los Acuerdos Iglesia-Estado, corresponde salvarlas a quienes defienden la legitimidad de esa condición "paraestatal" de la Iglesia y del modo como plasma en España. En suma, mostrar que no hay rastro de privilegio alguno en sus fundamentos ni en su concreción histórica. Yo creo que esto es así, y no al contrario, como suele exigirse.

acorde con la igualdad fundamental de todos en la sociedad civil, es decir, concreciones democráticas que claramente eviten *privilegios sociales* o un *neofesionalismo encubierto*.

Por tanto, y para concluir con claridad meridiana este apartado, ser *laico* o la *laicidad*, para la *religión*, es no reclamar una competencia social privilegiada por causa de la propia religión, ¡ni siquiera en cuanto a la moral de la sociedad civil!; y es hacer concreciones del derechos fundamental a la libertad religiosa sin privilegios. A su vez, es dar las razones religiosas y las razones éticas de una posición moral, mostrando su convergencia y coherencia, pero sabiendo que las razones éticas son socialmente las universalmente inteligibles y con capacidad de consenso moral; incluso pueden ser las mejores y, sin embargo, no imponerse democráticamente.

6.4. ¿Qué podríamos decir a los ciudadanos de mentalidad “laica” sobre su razón y sinrazón? *Llegados a este punto, quiero volver sobre esos conciudadanos que han podido sentirse cómodos en esta salida final que propongo. Me refiero a aquéllos que no reconocen el Evangelio como fuente de conocimiento moral para sus vidas, pero sí creen en la posibilidad y necesidad de una moral civil o ética civil, como mínimo moral compartido en una sociedad democrática, secular y plural. Creo que el Gobierno del PSOE anda por aquí.*

a) A estos hay que decirles, a mi juicio y *en primer lugar*, que no fragmenten alegremente la realidad humana y los saberes humanos en compartimentos estancos, despachando amablemente la religión a la prehistoria humana, o a la privacidad de cada uno, o a lo espiritual. Veamos esto. El hecho religioso, la experiencia humana que lo sustenta, independientemente de sus formas confesionales y organizadas, corresponde a la estructura fundamental del ser humano, es, por tanto, una dimensión constitutiva de nuestra existencia histórica. Así pues, no parece una experiencia prehistórica, sino, de uno otro modo, bien histórica y presente. El pretender enviarla a la privacidad, como un asunto de la intimidad de cada cual, exclusivamente tal, se aviene mal con la condición encarnada de las religiones, con la creación moral que éstas suelen conllevar, con la condición encarnada del ser humano y con la creatividad de la sociedad civil en todas sus organizaciones, en el marco del *bien común*. Pensar que las organizaciones religiosas no puedan influir más allá de sus templos con nada, es poco realista en cuanto al ser humano y en cuanto a las religiones, y nada aceptable en cuanto a la moral civil, la de todos y entre todos, y el protagonismo, por supuesto democrático, de la sociedad civil en ella. Por tanto, pensar que podemos separar, no sólo diferenciar, lo temporal y lo espiritual, y atenernos a sujetos distintos en uno y otro ámbito, es poco realista.

b) *Luego, ¿qué cabe esperar de los aquí representados? Tienen que revisar su concepto de secularidad para saber si es secular o secularista, y su concepto de laicidad para conocer si es laico o laicista, si es neutral o neutro, si es crítico o metafísico, y su concepto de sociedad civil, para saber si acoge a todos los que la forman, personas e instituciones, y si les reconoce protagonismo real.*

La *laicidad* no es una ideología más, en competencia con otras de la sociedad democrática; ni es una ideología increyente frente a las religiones; ni es la ideología del Estado frente a otras de la sociedad civil. Propiamente, la *laicidad* no es una ideología global o *cosmovisión*.

La *laicidad* es una característica *constitutiva* de la sociedad política democrática y, sobre todo, del Estado; ella *consiste*, prima facie, en una *fórmula, modo de proceder o método político*, por todos compartido, que se *traduce* para el Estado en su *neutralidad* ante las distintas concepciones *globales* de la vida de una sociedad plural (las *cosmovisiones religiosas o no*), y para los *ciudadanos*, en unas *actitudes y comportamientos* democráticos y tolerantes al debatir sobre esas concepciones, y fundamentar y proponer sus ideales morales. Dicho más sencillamente, una fórmula convenida de neutralidad *cosmovisional* del Estado para hacer posible la libertad de “creencias” en la sociedad democrática. Como veremos, esta libertad de “creencias” tiene para el

catolicismo su escollo principal en cómo entiende cada *estado laico* el respeto del Derecho a la Libertad Religiosa, es decir, si con efectos privados o también públicos, y con cuáles²⁶.

La *laicidad*, procedimiento o método, no es sin embargo tan formal. A mi juicio, apela en su fondo último a un “acuerdo/creencia” universal o necesario en las democracias, que precede a toda otra cosmovisión, religiosa o no: es la “tradición moral y política” de los *derechos humanos*, la “convicción” de la dignidad incondicional e igual de todos los “*ciudadanos*” y de una *sociedad civil* de ciudadanos y colectivos iguales en derechos y deberes. En una sociedad democrática todos somos, primero, “laicos”. Los no creyentes y, también, los creyentes.

- La causa *inmediata* de la laicidad es convencional y, su causa *última*, insisto, un presupuesto cultural, más o menos *explícitamente* reconocido: la “convicción” de la dignidad fundamental e igual de todos los ciudadanos y de sus organizaciones sociales. Constituye, por tanto, una fórmula o método para la convivencia cosmovisional, *sí*, pero apunta a un suelo ideológico común obligatorio para todos. Por eso opera como *neutralidad* del Estado en cuanto a las diversas concepciones de la vida, pero *no* es *neutra* o indiferente ante ellas, ni, en general, ante la cuestión de los *valores*. Al Estado *democrático y laico*, verdaderamente *laico*, distinto del *laicista*, le interesa facilitar la creatividad “cultural” de su sociedad, el debate de ideas e ideales entre los ciudadanos con diversas “creencias” y sensibilidades sobre los DH; le interesa y *debe hacerlo*, pues está en juego la libertad ideológica de sus ciudadanos y, además, el resultado ideológico de ese debate democrático constituye la “*moral civil*”, el suelo nutricio de la leyes y, por tanto, de la convivencia social justa y pacífica. El Estado *democrático y laico*, repito, no tiene una cosmovisión propia frente a las de su sociedad. En cuanto Estado *democrático* participa de la tradición política de los derechos humanos. Estos constituyen su columna vertebral y la referencia de fondo de la laicidad “universal”. Pero la modulación legal concreta de los derechos humanos, y las sensibilidades “sociales” que la han de inspirar, democráticamente debatida y resuelta, es una tarea de toda la sociedad. En una sociedad *laica y democrática*, ésa es la forma más moral de definir el *bien común*. Luego, en nuestro tema, la *laicidad* del Estado significa su *neutralidad* respecto a cualquier metafísica, religiosa o no, y, a la vez, su estima como expresión de la creatividad cultural y moral de los ciudadanos. Como Estado Democrático, ese Estado *laico* va a reclamar que la creatividad cultural y moral de los grupos sociales, el debate desde sus concepciones de la vida sea respetuoso, en los medios y en los fines, de esa tradición de los DH²⁷. Todos pueden pretender concreciones legales nuevas o distintas a las actuales, según las reglas de la democracia, pero siempre respetando esos derechos para todos.

La política, por tanto, toda política, es siempre *laica*, libre de cualquier metafísica, religiosa o no, como ideología oficial, y siempre *democrática*, es decir, atenta a las sensibilidades valorativas de la sociedad civil, democráticamente recogidas, y a la *justicia* (DH) de cualquier iniciativa cívica. Su sustancia está en realizar una convivencia equitativa y duradera, es decir, *civilizada*, entre todos los ciudadanos y pueblos con intereses, culturas y religiones tan distintos.

- Repito, sin embargo, que esta *laicidad* democrática, como neutralidad cosmovisional del Estado, donde se juega sus diferencias es en torno al derecho a la libertad religiosa y su expresión *pública*. Mientras el *laicismo* defiende que las cosmovisiones religiosas siempre dificultan, si no impiden, la modernidad o secularidad de la sociedad y del Estado, y, por ende, han de ser tratadas como asunto privado y, sencillamente, ignoradas en la vida pública, la *laicidad* puede cobrar varias formas ante el *derecho* a la *libertad religiosa*, pero en todas ellas, a mi juicio, debería reconocerse la *expresión pública* de esta libertad como un derecho fundamental. Su concreción puede darse en la enseñanza privada y pública, en los servicios de solidaridad social, o en otros ámbitos de la vida

²⁶ Cfr., Concilio Vaticano II, Declaración sobre la libertad religiosa, *Dignitatis humanae* (7.XII.1965).

²⁷ La *neutralidad* puede traducirse en diversos modos de practicar la *laicidad*, desde el modo radical *francés*, que para mí, podría cuestionarse como *laicidad* pura, al modo de los Estados Unidos de América, donde la nación cobra la forma de *religión civil*, al modo más suave de la Constitución Española, como *aconfesionalidad* con visos *neofesionales*.

donde la iniciativa social esté presente. ¡Hay que hablar de la *forma* o de las *concreciones*!²⁸ Y es en ellas donde aparecen las grandes diferencias entre los defensores, creyentes o no, de la *laicidad*, al valorarlas en cuanto a que sean democráticas, sin privilegios y sin representar un neoconfesionalismo encubierto²⁹.

- Frente a la *laicidad*, con todos estos matices, nos encontramos el *laicismo*³⁰, ya ha quedado dicho. En la *mente de algunos ciudadanos o grupos políticos*, y en su caso del propio Estado, aparece como una ideología particular, una *confesionalidad encubierta o explícita*, una filosofía que compite con las religiones y otras “creencias” o cosmovisiones, buscando desplazarlas de la vida pública y, para muchos, de la privada. El *laicismo* entiende la laicidad como una filosofía *particular* de la razón, de la libertad y de la emancipación, la única que de verdad es compatible con el pluralismo democrático. En cuanto a las religiones y demás “creencias”, su posición natural *no* es la de neutralidad que vigila los *Derechos Humanos* y estimula la creatividad de toda la sociedad civil, sino la de “*neutridad*” ante el hecho religioso, es decir, si existe, debe carecer de significación pública; o, sin más, la de *hostigamiento*, es decir, hay que impedir que la tenga. La política en este caso, toda política democrática, para serlo, sería laicista. El Estado, el gobierno que lo administra, es militante de una ideología irreligiosa o antirreligiosa, y fomenta su extensión social. La religión es una libertad fundamental *privada*, que no forma parte de *bien común*. La Iglesia, propiamente hablando, no es sociedad civil porque no puede ser *laica*.

- ¿Piensa así el partido gobernante en la España a principios del 2008? La mayoría de ellos dicen que no. En la Iglesia Católica, mucha gente dice que sí. Yo no tengo datos firmes para afirmar con pruebas una cosa u otra, sino para decir que las mayorías logradas por el partido gobernante, cuando se trata de regular, “*ex novo*” o de nuevo, según el caso, algunos derechos fundamentales, han sido mayorías democráticas exiguas, con poco esfuerzo para ampliarlas, lo cual es un déficit serio de laicidad democrática. Es perfectamente democrático, pero más conducido con propósito laicista que laico. Creo que la laicidad “a la francesa” es su objetivo³¹.

c) *La tercera corrección* que estos conciudadanos, y todos nosotros, la Iglesia toda y la ciudadanía española en general, necesita, pues ésta nos afecta más claramente a todos, tiene que ver con la *moral civil o ética civil* de una sociedad democrática y con la idea misma de *sociedad civil*, para saber si reconoce en serio el protagonismo de la *sociedad civil* y si se acoge en ésta a todos sus miembros, personas e instituciones, incluidas las Iglesias.

Ya he dicho que la posibilidad de que haya una ética civil en una sociedad democrática, como *mínimo moral común obligatoriamente compartido* por todos sus ciudadanos, es una necesidad histórica, so pena de no volver a la selva o al totalitarismo ético de un grupo. Esta ética

²⁸ Cfr., MATABOSCH, A., *La presencia de la fe en la sociedad española: el modelo aconfesional y algunas pistas de desarrollo*, en Cuadernos del Instituto Social León XIII, 4 (2005) 157-174. Véase allí supuestos concretos sobre la laicidad en España y en Europa.

²⁹ En cuanto a mi opción personal: Si la religión forma parte del bien común de una sociedad, y por tanto merece una protección del Estado laico como cualquier otro derecho humano fundamental, veo normal decir que la religión, hecho personal y social de primera magnitud, constituye un ingrediente del bien común, digno de protección, para mí, en los términos de una sociedad civil de ciudadanos e instituciones iguales, y, por tanto, sin privilegios y con normalidad. Y la segunda, si sus actividades son todas cultura, incluido su culto (liturgia-sacramentos), me parece que sí, pero no veo yo definitivamente justificada la laicidad del mismo, pues el acceso a los sacramentos está condicionado no a criterios estrictamente democráticos y universales, sino ideológicos, la fe, y autoritativos, el magisterio.

³⁰ Bastantes autores no distinguen entre *laicidad* y *laicismo*. Consideran que se significan lo mismo. En tal caso, podemos seguir hablando de laicismo propiamente tal o rectamente entendido, “sano” suele decirse en la Iglesia, y laicismo ideológicamente combativo, o militante y excluyente. Y lo mismo cabe decir de los *confesionalismos*.

³¹ La pregunta que se suele hacer de si es más laicista el Gobierno Español que neoconfesional la Iglesia Católica Española, me parece una comparación difícil de cuantificar, aunque no inútil, y que tiene detrás una pregunta moral más importante y es la referida a quién tiene mayor responsabilidad histórica y moral para corregir la situación de confesionalismo católico que hemos vivido, y, en este sentido, creo que la Iglesia tiene mayor responsabilidad en purificar el proceso.

civil, por ser la de todos los ciudadanos de una sociedad democrática, no puede sino ser secular y laica; y por ser “el mínimo moral” compartido, ¡la moral *básica* más que mínima!, y obligatorio para todos, no puede recoger la *entera* concepción moral de todos y cada uno de los grupos ideológicos de la sociedad, o de uno de ellos, aunque sea mayoritario; y por ser el mínimo moral “*común*”, no puede ignorar aquello que cada uno de esos grupos considera irrenunciable para una vida social digna de ser humano. Su efectivo crecimiento tiene lugar, como sabemos, en torno a la dignidad, la libertad, la igualdad y la solidaridad de las personas, hasta concretarse en unos derechos y deberes fundamentales de las personas y de la vida en cuanto tal, cuya dimensión o cara ética constituye todo un horizonte normativo de principios, valores y pautas morales, en cuyo respeto los ciudadanos moralizamos nuestra existencia personal, nuestra convivencia social y nuestra organización como comunidad política o Estado

Cierto que la *moral civil* es una y que crece más y más en torno a los derechos humanos; y cierto que tiene que crecer mediante las posibilidades de la razón humana argumentativa. Cierto, pero lo tiene que hacer con el concurso de *todas las fuerzas sociales y culturales*, religiosas o no, de la *sociedad civil*. Ellas son las fuentes que irrigan el crecimiento de una moral civil democrática y laica; ellas son sus sujetos de creación, discernimiento y concreción. El *Estado* democrático, el *gobierno* de turno, tiene que facilitar este proceso, vigilar su desarrollo en igualdad, reclamar el uso público de la razón común, la humana, darle democráticamente forma de ley, cuidar los derechos de las minorías, pero no sustituir a las fuerzas culturales. El Estado no crea moral civil ni cultura laica, sino que hace lo posible por facilitar el protagonismo de la *sociedad civil* en su desarrollo y crecimiento en torno a los derechos humanos, en los procedimientos y en los contenidos. Lógicamente, en cuanto lo requiere un orden social justo, tiene que traducir a ley ese sentido moral de la sociedad. Lo va a hacer desde la sensibilidad peculiar del grupo gobernante, progresista o conservador, ateniéndose a la regla de las mayorías y minorías, por los cauces parlamentarios de la soberanía popular, pero propiamente el Estado y el Gobierno no tienen la iniciativa, sino que obedecen democráticamente a su sociedad y facilitan pactos equitativos, bien nutridos de mayorías, que respeten los derechos humanos de todos.

El Estado y el Gobierno de turno no son neutros culturalmente, como decía, sino neutrales, para que fluya lo mejor de la sociedad; no son pasivos, facilitan las iniciativas, cuidan su igualdad de oportunidades y, subsidiariamente las promueven, pero, a mi juicio, no les corresponde la iniciativa protagonista. Son entidades vicarias, instrumentales respecto a la soberanía democrática de su sociedad, la cual se expresa, insisto para evitar dudas, por los cauces reglados de la representación constitucional que los pueblos, juntos o de uno en uno, se dan. Creo que la política y los políticos, en este sentido, deberían moderarse en la asunción de una especie de sacerdocio laico, si no laicista, que les tienta a hacer un uso y abuso de su posición vicaria³².

Lógicamente, si esto es así, las “opiniones, demandas e iniciativas” con origen en la religión, en sus instituciones, en una sociedad civil laica, no han de parecerle al Estado *laico* un anacronismo, sino una realidad legítima que ha de purificarse en el filtro de los argumentos de razón y en el debate democrático, es decir, y hablamos “de tejas abajo”, en la soberanía moral y política de la sociedad civil. Así la religión, para el Estado laico, no es sino una realidad más del patrimonio cultural del país, con las mismas necesidades que otras de depuración moral, y con las mismas oportunidades de aportación ética y de presencia pública. Es el *bien común*, efectivamente, conjunto de derechos y estructuras fundamentales (“condiciones de todo tipo”) que las personas y sus grupos tienen y necesitan para lograr su realización más plena, la pauta que de todos reclama definición, obediencia y entrega. Cada uno, personas y grupos, con su especificidad querrá interpretarlo a la medida de sus creencias e intereses. El Estado debe vigilar la limpieza en las reglas

³² Me consta que este planteamiento molesta, a menudo, a los políticos profesionales, por entender que no hace justicia a que el Parlamento es la sede donde reside la soberanía popular. Es verdad, hay un sustrato de crítica a la formalización extrema que la soberanía popular padece en nuestras democracias parlamentarias. Pero nada más que eso, un principio de crítica. Nuestras democracias son un mínimo irrenunciable. A nadie debería molestarle la advertencia de que nuestras democracias tienen problemas para mantener fluidos los cauces de participación popular soberana.

y usos del debate, la libertad e igualdad de oportunidades y derechos, sobre todo para los más débiles y las minorías, favorecer el pacto democrático de todos para realizar la justicia histórica posible y decidir, finalmente, conforme a los usos de la democracia. Su laicidad, precisamente, como suelo ético común, como fórmula, procedimiento, método de vida democrática, le permite no competir con las religiones ni con las filosofías globales, sino posibilitarlas todas en el cauce moral *de la laicidad*, es decir, el espacio de los *derechos humanos*³³ en el punto en que ya la compartimos y que, desde luego, puede ser *democráticamente* reformulada.

6.5. Una conclusión general en el asunto sería ésta. ¿Dónde están las dificultades en el proceso de asunción de la laicidad por la sociedad española contemporánea, según decía? En la mala intelección de la *secularidad* y la *laicidad*, de la *sociedad civil* y de la *religiosidad*, por un Estado, el español, y probablemente por otros con más empaque en Europa³⁴, confundiendo *neutralidad* religiosa del Estado y “*neutreidad*” o indiferencia; Gobierno del Estado y Estado de todos los ciudadanos; sociedad civil y asociaciones laicas; moral civil y leyes democráticas; razón laica y verdad humana; razón religiosa y prehistoria. Y por parte de la Iglesia, una mala intelección de la *religiosidad*, de la *laicidad* y la *secularidad*, y de la *sociedad civil*, identificando razón religiosa y razón humana; moral religiosa y moral natural; peso sociológico del catolicismo y justicia histórica; derecho internacional y razón moral.

Urge discernir desde el postulado de *laicidad*, como presupuesto prepolítico de derechos y deberes fundamentales compartidos por todos y como método, para hacer posible la expresión de todos los pluralismos sociales: los políticos, los ideológicos y los metafísicos. Quizá el primer peldaño sea que la Iglesia se reconozca parte de la sociedad civil, y no fuera de ella, como otra sociedad, y que Estado y su Gobierno se reconozcan vicarios democráticos, desde luego, de la ciudadanía soberana, religiosa o no.

En todos los supuestos, y a mi juicio, ni la Iglesia acierta cuando cree que la presencia decisiva del cristianismo en la cultura de Occidente obliga políticamente a unas consecuencias absolutamente *concretas*, formuladas según sus criterios, en materia moral y legal; ni el Gobierno acierta cuando piensa que la Iglesia Católica es, fundamentalmente, un peso muerto en el camino de la modernización cultural del país y, esa modernización, una tarea histórica que compete por derecho propio, y casi en exclusiva, a los grupos sociales que han ganado unas elecciones. Pero este mal, en honor a la verdad sea dicho, se contagia sin remedio de izquierda a derecha y de naciones a estados, en todas partes y en todas las direcciones.

³³ La *cuarta corrección* que estos amigos deberían realizar, a mi juicio, se puede concretar en una asunción más crítica del viejo dicho evangélico, “*al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios*”. Pensar que tal dicho evangélico resuelve la relación entre la fe y la política, al modo moderno de dos campos de pensamiento y acción independientes, es evangélicamente hablando poco preciso, y racionalmente, una proyección de la mentalidad moderna sobre el Evangelio. Los argumentos antropológicos e históricos que ya hemos visto, difícilmente permiten una salida tan dualista. Es cierto que la modernidad, liberal y socialista, está de acuerdo en esta manera dual de leer la relación entre la historia y la religión, pero me temo que son dos proyecciones del mismo deseo y error.

³⁴ Me refiero, claro a está, a Francia. Pensemos en este texto de Rafael AGUIRRE: La laicidad exige tomar medidas contra el adoctrinamiento ideológico teocrático, totalitario y fanático. En este marco hay que entender la propuesta de Sarkozy, que me parece muy digna de consideración. No se puede permanecer en los esquemas de un laicismo dogmático, que no responde a las situaciones actuales. Como ha dicho muy acertadamente G. Kepel, en los suburbios de las grandes urbes europeas (París, Londres...) se juega el futuro del Islam, la orientación que en él va a prevalecer, porque es en estos lugares donde se está confrontando con la modernidad y con la democracia. No nos engañemos: el fanatismo islámico desarrolla virtualidades endógenas de esa fe religiosa, que no se superarán si no introduce en su seno el espíritu crítico y la tolerancia. En Occidente hay que replantear el tema de la laicidad, conquista irrenunciable de la modernidad e inseparable de la democracia y, al mismo tiempo, superar tratamientos políticos discriminatorios (problema palestino) e impedir que los barrios de emigrantes árabes se conviertan en bolsas de marginación social, porque todo esto sirve de caldo de cultivo a la ideología fanática más expansiva y peligrosa de nuestros días, como se está poniendo de manifiesto en la respuesta bárbara y absolutamente desproporcionada ante unas caricaturas, en mi opinión desafortunadas, de Mahoma.

7. Algunas actitudes prácticas (y pastorales) de los cristianos en la vida pública democrática

La *última perspectiva* que propongo, la elijo entre otras posibles, se refiere al aspecto más práctico del tema. Ante el pluralismo de las sociedades concretas y la diversidad de sus convocatorias en la vida pública, *¿qué actitudes políticas y pastorales deberíamos primar los cristianos, como individuos, y la Iglesia como realidad social*, en orden a nuestro propósito de una *evangelización liberadora*? Veamos.

- Antes de nada quiero reclamar una actitud que, traducida como “*honestos con lo real*”, se sustancia en un deseo honesto y objetivado de conocer los hechos en su verdad y complejidad. Y para ello, *dos criterios*, conocer conforme a los saberes humanos y sociales más reconocidos, argumentando desde ellos, para escapar en lo posible a las ideologías; y aprender a ponerse en el punto de vista de los otros, especialmente de los más débiles, para conocer qué derechos reclaman o qué razones aducen, si no ha lugar a derechos.

- La segunda de esas actitudes viene con la *laicidad* misma, pues sabemos que ésta se expresa a través de hábitos *democráticos* y *dialogantes* en todos, ante el debate cosmovisional, moral y político de nuestras sociedades. Todo nos incita como oportunidad y tarea a un compromiso cívico más y más *democrático*. Como ha dicho Adela Cortina, no deberíamos confundir en pluralismo legítimo con el relativismo. Algunos lo hacen a menudo.

- A la vez, necesitamos mantener un talante muy *crítico*, en el sentido más preciso del término, para salir al paso de la vigencia cultural de que gozan los llamados “procesos de descrédito de lo religioso”, es decir, su consideración como pensamiento y convicciones anacrónicos, casi siempre, y totalmente subjetivos, siempre.

- Además, ha de ser algo muy nuestro recordar que una sociedad tan racional, argumentativa y procedimental como la nuestra, sigue teniendo su mínimo moral inexcusable en los derechos iguales de los más débiles. ¡Alto a las racionalidades democráticas “*inocentes*”!

- Sabemos que la ley debe proteger aquello que es *imprescindible* para el bien común, y esto exigimos de su parte, pero *el cambio de ideas es un acto de libertad* que corresponde, en conciencia, a cada ciudadano. Si hay que practicar, en su caso, la objeción de conciencia, hablemos directamente de esto y veamos cuándo, cómo y por qué.

- Sabemos vivir en medio de un *pluralismo social y eclesial inconfortable*. En el caso de la Iglesia, conocemos los criterios capaces de sostener el equilibrio imprescindible en esa experiencia; hablamos de Jesucristo, los pobres, la caridad y la comunión en la tradición viva de la Iglesia, conducidos por los Pastores; en el caso de la sociedad, hablamos de los derechos humanos y del principio de solidaridad entre todos.

- Vigilamos el respeto de los *derechos humanos en la Iglesia*, y en nuestra acción pastoral, y su recuerdo no nos incomoda por “*política*”, sino por lo que tiene de interpelación “*moral*” y “*evangelizadora*”. Además, si se piensan desde la fraternidad evangélica, mejor se podrá reconocer su riqueza de matices y efectos democratizadores en la Iglesia³⁵.

³⁵ Cf., VELASCO, D., *Derechos humanos y Doctrina Social de la Iglesia: del anatema al diálogo*, Bilbao, Universidad de Deusto, 2000.

- Queremos servir, sin ignorar aquello en que el *mundo* quiere *ser servido*; aspiramos a un discernimiento, de ida y vuelta, entre la Iglesia y los diferentes grupos de la sociedad. Cómo y en qué quiere la gente ser servida y si podemos hacerlo, o no, y por qué, estas son las preguntas que nos ocupan.

- Más allá del *derecho* que nos pueda asistir, como Iglesia, en una sociedad democrática, nos importa cómo somos *percibidos* por esa sociedad a la que queremos evangelizar y por qué razón las cosas suceden así. Argumentar reiteradamente desde el Concordato es un fracaso pastoral y moral.

- Creemos que la mejor aportación cristiana a estas sociedades, plurales, complejas y hasta desconcertadas, ha de consistir en *hombres y mujeres de fe*, sí, pero con otros hábitos de juicio y de consumo, otra mentalidad o cultura, una manera de sentir e interpretar el mundo que destaca el ser sobre el tener, lo nuestro sobre lo privado y corporativo³⁶, las personas sobre las cosas, la justicia social sobre el registro de la propiedad.

- Más en concreto, decimos que a la hora de elegir soluciones partidistas hay que comparar propuestas reales con otras que también lo son, para no falsificar el discernimiento moral por carencia de sentido histórico. No podemos saltarnos nuestra propia sombra. Y en todo caso, ejemplarizamos la presencia pública en los ambientes y problemas sociales con menor eco político y mediático, es decir, pobres hasta el extremo de no tener poder de presión y negociación. Nos iniciamos además en formas y ocasiones cotidianas de presencia pública comprometida, porque es el camino privilegiado para crecer en conciencia social. Y, siempre que es necesario, compartimos la solidaridad con los mejores empeños ajenos, renunciando al protagonismo por el hecho de la exclusiva cristiana en su inspiración y reconocimiento social.

- Valoramos la importancia de *una comunidad cristiana* para vivir la fe con toda la riqueza de sus expresiones; creemos que en ella puede animarse alguna forma de presencia pública (acciones, proyectos, campañas) y hasta de vida alternativa y, en todo caso, hallar numerosos estímulos para hacer más fácil la sintonía con la vida digna en todas sus expresiones.

- Sabemos, *por fin*, que nada ni nadie nos librerá del esfuerzo requerido por un discernimiento prudencial, hecho a la luz del Evangelio, muy atento a una específica situación local (OA 4) y al modo de vida de cada uno. Al fin y al cabo, se trata de aceptar y de ejercer la mayoría de edad que, como cristianos y ciudadanos, nos corresponde.

Madrid, 23 de Febrero de 2008

José Ignacio Calleja Sáenz de Navarrete

Facultad de Teología

Vitoria-Gasteiz

³⁶ Sobre la cuestión de una cultura específicamente cristiana, en una de las propuestas más primitivas, la de la Conferencia Episcopal Italiana, Cf., *Evangelizzare il sociale*, en *Il Regno Documenti* 1 (1993) 11-30. (Aprobado el 29.X.92).