

Religión y sociedad

Julio L. Martínez, SJ

Universidad Pontificia Comillas

Introducción

Desafiando los pronósticos secularizadores de los dos últimos siglos, la religión no solo no ha desaparecido del mundo, sino que sigue muy viva. La vitalidad no reside tanto en las instituciones religiosas tradicionales como en modos diversos, y a veces difusos, de presencia. Peter Berger, sociólogo de la religión, ha hablado de «momento de religiosidad exuberante, que a menudo se manifiesta en movimientos exacerbados de alcance global»¹. No es sorprendente que laicistas y fundamentalistas aprovechen la coyuntura —no solo de los cambios profundos que vivimos, sino del cambio de época— para complicar aún más las de por sí ya tradicionalmente complejas formas de presencia de la religión en la sociedad y, en particular, la presencia de aquella en el espacio público de nuestras sociedades; espacio social que ha saltado las fronteras de los Estados.

Por *presencia pública de la religión* entendemos aquí la actuación y participación de personas —a título individual o a través de comunidades, instituciones o ideas—, para las cuales la fe religiosa es una señal de su identidad y misión. El papa Benedicto XVI combatió los brotes tanto del laicismo como del fundamentalismo, e insistió en que «la vida pública se empobrece de motivaciones y la política adquiere un aspecto opresor y agresivo. Se corre el

¹ P. BERGER, «Globalización y religión». *Iglesia Viva* 218 (2004), 71.

riesgo de que no se respeten los derechos humanos, bien porque se les priva de su fundamento trascendente, bien porque no se reconoce la libertad personal» (CV 56).

Se trata de una inquietud en absoluto nueva; recorre buena parte de la historia y en algunas épocas incluso ha adquirido formas trágicas. Es cierto que hoy tiene rasgos novedosos y especiales en una sociedad que, habiendo sobrepasado la Modernidad, a duras penas tiene idea de adónde va y a qué; una sociedad muy interconectada e interdependiente, donde arrecian las preguntas por la identidad o el pluralismo (moral, cultural, religioso...), y donde las múltiples vías de búsqueda de la verdad y el bien pugnan por abrirse camino, pero, eso sí, por sendas plagadas de amenazas y dificultades. El sentimiento de micro-vulnerabilidad no ha decrecido, pero sí se ha agudizado, en cambio, la conciencia —intensa como nunca— de macro-vulnerabilidad, alentada por la hiperinformación existente y por la profunda crisis económica de raíces morales.

En un contexto mundial en el cual la significación política de lo religioso es creciente resulta obvio que no basta con decir que habría que combatir cualquier pretensión de incidencia en asuntos públicos basada en convicciones religiosas. Por de pronto, el tratamiento político de la diversidad de credos es una cuestión pública de primera importancia, si pensamos en la financiación de los diversos cultos, en la articulación de la participación social de los diversos credos o en los límites de esa participación, entre otros factores. Pero es que además la mayoría de las grandes religiones y, desde luego, los tres grandes credos monoteístas —judíos, cristianos, musulmanes— no son doctrinas abstractas o místicas para seres al margen de la vida cotidiana o para el alma en soledad, sino proyectos de convivencia humana, propuestas que incluyen visiones de cómo procurar el bien de la persona en el seno de la comunidad.

Aquí sostendremos el reconocimiento de la dimensión religiosa como un elemento substancial de las convicciones de muchas personas. Pero esto, siendo necesario, no es suficiente. En contra de la lógica privatizadora de la religión, se debe aceptar también la legítima pretensión de los credos religiosos a promover una visión del bien común, siempre dentro de unas reglas de juego aceptadas por todos. Lo religioso no es un sentimiento, ni una emoción, ni una reacción puramente irracional; es un modo de ver las cosas, con muchos elementos de racionalidad, que puede aportar algo significativo a la vida pública. A los creyentes podemos y debemos pedirles que se adapten a los límites que impone la sociedad global, pero no podemos pretender que su fe no tenga ninguna incidencia pública porque eso no es sino un modo sofisticado de negar la libertad de credos. Creemos que hoy más que nunca

se debe explorar la disposición y la capacidad de las distintas religiones para realizar una contribución real y significativa a la convivencia en diversidad. Aquí nos centraremos sobre todo en la religión cristiana, y más concretamente en la católica.

Nociones y marco para tratar la cuestión de la presencia pública de la religión

Tal como lo hace la Declaración *Dignitatis humanae* (DH) del Concilio Vaticano II, aquí utilizaremos la palabra *religión* para designar «los actos internos voluntarios y libres, por los que la persona se ordena directamente a Dios», así como «la expresión externa o comunitaria de éstos, por la misma naturaleza social del hombre», «la dimensión cúltrica de la fe religiosa» (DH 3) y la promoción de actividades e «instituciones en las cuales los individuos se juntan con el propósito de ordenar sus propias vidas de acuerdo con sus principios religiosos» (DH 4), aportando el valor especial de sus doctrinas en lo concerniente a la organización de la sociedad y a la inspiración de la actividad humana.

Una vez sentado el concepto base, conviene trazar el marco conceptual que tendremos en cuenta. Lo haremos con dos citas: una es de la encíclica *Ecclesiam suam* (ES), de Pablo VI, publicada en 1964, aun en tiempo del Concilio Vaticano II. El papa se refirió a la relación de la Iglesia con el mundo con palabras muy claras, que no han perdido ni un ápice de vigencia y que aquí nos ayudan a poner nociones y marco a un tema de tantas derivaciones como el que nos proponemos abordar:

«Las relaciones entre la Iglesia y el mundo pueden revestir muchas formas diversas entre sí. Teóricamente hablando, la Iglesia podría proponerse reducir al mínimo las relaciones procurando *apartarse del trato con la sociedad*. Igualmente podría proponerse desarraigar los males que en ésta puedan encontrarse anatematizándolos y *promoviendo cruzadas* contra ellos. Podría, por el contrario, acercarse a la sociedad profana para intentar obtener influjo preponderante e incluso ejercitar en ella un *dominio teocrático*. Y así otras muchas maneras. Parécenos, sin embargo, que la relación de la Iglesia con el mundo, sin excluir otras formas legítimas, puede configurarse mejor como un *diálogo*» (ES 72)².

Otro texto es del libro *Religiones públicas en el mundo moderno*, donde su autor, el profesor José Casanova, distingue tres sentidos en los que la religión puede ser pública, tres escenarios diferentes que constituyen una conceptualización del moderno *espacio político*: el Estado, la sociedad política y la sociedad civil. Así pues, puede haber: 1/ religiones *públicas* en el nivel estatal, con lo que estaríamos en el caso de las *Iglesias estatales*; 2/ religiones *públicas*

² Los subrayados son nuestros.

en el nivel social de lo político, como en todos los ejemplos en que la religión se moviliza contra otras religiones o contra movimientos seculares, o bien se institucionaliza como un partido político compitiendo con otros partidos religiosos o seculares; y 3/ religiones *públicas* que, aceptando la desoficialización estatal y la neutralidad respecto a los partidos políticos, reivindican el ejercicio del derecho a intervenir en la esfera pública de la sociedad civil.

En la sociedad occidental los dos primeros modos de religión pública son rechazados sin matices, y el tercero tiene sin duda partidarios, pero también serios contrincantes. Tiene en su contra a los poderosos teóricos *liberales* que propugnan el principio de la neutralidad para el espacio público.

Haciendo un esfuerzo por catalogar las diversas posturas. En un extremo, unos querrían que se diese la confusión entre religión y sociedad, que se perdiera la distinción entre ambas y aparecieran como una y la misma cosa: estaríamos ante los fundamentalismos de signo diverso, siempre presentes —también hoy— con una u otra faz. Diferente, al menos en parte, es la estrategia separadora y aislante de los sectarismos que aspiran a excluir a la contaminación que proviene del mundo y a establecer un férreo control de «calidad religiosa» de los propios miembros.

En el extremo opuesto, otros conciben la religión como una materia de creencia y gusto personal y privado, que no tiene por qué estar presente en el ámbito de lo público, pues todos tenemos derecho de profesar creencias religiosas en tanto no interfieran en la vida pública. Es decir: *privadamente*, toda persona podrá ser tan religiosa como quiera, pero que no intente hacer de su religión una fuerza para configurar la estructura, las instituciones, el espíritu y las tendencias de la sociedad. Lo religioso tendría su lugar propio en el ámbito del sentimiento, pero no en el terreno de la razón. Según esta concepción tan extendida, la religión sería pura vivencia, pero no propiamente conocimiento. Si uno cree en Dios, eso significaría que Él existe para esa persona, pero nada más. Y creer o no creer sería simplemente un asunto de elección determinada por el sentimiento o por el temperamento, pero no tendría nada que ver con el entendimiento.

La religión se piensa como algo útil para determinados momentos donde hace falta un especial aporte de sentido, por ejemplo, el nacimiento o la muerte, pero por lo demás es prescindible. De esta suerte, no disuena que haya una mentalidad escéptica e iconoclasta que vaya desde la indiferencia hasta la hostilidad activa, ni que sea francamente sencillo crear toda una caricatura de las religiones aprovechando el fundamentalismo, o presentándolas como

deseosas de revocar todas las libertades y las medidas de progreso social. Lo que ocurre es que, una vez caricaturizada la religión, esta queda cubierta por la sospecha de incivildad. Afirmamos aquí que se trata de una desenfocada comprensión de lo que la religión significa en la existencia de las personas y las comunidades humanas.

Aquí no compartimos las posturas extremas. Creemos que la religión atañe a toda la existencia humana: le da sentido, ayudando a responder al *por quién* y al *por qué*, y no es ajena a las implicaciones sociales ni a las opciones morales, ya sean estas *públicas* o *privadas*; es decir, la religión necesariamente tiene que ver con la política (*lato sensu*), aunque no se *confunda* con ella.

Presencia de la temática en *Caritas in veritate*

De la fe cristiana brota un limpio y sano compromiso social. Por ello, al contrario de lo que pide la lógica de la reclusión privada —o, lo que es lo mismo, de la exclusión pública— de la religión, la propuesta transita por la vía que el papa Benedicto XVI viene diciendo con claridad cristalina y que, según *Caritas in veritate*, supone que «la exclusión de la religión del ámbito público, por un lado, así como, el fundamentalismo religioso, por otro, impiden el encuentro entre las personas y su colaboración para el progreso de la humanidad. La vida pública se empobrece de motivaciones y la política adquiere un aspecto opresor y agresivo. Se corre el riesgo de que no se respeten los derechos humanos, bien porque se les priva de su fundamento trascendente, bien porque no se reconoce la libertad personal» (CV 56).

Procedente de una tradición totalmente distinta y apuntando hoy en un sentido común, del que no es ajeno el diálogo con su compatriota Ratzinger, son muy interesantes las conclusiones a que ha llegado en los últimos tiempos Jürgen Habermas³. El filósofo alemán considera que, aunque no se necesitarían religiones ni metafísicas para saber qué forma de organización socio-política es justa, sin embargo, en la dimensión motivacional, la cuestión se hace más compleja y el juicio debe ser más matizado, a saber, pueden ser necesarias religiones, cosmovisiones o metafísicas, no para conocer qué forma de gobierno es justa, sino para *motivar* a la gente a participar en el proceso democrático que garantiza la justicia. El aspecto motivacional es *muy importante*, porque, en una sociedad democrática, los ciudadanos no son solo *destinatarios* del derecho, sino también *autores*. Además, la *motivación es necesaria*

³ J. HABERMAS, *Entre naturalismo y religión*. Paidós, Barcelona 2006.

porque los ciudadanos no participan en la vida sociopolítica sólo en función de su propio interés, sino también buscando el bien común (imposible de imponer por vía legal).

La opción a favor de su reclusión en el ámbito personal-privado no solo acaba neutralizando su influencia pública, sino que termina generando, queriendo o sin querer, una visión peyorativa del hecho religioso y un daño tremendo al compromiso ético, al ignorar aspectos muy significativos de la racionalidad y la motivación humanas.

El papa Benedicto XVI alude, por una parte, al fanatismo religioso que comporta violencia e impide el ejercicio del derecho a la libertad religiosa: «las luchas y conflictos que todavía se producen en el mundo por motivos religiosos, aunque a veces la religión sea solamente una cobertura para razones de otro tipo, como el afán de poder y riqueza. En efecto, hoy se mata frecuentemente en el nombre sagrado de Dios, como muchas veces ha manifestado y deplorado públicamente mi predecesor Juan Pablo II y yo mismo. La violencia frena el desarrollo auténtico e impide la evolución de los pueblos hacia un mayor bienestar socioeconómico y espiritual. Esto ocurre especialmente con el terrorismo de inspiración fundamentalista»; y, por otra parte, a ese fanatismo hay que añadir «la promoción programada de la indiferencia religiosa o del ateísmo práctico por parte de muchos países contrasta con las necesidades del desarrollo de los pueblos, sustrayéndoles bienes espirituales y humanos» (CV 29).

En referencia al desarrollo, *Caritas in veritate* pone el énfasis en el encuentro intercultural y en la cooperación, porque aquel no debe contemplar solamente la dimensión económica, sino que ha de ser una *gran ocasión para el encuentro cultural y humano*. Y para que ese encuentro sea una experiencia de mutuo enriquecimiento y fecundidad, tanto los países desarrollados como los que están en desarrollo tienen que actuar con respeto recíproco y ser autocríticos con sus propias actitudes, tal como señala *Caritas in veritate* (CV 59):

- «En todas las culturas se dan singulares y múltiples convergencias éticas, expresiones de una misma naturaleza humana, querida por el Creador, y que la sabiduría ética de la humanidad llama ley natural. Dicha ley moral universal es fundamento sólido de todo diálogo cultural, religioso y político, ayudando al pluralismo multiforme de las diversas culturas a que no se alejen de la búsqueda común de la verdad, del bien y de Dios...».

- Tenemos una preciosa referencia a la inculturación de la fe cristiana que «se encarna en las culturas trascendiéndolas, puede ayudarlas a crecer en la convivencia y en la solidaridad universal, en beneficio del desarrollo comunitario y planetario».
- También otras culturas y otras religiones enseñan la fraternidad y la paz y, por tanto, son de gran importancia para el desarrollo humano integral. Sin embargo, «no faltan actitudes religiosas y culturales en las que no se asume plenamente el principio del amor y de la verdad, terminando así por frenar el verdadero desarrollo humano e incluso por impedirlo» (CV 55). Aquí entran ciertamente las que cultivan la intolerancia, el odio o la violencia, pero también las actitudes de tipo sectario de itinerarios religiosos de pequeños grupos, las que promueven las castas sociales estáticas o la superstición, así como las que favorecen el sincretismo religioso, efecto de la globalización que se convierte en factor de dispersión y de falta de compromiso con la realidad.

Perspectiva histórica

Referencias generales

La relación entre Iglesia y mundo es una gran cuestión que ha estado prácticamente presente a lo largo de la historia del cristianismo llevando muchas veces a manipular incluso el verdadero sentido de la experiencia religiosa. Tenemos señales en el Nuevo Testamento de cómo Jesús abordó oblicuamente la cuestión: «Mi reino no es de este mundo» (Jn 18,36); «Dad al César lo que es del César y a Dios, lo que es de Dios» (Lc 20,20); o de cómo San Pablo recomendó a los cristianos que adoptasen una postura de obediencia a las autoridades civiles (Rom 13,1-7), aunque también de cómo en el Apocalipsis el poder político es visto como de naturaleza diabólica y se pide obediencia a Dios antes que a los hombres (Ap 13,1-10).

En los primeros siglos del cristianismo, encontramos comunidades cristianas que intentan vivir dentro del Imperio romano al cual, a la vez, admiran y temen. Las autoridades civiles tenían poder legal para perseguirles violentamente, y así lo hicieron en ocasiones, pero los cristianos eran conscientes entonces, y los siguen siendo hoy, de que el gobierno también puede ser una fuerza de bien para el mundo. Los problemas comenzaron ya en el siglo primero, cuando después de una breve etapa de indiferencia del Imperio romano hacia la naciente religión cristiana, se produjo la primera persecución de Nerón en el año 64, sobre todo debido a la incompatibilidad entre el monoteísmo radical y el culto al emperador. La *Carta a Diogneto*,

del siglo II, es un buen excelente ejemplo sobre la tensión entre el ser ciudadano y el ser creyente para expresar el modo original de estar el cristiano en la sociedad: «Los cristianos no se distinguen de los demás hombres ni por su tierra, ni por su habla, ni por sus costumbres. Porque ni habitan ciudades exclusivas suyas, ni hablan una lengua extraña, ni llevan un género de vida aparte de los demás (...) habitando ciudades griegas o bárbaras, según la suerte que a cada uno le cupo, y adaptándose en vestido, comida y demás género de vida a los usos y costumbres de cada país, dan muestra de un tenor peculiar de conducta, admirable, y por confesión de todos sorprendente... Toda tierra extraña es patria para ellos y toda patria, tierra extraña»⁴.

Comentado [SLJ1]: Sigue faltando la página en la nota a pie de página. YA ESTÁ PUESTA

Sería después de la gran persecución de Diocleciano (c. 303-311), cuando la que se ha denominado *eclesiología radical* de los primeros cristianos cedería gran parte de su identidad para que el cristianismo fuera declarado *religión lícita* en el Edicto de Milán (313) —siendo emperador Constantino— y, años más tarde, en el 380, *religión oficial del Imperio* por Teodosio y Graciano. El así llamado *giro constantiniano*, tan denostado por los que han considerado y consideran que la primera y fundamental preocupación de la Iglesia es ser ella misma, es decir, fiel a Jesucristo y a su Palabra, y no querer relacionarse con el mundo para cambiarlo. La postura de la ética cristiana ante la guerra y el ejército ejemplifica como ninguna otra el significado profundo de este giro. En categorías sociológicas de Max Weber, el cambio se produce entre una comunidad *tipo secta* —descrita como aquella comunidad con desinterés por cambiar el mundo y por entrar en relación con él, preocupación por el radicalismo evangélico y sentido de igualdad entre los discípulos— y otra *tipo iglesia* —descrita como aquella con preocupación por entrar en relación con el mundo, con amplitud del arco del compromiso cristiano, condescendencia hacia pertenencias y compromisos más tenues, y con jerarquización eclesial.

A partir de aquí, los enfrentamientos Iglesia-Estado por el poder político serán una constante a lo largo de los siglos. La gran teoría en que se ha apoyado la Iglesia es la de las *dos espadas*, formulada por el papa Gelasio I en una carta enviada al Emperador Anastasio I, el año 494. La distinción entre dos potestades u órdenes dentro de la sociedad —orden sagrado y orden secular—, el denominado *Duo sunt*⁵, atraviesa una historia jalonada de hitos que la van perfilando: Carlomagno lleva el cesaropapismo a su culmen; la reforma gregoriana reconquista la libertad de

⁴ *Carta a Diogneto*, 5, en: D. RUIZ BUENO, *Padres apostólicos*. BAC, Madrid 1967, 850.

⁵ «Hay dos principios, Emperador Augusto, por los cuales principalmente se rige el mundo: la autoridad sagrada de los pontífices y la potestad real».

la Iglesia; Juan de París, en el siglo XIII; Roberto Bellarmino, en el XVI; Gregorio XVI, en el XIX; hasta llegar a León XIII, a finales del XIX y principios del XX. A lo largo de este recorrido histórico, se van decantando dos líneas de pensamiento: la *estática*, que entra en una vía muerta, y la del *desarrollo doctrinal*, que, pasando por Pío XII y Juan XXIII, llega al Concilio Vaticano II, [un concilio que superará la postura del *modus vivendi* \(en la que se afirmaba que sólo tenía derechos la verdadera religión, y el error era tolerado para evitar males mayores\)](#) y declarará la libertad religiosa, fundada en la dignidad de la persona: son las personas las que tienen derechos, y no la verdad⁶.

La víspera de la Inmaculada de 1965, el Concilio proclamaba solemnemente la Constitución *Gaudium et spes* (GS), y hacía lo propio con otro documento de menor rango y extensión: *Dignitatis humanae* (la Declaración sobre la Libertad Religiosa, DH). Como si nacer el mismo día marcase su suerte común, ambos documentos estaban hechos para ser leídos conjuntamente y para complementarse doctrinalmente⁷. Juntos, en buena armonía, actualizaban con renovada pureza la auténtica doctrina tradicional respecto a la relación Iglesia y Estado, para abrir el paso a la candente y poliédrica cuestión de las relaciones de la Iglesia con la sociedad. Si DH conseguía por fin desplazar la noción del *Estado confesional*, GS situaba la cuestión de la relación Iglesia-Estado dentro del marco más amplio de una declaración teológica sobre la Iglesia en el mundo: «El efecto de DH fue despolitizar la relación de la Iglesia con el Estado. El efecto de la legitimación del ministerio social de GS ha sido involucrar a la Iglesia en la arena política más profundamente, puesto que la protección de la dignidad humana y la promoción de los derechos humanos de hecho tienen lugar en un contexto político»⁸.

La distinción entre los dos órdenes dentro de la sociedad dicta que la Iglesia no sea competente en las tareas de legislar, juzgar o gobernar los asuntos seculares, sino que su misión consista en contribuir al bien común a través de las mediaciones que le da la sociedad civil. Asimismo, la diarquía también previene a los poderes públicos de desempeñar función o competencia alguna en el ámbito del *cuidado de las almas* en un sentido amplio: los poderes públicos no pueden construir ventanas para ver dentro de las conciencias. De este modo, la responsabilidad del cuidado público respecto a la religión se circunscribe al cuidado público de

⁶ He tratado extensamente este tema en: J. L. MARTÍNEZ, *Libertad religiosa y dignidad humana*. San Pablo – Universidad Pontificia Comillas, Madrid 2009.

⁷ «En *Gaudium et spes* y *Dignitatis humanae* la Iglesia buscó definir su relación con el mundo. Esta definición deriva de la naturaleza misma de la Iglesia (*Wesen*), y no meramente de la presión de circunstancias externas», en: K. RAHNER, «The Lasting Significance of Vatican II». *Theological Digest* 28 (1980), 222.

⁸ J. B. HEHR, «Church-State and Church-World: The Ecclesiological Implications». *Proceedings of the Catholic Theological Society of America* 41 (1986), 58.

la institución de la libertad religiosa.

La diarquía gelasiana —recordémosla: papa Gelasio I, año 494, orden sagrado y orden secular— se actualizará igualmente a través de la distinción entre sociedad y Estado, que viene a ser el desarrollo político secular de la distinción cristiana entre los dos órdenes mencionados. Los fines del Estado son *in genere* fines sociales, pero no son *coextensivos* con los de la sociedad. No competen al Estado la protección y promoción de todo elemento del bien común; solo, y de manera directa, los fines requeridos por el orden público.

En el sostenimiento por parte del Concilio del argumento jurídico-político a favor de la libertad religiosa, se hizo clave el concepto de *orden público*⁹ como parte del bien común. El bien común consiste en el completo rango de condiciones que facilitan la realización humana, mientras que el orden público atañe a un grupo de condiciones restringidas, las necesarias e imprescindibles para la coexistencia de las personas en una sociedad.

Pues bien, la expresión social de la religión —que *per se* es pública— ha de tener lugar dentro de «los justos límites del orden público» (DH 7). Esto significa que bajo la directa responsabilidad del Estado queda no la experiencia religiosa, sino la garantía de que se respeten los requerimientos del orden público justo. Desde luego la comprensión de la libertad religiosa propia del Concilio pone fuera de juego determinadas concepciones, pero no por ser religiosas, sino por ser perturbadoras de la vida social en un grado intolerable. Desde los principios doctrinales de *Dignitatis humanae* salen malparadas tanto las reservas ante la visión privatizadora de la religión como cualquier forma que, aprovechándose de la libertad religiosa, quiera faltar al respeto al valor irrenunciable de la libertad de conciencia de las personas, y busque destruir las condiciones básicas de la convivencia social y, por tanto, del sano pluralismo.

El binomio público/privado, en la Modernidad: el modelo liberal de espacio público

A lo largo de la historia, muchos y variopintos intentos —dentro y fuera de la Iglesia— han pretendido frustrar el crecimiento de ese principio de distinción gelasiano¹⁰. En tiempos modernos, el intento que habría tenido especial éxito a través de «la dicotomización de la

⁹ El *orden público* incluye tres bienes que deben ser promovidos por el poder propio del Estado: 1/ la *paz pública*, el bien más elevado; 2/ la *moralidad pública*, determinada por las normas comúnmente aceptadas entre la gente; y 3/ la *justicia*, que asegura a cada uno que se le dé lo que es debido.

¹⁰ J. C. MURRAY, *We Hold These Truths*. Sheed and Ward, Kansas City 1960, 197-217. El rechazo de la tesis gelasiana ha sido el denominador común de todos los profetas de la modernidad: desde Marsilio de Padua hasta las distintas formas de totalitarismo, pasando por Thomas Hobbes, los Jacobinos, los marxistas y los secularistas liberales.

existencia social del individuo entre las esferas pública y privada», se habría convertido en «una de las manifestaciones institucionales más importantes de la Modernidad, con unas consecuencias igualmente importantes tanto al nivel del sentido como al nivel de la conciencia»¹¹. El desarrollo compensatorio de un ámbito de vida privada en el que cada cual pueda satisfacer sus necesidades —irracionales— de sentido es donde las creencias religiosas tienen su residencia; y supone que la religión no tiene nada que ver con la vida pública, porque se reduce al orden de las creencias y gustos personales y privados.

«El destino de nuestro tiempo, racionalizado e intelectualizado y, sobre todo, desmitificador del mundo, es el de que precisamente los valores últimos y más sublimes han desaparecido de la *vida pública* y se han retirado, o bien al reino ultraterreno de la vida mística, o bien a la fraternidad de las relaciones inmediatas de los individuos entre sí»¹².

En su estudio acerca de la noción de *esfera pública*¹³, Habermas explica que los conceptos *esfera pública* y *opinión pública* no se formaron hasta el siglo XVIII, pues sólo se podían desarrollar en una fase de la sociedad burguesa en la que las discusiones públicas fueran protegidas institucionalmente y pasaran a ejercer la autoridad política, una etapa que superara la comprensión medieval de la idea de *representación*. No había ninguna posibilidad de distinguir entre las categorías de *lo público* y *lo privado* en el status del señor feudal. Sólo después de un largo proceso de polarización entre las esferas pública y privada, los poderes feudales se desintegrarían. La Iglesia, el príncipe y la nobleza, poderes a los cuales iba adherido un carácter público de representatividad, se descompondrían en elementos privados, por un lado, y elementos públicos, por otro. La Iglesia continuaría existiendo como una entidad corporativa bajo el derecho público, junto a otros cuerpos sociales; la religión pasaría a ser un asunto privado.

Por un lado, a juicio de Habermas, la sociedad, en la mentalidad moderna, pasa a ser un dominio privado frente al Estado, en el cual reside el poder público; por otro, la sociedad se vuelve materia de interés público en cuanto la relevancia de la economía de mercado fuerza a los individuos a salir de los confines de sus dominios domésticos privados. La finalidad primordial del Estado será la de garantizar la existencia efectiva de la sociedad como esfera de la autonomía privada, ya que los burgueses son personas privadas.

¹¹ P. BERGER, *Pirámides de sacrificio. Ética política y cambio social*. Sal Terrae, Santander 1979, 202.

¹² M. WEBER, «La ciencia como vocación», en M. WEBER, *El político y el científico*. Alianza Editorial, Madrid 1991, 229.

¹³ J. HABERMAS, «The Public Sphere», en S. SEIDMAN (ed.), *Jürgen Habermas on Society and Politics: A Reader*. Beacon Press, Boston 1989, 231-236.

Con la entrada de cada nuevo grupo en la esfera pública de la política después de las revoluciones francesa y americana, se va extendiendo el ámbito de lo público: la emancipación de los trabajadores se convierte en un asunto público-político, del mismo modo que la liberación de la mujer hace que el carácter privado de lo familiar y lo doméstico pase a estar en el orden de lo político. Si la liberación femenina tiene tal consecuencia es porque hay una asociación conceptual entre lo femenino y lo privado. La lucha por convertir los asuntos de la vida en públicos —cree Seyla Benhabid— es la lucha por la justicia. Es justo añadir que los mismos que luchan por extender la esfera pública a unos determinados asuntos, luchan también por que las voces religiosas sigan excluidas de ella.

Por necesidad derivada de su antropología y de su teoría de la sociedad, la tradición liberal¹⁴ recurrió a salvaguardar *zonas* de la vida y actividades humanas en las cuales los individuos podían perseguir sus objetivos y realizar sus deseos sin la intromisión de las instituciones políticas, cuya actuación regulaba la vida de todos, o con independencia de asociaciones civiles que participaban en la vida pública. La esfera privada quería ser aquella área de pensamiento y de comportamiento en la que los individuos se hallaran libres del escrutinio, intervención y dominio gubernamentales.

El tipo de justificación pública del poder político que exige la cultura política del liberalismo para alcanzar la legitimidad democrática reposa sobre la idea de *neutralidad*. El contenido y el alcance de esta neutralidad varían entre unos autores y otros, pero un núcleo básico común habla de que no puede ser considerada buena cualquier razón que lleve al que la defiende a imponer sobre los otros su particular idea del bien. El término *bien* resulta apropiado para designar aquellos valores que entran dentro del área de la libertad humana que se ejerce en la esfera de lo privado. No hay razón para suponer que todos los individuos elegirán los mismos valores, ni tampoco para suponer que deberían hacerlo. La sociedad concebida por el pensamiento liberal es esencialmente pluralista, una sociedad en la que los individuos perseguirían sus propias concepciones de vida buena libremente elegidas, ninguna de las cuales podría ser considerada objetivamente superior a las otras, siempre dentro de un orden liberal básico.

Lo crucial es cómo diferentes individuos o grupos primarios y sus respectivas y diversas concepciones de bien pueden resolver su problema de coexistencia de un modo razonable. Y

¹⁴ Todo lo relativo al liberalismo y a la religión lo he analizado en: J. L. MARTÍNEZ, *Religión en público. Debate con los liberales*. Encuentro, Madrid 2012.

para ello se requiere dejar a la religión fuera de la vida política-pública. Cuando la religión entra en la esfera de lo político-público, provoca conflicto social y hace imposible la convivencia. El imaginario de las *guerras de religión* en la Europa de los siglos XVI y XVII está siempre presente. Aquí es donde se apoya la idea de *justicia*, que es distinta de la idea del *bien*. La esfera pública, a diferencia de la privada —en la que manda el plan individual de vida—, siempre se ajusta a las exigencias básicas e irrenunciables de la justicia. Desde esta opción epistemológica liberal —paradójicamente ella misma una opción moral—, el mundo de las normas morales y de las creencias religiosas será el mundo del *politeísmo de los valores*: en estos ámbitos de la vida no caben determinaciones objetivas porque pertenecen a las decisiones de los sujetos, y no caben compromisos públicos o principios regulativos universales porque estamos en el terreno de la vida privada, y cada cual tiene la suya, con sus propios vínculos, ideas, opciones o ideales.

Las consecuencias de esta distinción entre lo público y lo privado no son fácilmente objetivables, pero no por ello son menos importantes: por un lado, al identificar lo público con lo gubernamental se limita decisivamente el número de actores a los cuales se les permite participar en la escena pública; y por otro, al caracterizar las actividades, las reivindicaciones de las comunidades o asociaciones no-gubernamentales como expresiones de intereses privados o no-públicos, se niega, o al menos se siembra la sospecha sobre la contribución de tales grupos al bien común.

Es cierto que, como en nuestro presente, en el pasado no faltaron pensadores liberales —Alexis de Tocqueville, entre otros— que tratasen de evitar la disociación de las esferas pública-privada, recuperando el componente intencional y participativo de la privacidad frente a su componente defensivo y recluso, pero sin marcar la pauta.

Relevancia de esta problemática en nuestro mundo actual

Derechos e identidades

Resulta difícil pensar en un modelo de convivencia social que excluya el reconocimiento de los grupos como componentes relevantes de la participación ciudadana, desde el principio de *ceguera ante las diferencias*, que pone las identidades fuera de la vida pública, y que solo cuenta individuos, y no personas, en su dimensión de naturaleza y de historia. Esta ceguera es injusta, puesto que, de hecho, no hay personas sin identidades. Los sujetos autónomos, con derechos individuales que puedan poner entre paréntesis sus identidades, solo existen en las

mentes de los teóricos liberales. Las personas de carne y hueso nacen en una comunidad, con tradiciones, con visiones y valores definidos culturalmente. Personas que se han constituido como tales en comunidad, una comunidad en la que han aprendido a sentir, a interpretar la vida y distinguir lo bueno y lo malo, lo valioso y lo rechazable.

Por eso, frente a lógicas de eliminación público-política de la identidad invocando la defensa de la libertad individual o de las diferencias, se propone —desde perspectivas diversas— repensar la democracia y la ciudadanía sobre un pluralismo que presuponga acuerdos básicos sobre valores fundamentales compartidos, en particular los de la irrenunciable defensa coherente e incondicional de los derechos de la persona. La ética cívica es tarea de creyentes y no creyentes en una sociedad pluralista, lo cual no significa hacer dejación del bagaje que cada quien lleva, sino ser y dialogar desde ese bagaje en una búsqueda cooperativa de lo más justo. Como dice Adela Cortina, una sociedad que realmente desee ser pluralista y viva deberá compartir unos mínimos de justicia y respetar activamente unos máximos de felicidad y de sentido. Volveremos sobre estos aspectos.

En un célebre ensayo de 1992, *La política del reconocimiento*, el filósofo Charles Taylor arrancaba con la siguiente apreciación: «Cierta número de corrientes de la política contemporánea gira sobre la necesidad, y a veces exigencia, de *reconocimiento*»¹⁵. Y, a renglón seguido, ligaba la necesidad de reconocimiento a la identidad personal (tanto individual como colectiva), tal como el multiculturalismo y las reivindicaciones en torno al género han puesto de manifiesto. El vínculo entre *reconocimiento* e *identidad* descansan sobre el carácter fundamentalmente dialógico de la vida humana: a lo largo de toda su vida, las personas definen su identidad en diálogo con los otros—sobre todo con los *otros significantes*—, y la elaboran en lenguajes que sólo es posible aprender y utilizar en el intercambio y en la relación con los demás (*lenguajes* en sentido amplio: de palabras, de gestos o de amor, entre otros). El reconocimiento es *una necesidad humana vital*.

Taylor sitúa el nacimiento del discurso del reconocimiento ligado a la identidad en dos cambios que se registran en la modernidad, como son: la sustitución del valor del honor por el de dignidad igualitaria de los ciudadanos (iguales en derechos, iguales ante la ley), y la noción de identidad individualizada vista como autenticidad o fidelidad a sí mismo.

¹⁵ Ch. TAYLOR, *El multiculturalismo y la política de reconocimiento*, FCE, México 1993, 43.

No obstante, lo que ha acabado sucediendo ha sido que ambos factores —igual dignidad y autenticidad— no han crecido juntos ni se han respaldado mutuamente. Al contrario, se ha llegado a una situación en la que el compromiso con la igualdad de derechos parece que lleve aparejado el hecho de que el Estado deba ser neutral —es decir, ciego— ante las diferencias entre ciudadanos. Expresado en otros términos, la política de la dignidad universalista se ha desarrollado como opuesta a la política de la diferencia que demanda la identidad como autenticidad. Aquí funda y justifica Taylor las legítimas reacciones contemporáneas a favor de una política de reconocimiento que conjugue *igualdad* y *diferencia*. Aquí pondríamos también nosotros la reacción frente a la neutralidad liberal.

En este punto, resulta pertinente traer a colación de nuevo a Jürgen Habermas, quien cree que la defensa de los derechos individuales no ha de comportar ceguera ante las diferencias culturales, como tampoco frente a las desiguales condiciones de vida¹⁶. En esta línea, propone distinguir entre una *integración ética*¹⁷ (*cultural*) de los distintos individuos y grupos y una *integración política* en el marco común e igual para todos, marco que conforma los principios constitucionales, interpretados desde la experiencia histórica de la nación. La integración política respeta el pluralismo de comunidades en el nivel ético, que es pre-político. La clave está en mantener constructivamente la diferencia entre los dos niveles de integración.

Desde luego, no es lo más inteligente ignorar que la gestión de identidades fuertes en una sociedad plural es siempre compleja. En una sociedad plural no existe fórmula mágica que evite esta búsqueda permanente del mejor equilibrio, siempre precario. Pero sí disposiciones y un contexto mínimo que permita la convivencia. Ni siquiera los diálogos mejor dispuestos se producen sin requisitos previos, a veces implícitos, otras veces, explicitados como condiciones. Esas reglas de juego previas son siempre necesarias para que un intercambio significativo pueda producirse y haga posible la *laicidad positiva* de las instituciones estatales —aconfesionalidad y cooperación— hacia las fuerzas religiosas comprometidas en la tarea de trabajar por el bien común del pueblo.

Aquí defendemos que no es compatible la justa laicidad con un tipo de neutralidad que proscriba ideas o convicciones morales —poniéndolas fuera del diálogo público— por el hecho de que sean de carácter religioso, ni con un tipo de religiosidad que proscriba y persiga a los

¹⁶ J. HABERMAS, «La lucha por el reconocimiento en el Estado democrático de Derecho», en: J. HABERMAS, *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*, Paidós Ibérica, Barcelona 1999.

¹⁷ «Denomino “éticas” a las cuestiones que se refieren a concepciones de la vida buena o de la vida no malograda.... Entre las cuestiones éticas se inscribe gramaticalmente la referencia a la primera persona y con esto la referencia a la identidad de un individuo o de un grupo», *ibid.*, 203.

que no la compartan: «el fundamentalismo religioso y el laicismo son formas especulares y extremas de rechazo del legítimo pluralismo y del principio de laicidad»¹⁸. Por supuesto, la laicidad justa pone fuera de juego determinadas visiones de la vida, pero no por ser religiosas, sino por ir contra la dignidad y los derechos de las personas y por ser perturbadoras de la vida social en un grado intolerable. El caso del burka es un ejemplo palmario de esto, aunque no deja de haber voces autorizadas que insisten en la libre voluntad de la mujer que lo porta como argumento suficiente para aceptarlo.

La experiencia religiosa cristiana es irrenunciablemente social

Lo que desasosiega al liberal es que la dinámica de la fe religiosa —la cristiana, y en general la de cualquier religión— tienda a englobar toda la existencia de la persona, incluyendo también el vivir y actuar sociales¹⁹. Y ciertamente es así, porque el sujeto de la actitud teológica es la persona toda, en su más profundo centro. Pero esa totalidad y ultimidad del amor y de la confianza en Dios que requiere *todo el corazón* no lleva al fatalismo ni a rehuir el compromiso mundano. Al contrario, una actitud fundamental de confianza y de apertura al don constituye la mejor plataforma para la lucha por transformar las condiciones de la vida.

Vivir la propia vida en presencia de Dios, *coram Deo*, moviliza los esfuerzos de la persona en la lucha contra el mal bajo todas sus formas y se vuelve muy concreto. Por eso, como decía Ignacio Ellacuría, al habérselas con la realidad, el hombre necesita «hacerse cargo de la realidad, cargar con ella y encargarse de ella»²⁰. Esto es lo opuesto a una santurrana convicción de poseer un estado moral privilegiado. De hecho, creerse en posesión de una seguridad ajena a los problemas acaso sea más frecuente entre los escépticos que entre los creyentes, por lo menos entre los creyentes que no viven su fe como fortaleza de seguridad. La disciplina espiritual contra la suficiencia o contra el irónico pasar de largo ante el mal o ante el sufrimiento está en la entraña de la religión cristiana bajo el signo de la Cruz de Cristo.

En fin, no podemos ignorar que la fe en Dios nos relaciona con el Misterio, y que este nunca se deja atrapar del todo por la razón, pero de ahí no se puede concluir que la fe sea

¹⁸ BENEDICTO XVI, «La libertad religiosa, camino para la paz. Mensaje para la 44ª Jornada Mundial de la Paz» (1 de enero de 2011), n. 8.

¹⁹ Siempre que alguien subordina todos sus propósitos a un fin que toma por *principio y fundamento* de su vida, impresionan la irracionalidad, insensatez o falta de cordura que tal comportamiento entraña. Cf. J. RAWLS, *A Theory of Justice*. Oxford University Press, Oxford 1986, 554.

²⁰ I. ELLACURÍA, «La superación del reduccionismo idealista en Zubiri», en I. ELLACURÍA, *Escritos filosóficos*. Vol. III, UCA Editores, San Salvador (El Salvador), 427.

irracional. Lo más importante de la vida no sólo es invisible a los ojos; tampoco se puede domar por la razón. La fe cristiana no sólo no es enemiga de la razón, sino que está obligada a llevarse bien con la razón, a ser amiga suya, hasta el punto que decimos que actuar contra la razón es ponerse contra Dios, pero por supuesto no con cualquier cosa a la que se llame razón. Aclara el papa Benedicto XVI que «la razón necesita siempre ser purificada por la fe, y esto vale también para la razón política, que no debe creerse omnipotente. A su vez, la religión tiene siempre necesidad de ser purificada por la razón para mostrar su auténtico rostro humano. La ruptura de este diálogo comporta un coste muy gravoso para el desarrollo de la humanidad» (CV 56).

Lo dicho nos lleva al hecho de que la fe cristiana no permita ser reclusa en experiencias privadas e intimistas, sino que sea irrenunciablemente social en sus implicaciones, por cuanto afecte al modo en que las personas se relacionen entre sí y tenga que ver con el modo en que la sociedad se organice. Cuando las creencias religiosas se reducen a lo privado, se desvirtúan o se vuelven explosivas.

Tomarse en serio la repercusión de las convicciones religiosas en la vida social no significa imponer la propia visión sobre los demás, aunque tampoco reducirla a la intimidad de la conciencia o a los servicios específicamente religiosos. Las creencias religiosas son acicate para salir de uno mismo, para dejarse interpelar por Otro, para referirse a una tradición; no son una santurróna convicción de poseer un estado moral privilegiado, ni una fuente fija, cerrada e inamovible de seguridad.

La contribución de las religiones

Desde luego, es en el seno de un estado laico donde creyentes y no creyentes pueden encontrarse y consensuar las reglas de juego que les permitan vivir en armonía fundamental sin renunciar a elementos fundamentales de su identidad. Ello significa, de entrada, aceptar un derecho común que nos obligue a todos. No sobran las preguntas acerca de si están preparadas nuestras instituciones políticas para asumir este reto, o sobre si se ha reflexionado suficientemente acerca de todo esto. Son preguntas muy pertinentes, aunque a los gobernantes les parezcan lo contrario.

Ahora bien, una consideración más matizada de la dimensión religiosa y de sus posibilidades, por supuesto, no es sólo responsabilidad de los poderes públicos. También los líderes religiosos y las diversas confesiones asumen aquí una gran responsabilidad. Porque si la

religión es, y va a ser, importante, también lo es el hecho de que las religiones demuestren su capacidad de contribuir al consenso público, al diálogo, a la convivencia de la diversidad, todo ello en varios ámbitos:

- demostrando en el diálogo interconfesional e interreligioso una auténtica disposición para la colaboración y para la búsqueda de terreno común;
- ejercitando la potencialidad de promover entre los creyentes equilibrio, arraigo y voluntad de cohesión social;
- promoviendo la resistencia contra dos enemigos de la experiencia intercultural: el racismo y el fundamentalismo;
- siendo matrices de ética universal y canales de comunidades transnacionales, ya que, por su propia naturaleza y por su implantación multinacional, las religiones más extendidas se sienten cómodas en un mundo global en el que las fronteras y los espacios territoriales definidos por los estados nacionales han entrado en crisis y se ven superadas por los acontecimientos. Los credos religiosos defienden y alimentan planeamientos éticos universales, que van más allá de la visión de la ciudadanía representada por los Estados²¹. Por otro lado, los problemas éticos y políticos que tiene planteado el mundo desbordan también los marcos territoriales tradicionales. Cada vez es más claro que el nuevo marco de intercambios globales hace necesaria una ética mundial a la que las religiones pueden y deben hacer una contribución fundamental.

Ello nos obliga a cualificar la defensa de las identidades y su contribución a los intercambios sociales. Y lo hacemos con independencia del posible carácter reactivo y antisocial de ciertos fundamentalismos que, indudablemente, se alimentan de situaciones objetivas y circunstancias concretas que, lógicamente, deberían ser abordadas con atención. Determinados modos de vivir la identidad se excluyen a sí mismos del proceso intercultural. No todos los programas identitarios son igualmente viables en una sociedad que respeta la diversidad. Hay identidades que enriquecen la comunidad plural y otras que son *asesinas*. Algunas son permeables, mientras que otras se afirman en la negación de lo diferente. Hay identidades fuertes que no tienen miedo a diluirse en nuevas influencias y otras que, para seguir siendo fuertes, se definen en guerra contra el resto. En definitiva, hay modos idolátricos, fetichistas y agresivos de vivir la propia identidad que son incompatibles con la experiencia intercultural.

²¹ Por ejemplo, la Doctrina Social de la Iglesia reclama consistentemente la creación de una Autoridad Pública Mundial para responder a los enormes desafíos del mundo globalizado y la crisis que vivimos, cf. PONTIFICIO CONSEJO JUSTICIA Y PAZ, *Por una reforma del sistema financiero y monetario internacional en la perspectiva de una Autoridad pública con competencia universal*, Roma 2011.

El pluralismo de la sociedad

Las reglas de juego también tocan a los debates de la ética de nuestra sociedad que ciertamente ponen sobre la mesa la realidad de que vivimos en sociedades moralmente plurales, en las que no deberían existir ni *parlamentos éticos* que *legislen* sobre moral, ni una sola institución que ejerza un magisterio moral para la sociedad en su conjunto.

Los cristianos «reconocemos la legítima pluralidad de opiniones temporales», como el Concilio tímidamente pidió en *Gaudium et Spes* (GS 75), pero el pluralismo, condición de posibilidad de la democracia, no es cualquier tipo de pluralismo. No puede ser un pluralismo que podríamos llamar *agnóstico*²², y que tiene que ver más con la confusión y el vacío que con la riqueza de la *diversidad*; más un «*e pluribus diiunctio*» (una pluralidad que crea desunión) que un «*e pluribus unum*» (una pluralidad que lleva a la unidad). O dicho de otro modo: más relativismo que verdadero pluralismo.

A juicio del Magisterio católico se dan dos movimientos de algún modo complementarios. Por una parte, los ciudadanos reivindican la más completa autonomía para sus propias preferencias morales, mientras que, por otra, los legisladores creen que respetan esa libertad formulando leyes que prescinden de los principios de la ética natural, limitándose a la condescendencia con ciertas culturales o morales transitorias, como si todas las posibles concepciones tuvieran igual valor. Los legisladores invocan engañosamente la tolerancia, y al mismo tiempo piden a buena parte de los ciudadanos —católicos incluidos— que renuncien a contribuir —a través de los medios lícitos que el orden jurídico democrático pone a disposición de todos los miembros de la comunidad— a la vida social y política de sus propios países según la concepción de la persona y del bien común que humanamente consideren justa y verdadera.

Una auténtica democracia no es sólo el resultado de un respeto formal de las reglas, sino también el fruto de la aceptación convencida de los valores que inspiran los procedimientos democráticos: la dignidad de toda persona humana, el respeto por los derechos del hombre, la asunción del bien común como fin y criterio regulador de la vida política. Las bases de estos valores no pueden estar en las opiniones provisionales o cambiantes de la mayoría, sino en el reconocimiento de la ley moral objetiva, que, como ley natural escrita en el corazón humano, es el obligatorio punto de referencia para la ley civil. La admonición de los

²² Leslie Newbiggin distingue entre *pluralismo agnóstico* y *pluralismo comprometido*. Cf. L. NEWBIGGIN, *Una verdad que hay que decir. El Evangelio como verdad pública*. Sal Terrae, Santander 1994.

Comentado [JS2]: He añadido una "i": "diiunctio".

últimos pontífices no es simple alarmismo sin fundamento. Merece ser escuchada, por ejemplo, en palabras de Juan Pablo II: «Hoy se tiende a afirmar que el agnosticismo y el relativismo escéptico son la filosofía y la actitud fundamental correspondientes a las formas políticas democráticas, y que cuantos están convencidos de conocer la verdad y se adhieren a ella con firmeza no son fiables desde el punto de vista democrático, al no aceptar que la verdad sea determinada por la mayoría o que sea variable según los diversos equilibrios políticos....Una democracia sin valores se convierte con facilidad en un totalitarismo visible o encubierto, como demuestra la historia» (CA 46).

Pedir el respeto real al pluralismo significa pedir no sólo la mera no interferencia en la vida interna de las personas o de las comunidades religiosas, sino el reconocimiento jurídico, político y social efectivo del derecho a la participación de creyentes e instituciones religiosas en la conformación del bien común dentro de los requerimientos del orden público²³.

El pluralismo intraeclesial

El pluralismo no sólo es un hecho indiscutible de la sociedad, sino también una realidad dentro de la Iglesia. Esto tiene mucho que ver con la cuestión tan complicada de cómo hablamos los católicos dentro de la Iglesia y de quién habla por la Iglesia, y en qué temas se percibe que habla la Iglesia cuando su voz llega públicamente.

Desde luego, la voz única puede tener ventajas como la de proporcionar a los cristianos, religiosa y teológicamente, una formulación clara que se diferencia nitidamente de las creencias de otros, una especificidad en la conducta moral, y una clara identidad que libera a las personas de la ambigüedad y la incertidumbre. Pero también les puede privar a los cristianos de tomarse en serio el mundo de la ciencia y de la cultura, así como también impedir su participación en las preocupaciones del mundo por las ambigüedades de la vida moral y social. La voz única y monocorde puede resultar un autoengaño si lo que se postula es el favorecimiento de las acciones tendentes a forjar y asegurar el monolitismo, o si lo que se pretende es tener una voz potente y claramente identificable, sin preocuparse por el hecho de que los derechos individuales puedan resentirse en el empeño.

Para que la Iglesia sea capaz del discernimiento evangélico, resulta necesario que existan lugares en donde los cristianos de temperamentos y opciones discrepantes puedan encontrarse y explicarse sobre problemas concretos. Asimismo, creo que la práctica de diálogo intraeclesial deberíamos tomárnosla como una obligación moral y como condición de posibilidad para la participación, como Iglesia, en otros foros con diferentes visiones morales, donde valores y principios inspirados y afincados en el Evangelio entren en genuino diálogo con otras maneras de ver, vivir y articular la experiencia humana, afirmando sin complejos la ubicación en la tradición moral católica.

²³ Resulta especialmente interesante el esfuerzo de David Hollenbach a favor de una lectura teológica del pluralismo, integrándolo en la tradición de la Iglesia e interpretándolo a la luz del concepto de *bien común*. Cf. D. HOLLENBACH, *The Common Good and Christian Ethics*. Cambridge University Press, Cambridge 2002.

Es obvio que el reconocimiento efectivo del pluralismo de voces de las comunidades eclesiales, así como la articulación de canales de diálogo para que sean efectivamente escuchadas por parte de los pastores, no implica poner fuera de juego el necesario rol de la autoridad y del Magisterio eclesial, sino precisamente hacer posible el ejercicio de la autoridad y el servicio de la Palabra de Dios desde la eclesiología de comunión.

La pregunta acerca de quién habla en nombre de la Iglesia lleva a otra no menos importante: cómo hablamos en la Iglesia; la cual remite, a su vez, a los problemas de comunicación dentro de la Iglesia, y entre esta y el conjunto de la sociedad, en especial a través de los medios de comunicación social. Ante los problemas de incomunicación, la terapia debería ser clara: «disponibilidad a la mutua escucha y diálogo»²⁴. Sin duda, es más fácil decirlo que hacerlo.

Una Iglesia que da frutos en la caridad para la vida del mundo (también la vida pública)

Necesitamos un nuevo escenario donde tanto a la Iglesia como a cualquier otra organización religiosa se le deje participar activamente en la vida pública, y donde ella acierte en esa tarea, colaborando en la búsqueda del bien común sin imponer la verdad, sino exponiendo la propia alternativa con autenticidad y sin ocultamientos diplomáticos o calculadores, para que se dé un diálogo constructivo. Ese es un escenario en el que la fuerza del mensaje de la Iglesia no se reduce a la simple formación de conciencias individuales —privacidad—, ni a una vida encerrada en *ghettos* —privacidad algo más amplia, propia del modelo sectario, con la única posibilidad de ser *testigo profético* frente al conjunto de la sociedad—, ni tampoco a una facción partidista más entre otras en el debate acerca de lo social.

David Hollenbach defiende estas ideas mediante lo que él denomina *solidaridad intelectual*²⁵, que entraña una visión de la sociedad plural (*comunidad de libertad*) donde tradiciones y comunidades con diferentes visiones de la vida buena puedan dialogar para elaborar un dinámico bien común. Desde luego, la solidaridad intelectual requiere tolerancia, pero va incluso más allá de ella; pide diálogo entre visiones de vida buena, un diálogo que se relaciona con la correlación entre símbolos religiosos y experiencia pública (tal como propone David Tracy). ¿Cómo va a renunciar la sociedad a la aportación de las religiones, fuente de tantos y tan valiosos recursos?

En ocasiones, los miembros de la comunidad eclesial —sobre todo los pastores— no tienen más remedio que pronunciar una voz disonante que sea denuncia profética ante la injusticia y el mal, pero no deberían

²⁴ G. HÄFFNER, «Ein Amt zu lehren». *Stimmen der Zeit* 213 (1995), 233-250.

²⁵ D. HOLLENBACH, *The Global Face of Public Faith*. Georgetown University Press, Washington, DC, 2003, 161-162.

absolutizar ninguna de esas formas de presencia renunciando a la misión de diálogo con el mundo, un diálogo que en el escuchar y decir se va haciendo a través de distintas acciones dialógicas, como por ejemplo: *declarar* y *justificar* los propios puntos de vista y las razones que apoyan una elección de moralidad o de política pública; *deliberar* y *dar testimonio*, con signos y gestos de vida.

Gaudium et spes formula los términos de la participación social y política de la Iglesia como *fin religioso* en el cual cabe *pronunciar el juicio moral aun en los problemas de orden político* (GS 42), porque la religión, en sus diferentes expresiones, es una fuerza social insustituible, pero no a través de una directa acción sobre el Estado/gobierno —política pública directa—, sino en la dimensión cultural, respetando las mediaciones variadas del conjunto de la sociedad caracterizada por un pluralismo religioso, moral o político. El interés por todo aquello que contribuya al desarrollo de las potencialidades de nuestra sociedad, así como el apoyo a la reflexión y a la acción de quienes tienen responsabilidades públicas, constituye una tradición católica sólidamente cimentada.

Y siempre ayuda recordar *Octogesima adveniens*: «Incumbe a las comunidades cristianas analizar con objetividad la situación propia de su país, esclarecerla mediante la luz de la Palabra inalterable del Evangelio, deducir principios de reflexión, normas de juicio y directrices de acción según las enseñanzas sociales de la Iglesia, tal como han sido elaboradas a lo largo de la historia y especialmente en esta era industrial, a partir de la fecha histórica de León XIII» (OA 4). Se trata del discernimiento de las comunidades en distintos contextos en los que hay que elegir cómo actuar conjugando principios y virtudes. Frente a lo que otros proponen como valor humano, la fe vivida eclesialmente debe animar a la razón al discernimiento de lo que es verdadero y auténtico, para asumirlo, valorarlo críticamente y proponerlo en la comunicación culturalmente abierta.

Es signo del don de Dios que la Iglesia no pretenda sustituir a ninguna institución política y social necesaria para la vida en común, y que sí reconozca la legítima autonomía de las familias, de la sociedad civil y del Estado. Los cristianos, en tanto que ciudadanos, nunca quedan sustraídos a sus obligaciones cívicas. La Iglesia no constituye un Estado dentro de otro Estado, pero eso no significa que pueda mirar hacia otro lado cuando las leyes o las estructuras políticas, económicas o sociales violan la dignidad de las personas.

La paz y la convivencia social no pueden basarse directamente en la verdad, puesto que cada cosmovisión tiene la suya, por lo que ninguna comunidad —la Iglesia tampoco— está legitimada para imponer su verdad. Ahora bien, de esto no se debe deducir que la firmeza que

afirmar la propia postura con sus fundamentos específicos dificulte el diálogo. Bien al contrario, la exposición de la propia alternativa sin ocultamientos diplomáticos o calculadores, es condición *sine qua non* para que se dé un diálogo constructivo, un diálogo propio de un pluralismo *razonable y comprometido*, y no de uno *razonable y agnóstico*.

Este diálogo tiene consecuencias para la teología, y también para la relación de esta con la ética pública, pues hace que las Iglesias cristianas, y en general todas las organizaciones religiosas, como comunidades de discurso moral, busquen interpretar el potencial de sus tradiciones morales y religiosas en tanto que participan en el debate social.

En suma, el modelo eclesial que proponemos en coherencia con la reivindicación de la apertura de la razón pública a la religión rechaza tanto la *tentación sectaria* de *aislamiento* social como cualquier *estrategia fundamentalista* dirigida a la *reconquista* de la sociedad. En este modelo se pide que la doctrina social católica y la cultura en su conjunto entren en el diálogo público, en la búsqueda de las razones comunes, identificando aquellas zonas de la vida social donde la inspiración del catolicismo puede corregir y mejorar al conjunto de la sociedad, y aquellos aspectos en los que la propuesta moral católica puede ser informada por la experiencia social. Todo esto sin perder la reserva crítica y ganando capacidad auto-crítica²⁶.

La presencia pública de los símbolos religiosos

Digamos una palabra sobre los símbolos religiosos y sobre su presencia pública. En su discurso de Westminster Hall, Londres, dijo el papa Benedicto XVI: «Hay quienes esgrimen que la celebración pública de fiestas como la Navidad deberían suprimirse según la discutible convicción de que ésta ofende a los miembros de otras religiones o de ninguna. Y hay otros que sostienen —paradójicamente con la intención de suprimir la discriminación— que a los cristianos que desempeñan un papel público se les debería pedir a veces que actuaran contra su conciencia. Éstos son signos preocupantes de un fracaso en el aprecio no sólo de los derechos de los creyentes a la libertad de conciencia y a la libertad religiosa, sino también del legítimo papel de la religión en la vida pública».²⁷

En otras ocasiones, el papa Benedicto XVI explicó que, cuando en virtud de la *tolerancia negativa* se dice que no puede haber cruz alguna en los edificios públicos, «lo que experimentamos es la supresión de la tolerancia, pues significa que la religión cristiana no puede manifestarse más de forma visible»²⁸. Si la cruz contuviese —sigue diciendo el papa

²⁶ Cf. J. L. MARTÍNEZ, «Iglesia y crítica social: principios tradicionales en contextos actuales», en S. CASTRO, F. MILLÁN y P. RODRÍGUEZ PANIZO (eds.), *Umbra, Imago, Veritas*. UPCO, Madrid 2004, 367-411.

²⁷ Benedicto XVI, «Discurso en Westminster Hall» (17 de septiembre de 2010).

²⁸ BENEDICTO XVI, *Luz del mundo*. Herder, Barcelona 2010, 65.

Benedicto XVI— una afirmación que resultara incomprensible o inadmisibles para otros, desterrarla sería digno de considerarse, pero es justamente lo contrario: la cruz es una afirmación del amor de Dios que no agrede ni ofende a nadie, y forma parte de la identidad cultural que sostiene desde dentro los valores de nuestras sociedades: hace posible una cultura de humana y milita contra el egoísmo.

Olegario González de Cardedal estima que «si una mayoría no puede imponer sus signos a las minorías, allí donde estos signos exijan adhesión y confesión, un gobierno tampoco puede a petición de una minoría en clave individual-liberal anular la historia colectiva y la voluntad comunitaria que reconoce en esos símbolos, sean culturales o religiosos, su propia historia sin la cual quedaría ciega o muda»²⁹. Y David Tracy ha insistido en que la noción de *carácter público de los símbolos* —confirmada tanto por la teoría del símbolo como por la noción hermenéutica de *verdad como manifestación de posibilidad*— dispone «a las obras clásicas de arte y a la religión para el diálogo y la argumentación en el reino público y no sólo en los estados privados del sujeto religioso o estético»³⁰.

Los símbolos religiosos no son para quedar confinados en el reino de la sinceridad interior, sino para desarrollar la función pública que propiamente les pertenece. Como hicieron algunos movimientos sociales y políticos contemporáneos, religiosamente inspirados, tales como el movimiento en favor de los derechos civiles —Martin Luther King— o los diversos movimientos de liberación inspirados por experiencias cristianas y sus teologías —Teología de la Liberación latinoamericana.

Conclusiones

- Hemos desafiado la lógica privatizadora de la religión teniendo como punto de mira las posibilidades que la experiencia religiosa y su momento reflexivo teológico atesoran para el discurso público. La privatización le quita a la religión su repercusión social, toda vez que queda convertida en un asunto de preferencias subjetivas de los individuos, considerados también aquí como consumidores en un mercado donde se ofrecen valores de índole diversa. La desprivatización apuntada —lejos de compartir la visión de la neutralidad entendida al modo liberal del secularismo o laicismo— reconoce las tradiciones histórica y

²⁹ O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, «Signos visibles del invisible». ABC (13 de febrero de 2010), 3.

³⁰ D. TRACY, «Theology, Critical Social Theory, and the Public Realm», en: D. S. BROWNING & F. SCHÜSSLER FIORENZA (eds.), *Habermas, Modernity and Public Theology*. Crossroad, New York 1992, 38.

culturalmente situadas, donde existen, junto a muchas otras mediaciones, las prácticas e ideas religiosas realizando un papel insustituible. Los símbolos religiosos no deben quedar confinados al reino de la sinceridad interior, merecen un cauce para desarrollar la función pública que propiamente les pertenece. Y eso no como concesión benevolente, sino como respeto al diálogo en el foro público.

- Abogamos, pues, por una revisión de la extensión y significado de la esfera pública en el sentido de su apertura efectiva a las voces religiosas, lo cual ciertamente choca con el discurso dominante de nuestras sociedades, más en tiempos críticos como el que nos toca vivir. Ahora bien, esta revisión del espacio público no ha de confundirse con minar los fundamentos de una vida social, plural y abierta, porque no queremos colaborar con el fortalecimiento de ningún brote de intolerancia y fanatismo, tampoco de los agazapados bajo pretextos religiosos.
- Para ser relevantes en una sociedad pluralista, se hace imprescindible la participación, el compromiso con lo real y la búsqueda de consenso con otras cosmovisiones. El dato decisivo es el de la aceptación del pluralismo que significa el adiós definitivo a la uniformidad de la sociedad antigua. Construir un marco de convivencia para todos los ciudadanos, respetuoso del pluralismo, es una tarea de la que no puede sentirse dispensado ningún creyente, ni laico ni clérigo. Hay que estar alerta ante tres condiciones que pueden impedir el diálogo: la abstracción, que pierde el contexto desde el que se participa en la conversación cívica; el aislamiento propio de todo sectarismo o de *la retirada al ghetto*, y la imposición, que implica colonización del que se cree poseedor de toda la *Verdad*.
- La libertad religiosa defendida en el Concilio Vaticano II no reclama la expulsión de los valores religiosos y morales de la vida pública, ni el silencio de los grupos religiosos organizados. Al contrario, está esencialmente vinculada a la búsqueda de espacio público para que la religión —ideas, instituciones y personas-comunidades— pueda contribuir al bien común de la sociedad. Esto excluye la creación y sostenimiento de un Estado confesional y pide que el discurso público se estructure a través del pluralismo religioso, cultural y moral, no mediante su postergación de la vida socio-político.
- Ciertamente, la religión se puede utilizar para fines destructivos; sin embargo, el conjunto de las heterogéneas comunidades morales y religiosas de una sociedad pluralista puede y desea contribuir a la renovación moral de la democracia, no a su muerte, trabajando en favor de la justicia, de la solidaridad y de la paz.

- Nuestra presunción está a favor de las comunidades de experiencia religiosa y discurso moral como grupos de la sociedad civil que buscan interpretar el potencial de sus tradiciones morales y religiosas, en tanto que participan en el debate social, y que aportan sus tradiciones sustantivas de lo bueno dentro del discurso público.
- En fin, se trata de *interiorizar* la fuerza de la religión, para *historizarla* y para *politizarla* (desprivatizándola) en el sentido de hacerla fuerza cívico-moral, puesto que la libertad, principio primordial del orden social, mana del reconocimiento efectivo —a individuos y a grupos sociales— de su derecho, deber y poder para involucrarse en la conformación de significados sociales y en las concretas realidades de la sociedad. Este reconocimiento pasa por la edificación de un sólido marco común mínimo en el que tal participación de todos los sectores de la sociedad civil pueda tener lugar, respetando el pluralismo y la tolerancia, dentro de las reglas de juego básicas e irrenunciables, para poder construir el bien común de la sociedad, que también es bien de los individuos.