

15

INFORME ESPAÑA 2008

una interpretación
de su realidad social



Fundación Encuentro



Edita: **Fundación Encuentro**
Oquendo, 23
28006 Madrid
Tel. 91 562 44 58 - Fax 91 562 74 69
correo@fund-encuentro.org
www.fund-encuentro.org

ISBN: 978-84-89019-35-5
ISSN: 1137-6228
Depósito Legal: M-29664-2008

Fotocomposición e Impresión: Albadalejo, S.L.
Antonio Alonso Martín, s/n - Nave 10
28860 Paracuellos del Jarama (Madrid)

PARTE PRIMERA: CONSIDERACIONES GENERALES

Violencia física y social	XIII
Crisis de la identidad nacional	XVI
Diálogo con el laicismo	XXII
Secularización de la vida moral	XXVIII
Batalla por la ética pública	XXXI
El “déficit” moral de la vida pública española	XXXVIII
Los símbolos religiosos y el espacio del Estado laico	XXXIX

Parte Primera

CONSIDERACIONES GENERALES

En estas primeras páginas del Informe solemos subrayar algunos rasgos más característicos de la sociedad española actual que no son analizados expresamente en los capítulos interiores. No podemos aspirar a presentar un diagnóstico perfecto del que pudieran extraerse previsiones más que razonables de futuro. Pero sí podemos señalar algunas cuestiones que, a nuestro juicio, deben tenerse en cuenta para el bien de nuestra convivencia democrática.

La información más profunda sobre el mundo actual la hemos ido descubriendo a través de los más terroríficos hechos de la historia que han sucedido ya en el siglo XXI. El ataque y las muertes de las Torres Gemelas de Nueva York, los atentados de 11-M en los trenes de cercanías en Madrid y los del metro de Londres, nos han puesto en guardia contra un terrorismo sin fronteras definidas que se ha ganado el nombre de terrorismo internacional. Pero no es la crueldad de los terroristas, ya de por sí elocuente, sino las murallas de la separación más profunda que existe entre culturas que creíamos vecinas. Pensábamos que la humanidad progresaba hacia la unidad de los mercados abiertos y del intercambio cultural en los medios de comunicación. Ya no se puede seguir hablando con ligereza de la diferencia y del “derecho a la diferencia”.

El camino recorrido por la sociedad española, en esta ya larga etapa democrática, no es muy diferente. Aquí también los instrumentos más perfectos del comercio, de la comunicación de masas y del parlamentarismo político se están quedando en el extrarradio de la vida democrática. Basta fijarnos en tres procesos manifiestos: el incremento de la violencia física y social, la crisis de la nación como concepto y la crispada construcción del Estado laico.

Violencia física y social

“Los contextos de violencia física o moral se están desarrollando a gran escala. La mediación es hoy por hoy la principal actividad demandada”, escribe Jacqueline Morineau, refiriéndose a la sociedad francesa, en un documento que ha hecho suyo la Conferencia Episcopal del país veci-

no. Aunque el fenómeno es general en Europa, los españoles deberíamos prestar especial atención al ritmo acelerado de la violencia en nuestro país.

Un somero examen de las estadísticas del Ministerio del Interior sobre los condenados por delitos cometidos contra las personas, contra la libertad (detención ilegal, secuestro, amenazas, coacciones, etc.), contra la libertad sexual, contra el patrimonio y el orden socioeconómico, contra la seguridad colectiva y contra la administración de justicia (quebrantamiento de condena, evasión de establecimiento penitenciario), nos lleva a percibir una sensación de alarma si analizamos los datos siguientes: el aumento de la tasa de reclusos durante dos décadas fue de 62 puntos (de 49 por cien mil en 1980 a 109,9 en 1999). Sólo en los ocho años del siglo actual llevamos ya un aumento de 40 puntos (de 111,4 por cien mil en el año 2000 a 155,4 por cien mil en 2008). La población reclusa en las cárceles españolas es de 68.539 personas; en 1980 sólo llegábamos a 18.253.

Dentro de la Unión Europea y de algunos países de la OCDE, nuestro liderazgo es preocupante. Sólo las estadísticas de Estados Unidos pueden compararse con las nuestras. En el país de las libertades, el porcentaje de crecimiento llegó al 113%, que resiste la comparación con nuestro 110,5% en las dos últimas décadas. Hay que tener en cuenta la población reclusa preventiva, que supone la cuarta parte (el 25%). Sorprende que Francia, con movimientos convulsivos como el de los suburbios y las huelgas generales y con una tasa sensiblemente más alta que la nuestra en 1987 (90,9) no haya crecido hasta 2006 más que un 7%. Y la tasa del Reino Unido en 1987 (96,4), que sobrepasaba la nuestra en más de 26 puntos, sólo ha aumentado un 50,7%, menos de la mitad que la española. Más lejos aún de nosotros está Alemania, que sólo creció en estas dos décadas 39 puntos. Repitémoslo como conclusión final: somos líderes de Europa en población reclusa en proporción a la población total; sólo Estados Unidos puede hacernos la competencia. Algunas circunstancias, propias de nuestro funcionamiento judicial, pueden contribuir a este crecimiento espectacular: la agravación de las penas, la presencia de penados extranjeros (el 34,5% del total), el temor ante las proporciones desmesuradas e ilocalizables del terrorismo internacional, la más frecuente utilización de la prisión preventiva, la lentitud de la administración de justicia, etc.

Es cierto que el desarrollo a gran escala de la violencia física y verbal es una de las características de algunas sociedades avanzadas. Esta situación hace más necesaria la mediación en sus múltiples formas. En no pocos casos se hace imprescindible, tanto en la vida política como en la convivencia civil. En realidad, la mediación cuenta ya con una gran historia desde las más antiguas tradiciones filosóficas y religiosas. Y en determinados momentos de un régimen democrático, como el nuestro, debería ocupar un primer plano, para mantener la sensatez que necesita nuestra vida pública. “La más bella profesión del mundo es la que se ocupa de unir

a los seres humanos”, decía Jean Monnet, uno de los fundadores de la Unión Europea.

Nuestras ilusiones liberales y progresistas –afirma Pierre Manent en un reciente ensayo¹– confiaban excesivamente en los poderes de la comunicación. No en vano presumimos de vivir en la Sociedad de la Información y de la Comunicación. ¿No se apoyaba precisamente esta ilusión en el conocimiento fundamental del *homo sapiens* y del *homo loquens*? ¿Hemos perdido nuestra confianza en el *logos universal* que nos une a todos los seres de la familia humana? “Somos hombres y nos gloriamos de asociarnos los unos a los otros por la palabra”, escribía Montaigne. ¿Cómo hemos llegado a desatender la rapidez, la potencia y la comunicación que nos ofrecen las nuevas tecnologías? En el capítulo segundo del Génesis el autor sagrado se aprovecha de la imagen de la torre de Babel para explicar hasta qué punto el pensamiento está unido a la palabra. Y aquellos seres humanos soberbios en su propia manera de pensar fueron “castigados” con la diversidad de lenguas. El libro de los Hechos de los Apóstoles destruye esta imagen con el perdón concedido a todos los hombres de recto corazón y hecho público el día de Pentecostés. Aquella pregunta sigue aún vigente: “¿No son galileos todos estos que están hablando? Entonces, ¿cómo es que cada uno los oye hablar en su lengua nativa? Entre nosotros hay partos, medos y elamitas; otros vivimos en Mesopotamia, Judea, Capadocia, en el Ponto y en Asia, en Frigia o en Panfilia, en Egipto o en la zona de Libia que confina con Cirene; algunos somos forasteros de Roma, otros judíos o prosélitos; también hay cretenses y árabes, y cada uno los oye hablar de las maravillas de Dios en su propia lengua” (Hech 2,8-11).

No son simétricas la comunicación verbal y la asociación. En nuestro tiempo el *homo loquens* devora al *homo sapiens*. ¿No han comprobado ustedes cómo cada vez es más fácil difundir un pensamiento sin haberlo reflexionado suficientemente? Los profesionales de la comunicación pueden instruirnos con mucha más competencia sobre esta facilidad. Al cabo del día los ciudadanos sufren un aguacero de información, pero el pensamiento, lo que se dice el pensamiento, tiende a decrecer. No es la palabra la que hace a la sociedad, sino la sociedad la que hace a la palabra. España se ha convertido en una desconcertante tertulia en la que todo el mundo intenta arrebatar la palabra a los demás. Este desconcierto de la palabra, tan fácil y de consecuencias tan graves, debilita, sin duda, nuestra capacidad asociativa. Hablamos mucho de nuestra sociedad mediática y del derecho de expresión, pero no vemos que existan instancias empeñadas en reforzar el compromiso cívico, que sin duda necesita de la palabra, pero no puede construirse sólo con ella. Este hecho no afecta solamente a

¹ Manent, P. (2007): *La raison des nations*. París: Gallimard, 43.

nuestro trato social, ni a la vida de los negocios. Mina la vida política, a la que, por otra parte, concedemos cada vez mayor importancia.

Crisis de la identidad nacional

Todas las palabras, expresiones y gestos encuentran propiamente su sitio y su respiración en la comunidad política, en la ciudad. La crisis de la identidad nacional no se debe al fracaso de un gobierno, ni exclusivamente a la existencia de nacionalismos excluyentes. Todos hemos contribuido de alguna manera a la incompreensión. Pero, además, la crisis de la identidad nacional es una enfermedad endémica de Europa. La comunidad hace posible el diálogo, pero no es posible el diálogo cuando no buscamos todos sinceramente la verdad. En ella pueden funcionar todos los registros de la palabra y toda comunicación puede llegar a ser creíble. Porque la comprensión recíproca supone que estamos de acuerdo en una comunión de principios según los cuales la pertenencia a una comunidad y a un régimen político hace posible la participación en una serie de experiencias colectivas que nos permite disfrutar de la libertad también en nuestra esfera personal. Ahora estamos padeciendo la superestructura de los medios de comunicación, algunos de los cuales han encontrado el negocio convirtiéndose en fronteras.

Sabemos por experiencia que sólo esto no basta. ¿Cuántas naciones cuyo régimen político es semejante y aun las cosmovisiones de sus gentes se complementan se han tenido que enfrentar con guerras de fronteras? ¿Cuántos panfletos de estos dos últimos siglos nacieron precisamente para ahondar en las fronteras entre las gentes y entre las regiones españolas? Para la mediación es crucial el momento en el que los mediadores comienzan a reunir a las partes y a poner sobre la mesa los verdaderos conflictos, que normalmente son de valores. Resulta imposible ponerse de acuerdo a través del desprecio, de los sumarios de intenciones y del descrédito de las personas que discrepan de nosotros. Un adversario político no merece el trato de enemigo. Nos equivocamos meridianamente cuando situamos las discrepancias en el plano de los sentimientos y emociones, por nobles que parezcan. No debe extrañarnos que la gente exprese sus desavenencias a través de sus emociones particulares. Nunca encontraremos la solución a un conflicto si no somos capaces de analizar las razones que los motivan.

El diálogo y el análisis de nuestras motivaciones deben presidir el “espíritu de mediación”. Se trata de aprender un modo nuevo de relación humana que irá ensanchando el campo de confianza y de expresión sincera de nuestros verdaderos objetivos.

Es evidente que la crispación política caracterizó la legislatura pasada. El debate sobre la reforma de los Estatutos autonómicos ocupó exce-

sivamente al Parlamento y a la opinión pública. Hemos sobreestimado, casi de una manera insensata, a los medios de comunicación. El Estado-nación se organizó en la vida moderna como lo hizo en la ciudad de la Grecia antigua. Estado-nación y democracia son ya dos términos inseparables. De ahí que sea necesario distinguir en el debate actual la crisis de “la nacionalidad histórica” de la crisis de “la nacionalidad política”. No pocas de nuestras dificultades actuales nacen de esta confusión. Muchos pueblos europeos han roto con su pasado precisamente a través del telón de acero de los años 1914-1945. Los combates más violentos y la rampa de Auschwitz han dejado marcada la historia de Europa.

También los españoles hemos tenido que sufrir la zanja abierta por nuestra guerra fratricida de 1936-1939. No podemos hablar entre nosotros como si esa gran tragedia no hubiera tenido lugar. La implicación de la Iglesia católica en esa tragedia histórica tiene que ser analizada y comprendida por ambos bandos. El Estado soberano y el Gobierno representativo son los dos grandes artífices que nos han permitido devolver a la civilización y a la libertad a enormes masas de hombres. Y no es difícil descubrir el proceso en curso. La experiencia demuestra que el Estado está perdiendo soberanía y el Gobierno, en sus tres poderes, ejecutivo, legislativo y judicial, pierde representatividad. Los instrumentos políticos de la nación democrática se hacen cada vez más funcionales y menos políticos. Los artífices de la política parecen cada vez más artificiales y se van alejando cada día un poco más del espíritu de los ciudadanos.

¿Qué es lo que está sucediendo? No tenemos la pretensión de ofrecer una explicación adecuada. Pero al mismo tiempo no daríamos tanta importancia a la configuración de las nacionalidades y naciones que están apareciendo en nuestra geografía. Es importante ahondar en el autogobierno, pero no sólo de las comunidades autónomas, también de los poderes locales. El poder debe tender a situarse donde está la información y no distanciarse de la misma. Las relaciones entre las diversas regiones o nacionalidades deben ser multilaterales y no simplemente bilaterales con el Gobierno central. Para eso se proyectó en la Constitución la “Cámara de representación territorial”, que esperamos ya hace más de treinta años. No tengamos miedo a las naciones que conforman nuestra comunidad nacional. Tratemos de que se impulse la solidaridad entre todas las comunidades autónomas con el diálogo y la solución de los problemas de todo el Estado como resultado de la solidaridad de todos.

Muchos parecen definir todavía la nación como lo hizo Ernest Renan el 11 de marzo de 1882 en la Sorbona. Aquel discurso era ya la desembocadura de un largo proceso que recorrió el mismo filósofo francés. En realidad, sólo se trataba entonces de buscar una legitimación que sustituyera a la legitimación dinástica. Fichte, cuya obra conocía perfectamente, proponía una definición etnocentrista y organicista de la nación.

Fichte puede haber sido el inventor y el continuador de una concepción étnica de la nación. La metáfora que corre a través de todo el pensamiento de Fichte es una metáfora organicista.

La unidad del pueblo es para Fichte el valor precioso, que llega a traducirse en homogeneidad, más fuerte aún que la orgánica, como los miembros de un mismo cuerpo. “Asumido en su acepción más alta y partiendo de un mundo intelectual en general, un pueblo es pues un conjunto de hombres que viven juntos en sociedad y se reproducen sin cesar por sí mismos, tanto espiritual como naturalmente, obedeciendo a una cierta ley especial, según la cual el elemento divino se desarrolla a través de esta asamblea. Es la comunidad de esta ley especial, en el mundo eterno y como consecuencia en el mundo temporal, la que reúne a la multitud en un todo natural y homogéneo. La nación es como el ‘cuerpo místico’ del espíritu de un pueblo”. Esta utópica imagen fue resucitada por el cardenal Gomá y no pocos obispos españoles para justificar la guerra exterminadora del general Franco.

Del frecuente intercambio entre M. Strauss y Renan pudo surgir la creencia de un origen casi divino del pueblo alemán. Su contagio a casi toda la Europa romántica no le impidió descubrir la consideración de su carácter dinámico y la necesidad de cooperación de todos los ciudadanos, incluidos los discrepantes. La inmensa mayoría de los principios que formula Renan en su famosa conferencia siguen manteniendo cierta actualidad al servicio de algunas ideologías. Podemos comprobarlo con sus propias palabras.

1. “La nación moderna es pues el resultado histórico producido por una serie de hechos convergentes en el mismo sentido. Lo mismo da que la unidad haya sido realizada por una dinastía, como en el caso de Francia [...]. La gran realidad francesa había llegado a constituir una nacionalidad tan firme que al día siguiente de la caída de la dinastía, pudo la nación sostenerse sin ella”. “Es necesario admitir que una nación puede existir sin principio dinástico, e incluso que naciones formadas por varias dinastías pueden separarse de esta dinastía sin dejar por ello de existir”.

2. Muchos insisten en la importancia de la raza, como si de ello dependiera el derecho y la legitimidad de la nación. Lo que importa de la raza es que no se esgrima como argumento constitutivo, ni actúe como obstáculo para el progreso. “Las discusiones sobre la raza son interminables, porque la palabra raza es utilizada por los historiadores filólogos y por los antropólogos fisiologistas en sentidos completamente diferentes”. “La raza, como capital al comienzo de los nacionalistas, va perdiendo siempre su importancia. La historia humana difiere esencialmente de la zoolo-gía”.

3. “Lo que venimos diciendo de la raza hay que repetirlo en la cuestión de la lengua. La lengua es un factor de unión. Pero por sí misma no tiene suficiente fuerza para fundar una nación. Los Estados Unidos y Gran Bretaña, la América hispánica hablan la misma lengua y no forman una nación”. En cambio, la voluntad de unión en Suiza llegó a formar una nación de lenguas diferentes.

4. “Tampoco la religión ha demostrado ser suficiente para edificar la unidad de una nación”. “La religión de Atenas era simplemente el culto a Atenas, a sus fundadores míticos, a sus leyes, a sus costumbres. No llegó a formular una teología dogmática. Era simplemente una religión de Estado. Dejaba de ser ateniense el que no practicaba su culto [...]. Lo que era verdad en Esparta, en Atenas, no se extendió a los reinos conquistados por Alejandro ni lo fue en todo el imperio romano”.

5. “La comunidad de intereses es seguramente un vínculo poderoso entre los hombres. Pero, ¿los intereses son suficientes para formar una nación? Yo no lo creo. La comunidad de intereses marca los rasgos del mercado. Existe en la nación un rostro de sentimientos. Tiene alma y cuerpo a la vez. Pero el arancel fronterizo no hace una patria”.

6. “La geografía o lo que se suelen llamar fronteras naturales forma una parte considerable en la división de las naciones. La geografía es uno de sus factores esenciales en la historia. Los ríos han conducido las razas; las montañas las han encauzado. Los primero han favorecido; las segundas han limitado los movimientos históricos”.

De esta manera, el gran Ernest Renan exploraba el cimiento de estos movimientos espectaculares que han regido la vida de los continentes y de la historia. Y al final se quedaba sin respuesta. La raza, la lengua, los intereses comunes, la afinidad religiosa, la geografía, los intereses estratégicos o militares; ninguno llegaba a darle la explicación que buscaba. Y por eso se elevó a un plano espiritual. “Una nación es un alma, un principio espiritual. Dos cosas que en buen decir no son más que una: la primera se apoya en el pasado y la segunda en el presente”. Ser consciente de las glorias comunes del pasado y tener una voluntad común en el presente. Renan mismo aceptaba que esta realidad de la nación necesitaba la ayuda de un “plebiscito cotidiano”.

La monarquía borbónica, en España, no conoció soluciones de continuidad decisivas después del pleito sucesorio a la muerte de Carlos II. “En 1815 y 1875 la monarquía se restauró sin alteración de la línea de sucesión, pese a las abdicaciones forzadas de Carlos IV e Isabel II. Ambos habían sido destronados por sendas revueltas que reflejaban un alto nivel de descontento con sus personas, no con la institución, que sus respectivas abdicaciones consolidaron a pesar de la prolongación del interregno. Ni en 1815 ni en 1875 se puso en cuestión el fundamento identitario –católico

monárquico– de la nación española”². Pero la pérdida de las colonias y la depresión del 98 contribuyeron notoriamente al resurgimiento de los nacionalismos dentro de España.

La Constitución de 1978 marcó una línea de restauración distinta. La Segunda República había supuesto una ruptura radical con la concepción católica y con la monárquica. Stanley G. Payne comienza su libro *El colapso de la República: los orígenes de la guerra civil (1933-1936)*, reconociendo que abril de 1931 “constituyó un acontecimiento único, el único gran paso dado hacia la democracia en Europa durante una época de crisis económica y política. España era, de hecho, ‘diferente’, pero del modo más ejemplar. En ese momento, el país pareció volver a asumir el papel que había desempeñado en el siglo anterior; cuando introdujo la palabra ‘liberal’ al léxico moderno, siendo una fuente de inspiración para los progresistas de toda Europa [...]. El drama del gobierno liberal en la España del siglo XIX radica de manera especial en el hecho de que ningún otro país del mundo realizó semejantes y persistentes esfuerzos por introducir tan avanzadas formas políticas en similares condiciones de subdesarrollo social y económico”³.

Este liberalismo prematuro estaba destinado al fracaso. España fue el único país que comenzó y terminó con dos guerras el siglo XIX: la guerra de la Independencia (1808-1814) y la guerra cubano-americana de 1895-1898; con la guerra contra Marruecos de 1859. ¿Se había convertido en la tierra de las guerras civiles? En este clima de pesimismo y de enfrentamientos dentro de la comunidad nacional se fortalecieron los nacionalismos. ¿Nuevos síntomas enfermizos de la realidad nacional o medios utilizables para volver a una integración de los pueblos hispánicos?

Esta visión instrumentalista del fenómeno nacionalista fue aceptada por muchos como dato básico del proceso natural de unos rasgos étnicos originarios. Eric Hobsbawm llega a utilizarlos de manera radical. No podemos olvidarnos de que en la Constitución de 1978 se habla de “nación” y de “nacionalidades” con sentidos totalmente diversos y jurídicamente imprecisos. El Estado autonómico ha demostrado su eficacia en la distribución territorial del poder estatal, sin quedarse en una mera descentralización administrativa.

José Álvarez Junco, en su libro *Mater Dolorosa*, aclara que “las naciones no se sostienen desde el punto de vista intelectual, pero son atrac-

² Juaristi, J. (2008): “Las formas de una crisis”, en *Cuenta y Razón*, 146, 33.

³ Payne S. G. (2005): *El colapso de la República: los orígenes de la guerra civil (1933-1936)*. Madrid: La Esfera de los Libros, 15.

tivas desde el existencial, como lo son las creencias mágicas o las religiones, mundo al que, en definitiva, pertenece el fenómeno nacional”⁴.

La comprensión del hecho autonómico tiene que entenderse como parte de la superación de la crisis nacional a la que tenía que dar solución la transición de la dictadura a la democracia. El fracaso de la Segunda República se debió a su incapacidad para suscitar una nueva identidad española. No se pensó siquiera en la posibilidad de lograr el consenso de la mayoría. Nadie pensaba entonces en una fórmula constitucional que acercara a republicanos y monárquicos, laicistas y católicos, urbanitas y gentes del campo. Por el contrario, se dejó llevar por el tumulto antimonárquico y el anticlericalismo laicista. Se redactó una Constitución al gusto de una mayoría parlamentaria que bien pronto se sintió defraudada. Este fracaso pesó como una advertencia de algo que no debía repetirse en el futuro en las deliberaciones de los líderes de la transición de 1977. En contra del pactismo liberal de la Restauración, la República optó por la política unilateral de mayorías, derivando así hasta el conflicto. Es obvio reconocer ahora, después de las tres décadas democráticas, que el estigma del período 1931-1939 sigue agitando los espíritus y creando tensiones no sólo de tipo ideológico, sino heridas profundas que se reflejan en la conciencia colectiva de las diferentes regiones.

Ni la Restauración llegó a respetar suficientemente a las minorías excluidas del bipartidismo reinante. Unamuno criticaba la Restauración no por sus premisas nacionales, sino porque dejaba al margen a parte de la nación y abogaba por integrar a las muchedumbres intrahistóricas derrotadas en 1875. En aquella crisis de lo nacional no se cuestionaba la nación, ni siquiera la cultural. Se cuestionó la estrechez de la nación política. En cambio, para los republicanos de 1931, aquella intención democrática pasaba por una cancelación definitiva de la nación histórica, de base católica y monárquica y por entregarse en cuerpo y alma a la ley de las mayorías, aunque se dejaran a la intemperie los derechos fundamentales de las minorías.

Pero, ¿cómo partir a España en regiones autónomas sin volver a reincidir en esa estrechez de su nacionalidad política? La profundización en el autogobierno regional, inevitablemente desigual, para respetar las tradiciones históricas, el convenio de financiación, para apaciguar las injusticias del pasado, nos ponía al borde de una visión más estrecha de España que se sentiría, de hecho, una vez más parcialmente amputada. Los republicanos de 1931 no pensaron nunca en la posibilidad de una constitución de consenso y el resultado fue la división del país en dos bandos irreconciliables.

⁴ Álvarez Junco, J. (2001): *Mater Dolorosa*. Madrid: Taurus, 17.

De manera distinta, pero no menos provocadora, en algunas comunidades autónomas las nuevas identidades postestatutarias fueron definidas unilateralmente por los grupos más nacionalistas. Se impidió el consenso dentro de algunas comunidades autónomas y lógicamente el conflicto político contribuyó a dividir, a veces gravemente, la vida comunitaria de la autonomía. Ni qué decir tiene que el franquismo tampoco había ofrecido una propuesta de identidad nacional capaz de suscitar el consenso. Se limitó a destruir el modelo republicano, sustituyéndolo por un régimen dictatorial que en algunos casos favorecía aquellos nacionalismos anacrónicos que habían sido derrotados en la Restauración de 1875, como el de los carlistas. El régimen del 18 de julio se identificó con la nación católica y monárquica tal como la habían concebido los carlistas, es decir, sin liberalismo.

La Constitución Española de 1978 pudo presentarse al referéndum con el pacto nacional del consenso. No es una constitución mixta: la soberanía reside en el pueblo español, del que emanan los poderes del Estado (art. 1.2). Y la legitimidad dinástica (art. 57.1) del monarca no se confunde con su legitimidad política, puesto que la soberanía no reside ya ni en todo ni en parte en la legitimidad de la corona. Se mantiene la legitimidad dinástica histórica, y esto no como un hecho accidental. La Constitución reconoce que la monarquía es un fundamento de la nación histórica, aunque la nación política se base exclusivamente en el principio del pueblo español como única instancia en la que la soberanía reside y de la que emanan los diferentes poderes.

La Constitución de 1978 significa también un pacto con las religiones, como queda claro en el artículo 16. Es de notar también que la mención expresa a la Iglesia católica, supone un reconocimiento implícito de la importancia de esta religión en la formación de la nación histórica, pero debe tenerse en cuenta que esta alusión queda matizada dirigiéndose directamente a “las creencias religiosas de la sociedad española”. De esta manera, nuestra identidad nacional define directamente una nación política, aunque implícitamente reafirma una nación histórica. Este aspecto no puede ser ignorado.

Esto no reduce la libertad de crítica a los españoles actuales respecto de su pasado como ha ocurrido en otras épocas. Se trata de un proceso histórico que indudablemente nos proporciona claves de comprensión del presente. Y también engendra responsabilidades morales, aunque no estrictamente políticas.

Diálogo con el laicismo

Esta polémica nos llega disfrazada de política. El anticlericalismo siempre enarboló la bandera del progreso. La experiencia ha demostrado

que este debate es más serio y complicado. “En la coyuntura político-cultural que se está delineando –escribe el profesor de Turín G. E. Rusconi– la distinción entre laicos y católicos ha llegado a ser más importante que la de izquierda-derecha”⁵. Edgar Morin nos ayuda a descubrir el “agujero negro” de laicismo⁶. No deja de ser curioso que la prohibición del velo islámico y la desaparición del crucifijo del espacio público se haga en nombre de la laicidad del Estado. El “*trou noir* es el vacío”.

Conocemos el sentido del término laicidad: es la racionalidad crítica opuesta a los dogmas y es la pluralidad opuesta al monopolio de la verdad. Y en el debate político se ocupa especialmente de la escuela y del Estado: aquí es donde se esgrime explícitamente la oposición a la Iglesia católica. Para ello, nada más fácil que teñir toda la argumentación de cientificidad y de racionalidad. Morin asemeja la lucha laicista con una religión que contaría también con un dogma trinitario: la Razón, la Ciencia y el Progreso. La Razón y la Ciencia constituyen la avanzadilla que denuncia y disipa todos los errores y supersticiones. El Progreso lo experimentamos en la evolución biológica y aparece como garantizado por las leyes de la historia. El cientifismo ha llegado a presentarse como dogma y ha sido elegido como objeto de culto de la nueva religión. Todo ello forma un nuevo sistema de racionalización y sacralización. A la manera del marxismo, que trataba de justificarse bajo un pretendido manto científico materialista y bajo una determinada apariencia de racionalidad radical, llegó a convertirse en un mito religioso de salvación.

Ahora insensiblemente en el curso de este siglo el enemigo religioso exterior del laicismo está sometido a una metamorfosis, mientras que la religión interior se descompone. Por una parte, la Iglesia ha cambiado notablemente. Tolera el pluralismo de las ideas. La inmensa mayoría de sus creyentes han dejado de ser reaccionarios. Por otra parte, han aparecido de manera evidente los nuevos monstruos de la razón: las ambivalencias y las insuficiencias del raciocinio humano son espectaculares, en contradicción misma con la razón que esgrimen. No parece confirmarse la crítica racional de la Escuela de Francfort. El desastre de Hiroshima demostró que los efectos de la ciencia pueden ser manipulados y destructores y que el mismo desarrollo autónomo de la ciencia puede ser ambivalente. Hoy en día todo el mundo admite que un progreso automático, necesario y claramente discernible, se encuentra en crisis. Los fundamentos de esa nueva creencia que Morin se atreve a llamar “Cato-laica” se han desprestigiado.

El viejo laicismo creyó vigorizarse en 1984 en Francia, con la cuestión de la escuela privada, minando los cimientos de su viejo enemigo confesional. Pero el viejo combate cambió de sentido: los colegios privados ha-

⁵ *La Stampa* (25 de abril de 2002).

⁶ Morin, E. (1990): “Le trou noir de la laïcité”, en *Le débat*, 58, 38-41.

bían alcanzado un prestigio notable y observaban ya una diversidad social comparable con la enseñanza pública. En modo alguno amenazan la libertad de pensamiento. Es posible que se haya regenerado también la escuela islámica. Pero esta religión, a diferencia del catolicismo a comienzos de siglo, no ocupa una posición fuerte en las enseñanzas preuniversitarias. Incluso las sectas que imponen el velo son muy minoritarias. De hecho, el campo laico se ha ido diversificando en incluyentes y radicales.

Pero la laicidad no ha muerto. Por el contrario, está consiguiendo en España conquistas notables a través del diálogo con los teólogos y profesores católicos. A nuestro juicio, no hay que luchar contra la laicidad. Al revés, hay que racionalizarla y lograr su colaboración para que religión y laicismo ocupen cada uno su propio espacio y verdadera libertad de conciencia. La cuestión más complicada se refiere a su presencia en la vida pública. En España la comunidad católica sigue siendo un grupo social mayoritario y claramente visible, que por su propia vocación obedece a un espíritu expansivo y universal. El mundo laico debe saber que este enemigo ha experimentado cambios notables y vive en el interior de los mismos que se consideran laicistas. Se trata en el fondo de respetar las reglas democráticas. El desarrollo tecno-científico plantea nuevos problemas al orden moral cristiano y resulta más fácil advertir a laicistas incluyentes, que admiten la convivencia con la religión, de los peligros de un falso progreso.

El nuevo combate de la laicidad tratará de promover y conseguir una verdadera democracia cognitiva, donde la representatividad y la libertad de conciencia pasen de ser normas escritas a modos de comportamiento. Lo más importante de nuestro proyecto social es que nuestros espíritus se liberen completamente de las hipotecas morales y de la amenaza totalitaria.

Podemos concentrar nuestra atención ahora en la democracia. Ése es nuestro objetivo principal, porque de él depende nuestra convivencia pacífica y aun fraterna. El desafío ético nos lleva a vivir a pleno pulmón el compromiso civil y nuestro comportamiento ciudadano. Si miramos atrás, será para corregir los errores y las insuficiencias del pasado. Tendremos que enfrentarnos por supuesto con las nuevas necesidades y demandas, nacidas del desarrollo técnico-científico y burocrático.

Este esfuerzo por la democracia cognitiva no se suple con cursos de tarde, escuelas de verano y universidades populares. Es una tarea seria para conseguir que los debates de los problemas fundamentales de una democracia no se queden en las manos de un monopolio de expertos para que ellos se encarguen de contárselo a los ciudadanos. Como siempre, el esfuerzo histórico por la democratización tendrá que hacer frente a la resistencia de la casta y de la nomenclatura, que casi siempre se sienten amparadas por un monopolio que presume conocer mejor los verdaderos problemas reales.

Antes de seguir adelante, tenemos que hacer algunas advertencias importantes. La primera es sobre la excesiva facilidad con que desplazamos el contenido semántico de “laico”, “laicidad” y “laicismo”. Ya hemos indicado que la mayoría de ellos conviven aun dentro de la comunidad católica: participan en las celebraciones sociales de funerales, bodas y bautizos, si es que no son ellos mismos los que los promueven. En realidad, no existen verdaderas fronteras entre los contenidos de estos tres vocablos. Porque no podemos penetrar hasta el fondo de las conciencias que han recibido una formación cristiana, como sucede con la mayoría de nuestros interlocutores.

El lector nos permitirá que ahora de momento utilicemos estos adjetivos sin distinguirlos. Todos llevamos dentro algún grado de “laicidad” que influye en nuestras relaciones. Entendemos por “laico” aquello que no acepta otra autoridad que esté fuera de la razón y que al mismo tiempo estima que el dominio de ésta es siempre relativo, es decir, construido sobre hipótesis, no sobre certezas. En este sentido, “el relativismo no es una enfermedad de la razón: es su esencia [...]”. El punto débil del racionalismo es que nos obliga a convivir con la incertidumbre. Pero esta debilidad es sólo aparente, porque realmente la incertidumbre es nuestro modo de estar en el mundo”⁷. Para soportar la incertidumbre, sólo basta no dejarse dominar por ella.

No tiene sentido hablar de grupos humanos o de personas. La incertidumbre es un modo de situarnos ante la realidad, con distintas intensidades de “laicidad” y, lógicamente, diversas formas de conducta. Hoy no se puede comprender ni la convivencia ni las tensiones existentes entre gentes que se creen pertenecientes a una religión o a una militancia laicista, sin tener en cuenta la carga histórica que, como un fardo pesado, entorpece los caminos de nuestra convivencia. Nadie, por muy creyente que se tenga, puede penetrar en el pasado histórico que le pertenece sin topar con una mezcla de increencia y aun de laicismo en regiones vitales de su espíritu.

Hasta la conciencia de la Iglesia tiene que soportar la incertidumbre del pasado. Podríamos preguntarnos a nosotros mismos cómo entendemos el gesto del Papa Wojtyla con ocasión de “la jornada del perdón” en el viaje a Tierra Santa. De hecho, se habla poco de esa actitud que repitió hasta la saciedad: *la purificación de la memoria*. Sentía vivamente la necesidad de una “catarsis” de toda la comunidad católica. La autoridad moral de la Iglesia, según él, no iba a decrecer, ni a sentirse menos segura de su verdad indiscutible, al reconocer errores históricos, cometidos en el ejercicio

⁷ Terzi, R. (2007): “Elogio del relativismo”, en *Iglesia Viva*, 232,83.

de la pastoral colectiva, en el trato con los pueblos y generaciones del pasado.

Laicos y católicos hoy en España, como en otras naciones de tradición católica, debaten a diario sobre cuestiones éticas de gran trascendencia, políticamente decisivas. Podríamos reducirlas a tres capítulos: los problemas de la bioética, los estatutos de derechos de la homosexualidad y la legitimidad de la escuela privada-confesional y de la religión en la escuela pública. Todos ellos se han trasladado a la vida política, un campo donde sólo se cuenta con las leyes, que han de ser, por su propia naturaleza, coercitivas y universales. La Iglesia parece intolerante cuando trata de presionar, valiéndose de su autoridad social, al poder legislativo para que prohíba lo que una mayoría de ciudadanos consideran normal y coherente con sus propios códigos éticos.

Si repasamos la historia, podemos comprobar que reiteradamente los “valores” absolutos no han servido para humanizar la política, sino para desencadenar el potencial de violencia que todos llevamos dentro. Ésta no tiene límites cuando cree estar en posesión de la verdad. El reconocimiento de la diversidad aumenta la conciencia de nuestras propias limitaciones. Los dogmas, aunque sean religiosos, no nos liberan de la incertidumbre. La pregunta de hoy, que nunca dejó de serlo, es “la pregunta por el sentido”. Pero, ¿de dónde extraer un criterio para decidir sobre la verdad de las cosas? ¿Dónde apoyarnos para distinguir el bien y el mal, la justicia y la injusticia? Necesitamos saber quién tiene la razón en los múltiples debates sociales, políticos, morales o científicos que nos asedian cada día. No podemos tranquilizarnos con la presunción de que las razones de unos y de otros son irreconciliables.

La razón apareció para poner coto a la arbitrariedad: la del poder político y la del poder religioso. Salvó al poder político de las poliarquías de la Europa feudal, primero con la creación del Estado absoluto, que racionalizó el poder, gracias a la centralización de la coacción física por medio del monopolio de la violencia legal, y luego por el Estado de Derecho, que puso coto al poder del mismo Estado absoluto. Pero la razón prosperó también para frenar el dogmatismo religioso y su dominio sobre la vida intelectual. Lo propio del modernismo nunca fue el relativismo, sino la razón crítica. Desde Descartes a Kant, la crítica ha servido como método para buscar la verdad. La razón moderna se enfrenta por igual al dogmatismo y al relativismo.

Es inadmisibles que confiemos las soluciones de las grandes preguntas de sentido al mecanismo de las decisiones políticas. Por parte católica, asalta la tentación de cultivar una concepción puramente instrumental de la política o de considerar la laicidad del Estado como un accidente histórico reversible en vez de reconocer sus valores. A su vez, los laicos se sien-

ten tentados de radicalizar determinados principios socio-culturales y erigirse en responsables de una herencia irrenunciable.

Está en juego una redefinición de la laicidad en la sociedad civil y, en consecuencia, en el Estado. Esta redefinición interesa de igual modo a laicos y a católicos. La empresa es común, porque es parte de la común experiencia de ciudadanía democrática a la que ninguna de las partes piensa renunciar. A diferencia de hace medio siglo, hoy la cultura laica y católica no pueden presentarse como universos de valores recíprocamente autosuficientes, que sólo se respetarían más por miedo a lo peor que por íntima convicción. Los problemas actuales de convivencia, dentro de unos mismos valores democráticos, nos exigen ya una postura diferente y presuponen el esfuerzo de intentar comprender qué hay de positivo bajo el concepto de laicidad y de Estado laico, más allá de la simple adhesión a las normas o a los procedimientos.

Este ovillo de problemas tiene multitud de cabos y circunstancias personales. Puede servirnos de introducción el tema de la religión civil, o más exactamente del papel de suplencia que está realizando en nuestro país la misma Iglesia. Nos sitúa ante preguntas embarazosas no sólo dirigidas al Estado laico, sino a la misma institución eclesial en sus competencias y funciones. En esta óptica se sitúa la escuela privada confesional que no hace alarde de cuestiones cruciales. El discurso se podría situar en aquella reflexión más convincente de las cosas que habría que hacer aun en el caso de que no existiera Dios (*etsi Deus non daretur*, según la afortunada sentencia de Grocio); y esto no para tenerlo en cuenta en el comportamiento personal privado, sino como perteneciente al espacio ético público. Para entenderlo hay que hacer un poco de memoria sobre los diversos contenidos semánticos de las palabras.

Hemos subrayado la confusión que nace de los desplazamientos semánticos de los vocablos laico y laicista que padecemos en España. Como si pudiéramos solucionar estos enfrentamientos dolorosos con meras autodefiniciones especulativas. La Iglesia y el Estado no pueden estar juntos, pero tampoco distantes. Resulta más práctico utilizar el término “laicidad” sin temor, ya que toda persona, aunque se considere católica o alejada de lo religioso, lleva dentro un impulso de distanciamiento o frialdad religiosa. Muchos se consideran, ya por sí mismos, “laicistas” por el hecho de molestarle que los curas o los obispos intervengan en determinados momentos en la vida social y aun en la pública. Se fabrica con frecuencia un retrato robot que muestra rasgos positivos y negativos, sin cuidarse más de verificar los resultados en estudios demoscópicos.

Entre los bautizados destacan dos tipos especialmente. El primero se declara ignorante o incompetente en la cosa religiosa. No dispone de conocimientos teológicos, aunque posee los residuos o huellas de una educación doctrinal infantil o adolescente. Este laico o laicista “robot” no sos-

tiene una postura hostil como la del positivamente agnóstico o ateo, quizá porque se siente desarmado frente a la argumentación doctrinal que oye en los púlpitos, o por su actitud despreocupada de estos problemas. Pregunta por la verdad como Pilato, pero se desentiende de sus definiciones y búsqueda metafísica. No pocas veces se encontrará cohibido ante los que le hablan de teología o de una ideología que se roza con la fe religiosa. Pero queremos llamar la atención sobre otro tipo de laico también “idealizado”. Nos referimos a un caso con no pocos aspectos positivos. Progresó el neohumanista que se preocupa de manera altruista por los demás, sin permitir que esto se le atribuya a una infantil o presupuesta fe católica.

Si bajáramos a matices, los retratos robot de laicistas que conviven y comparten con nosotros muchos fragmentos de nuestra vida, la tipología podría resultar inabarcable. Tengamos en cuenta las escuelas y tradiciones ideológicas. Proviene de la escuela postidealista liberal o vetero-socialista y comunista o simplemente de haber tenido que frecuentar, por razones de formación, a los maestros de la Ilustración.

Dentro del mundo católico de los laicos en España hay que contar con el grave desinterés de los intelectuales españoles por la reflexión religiosa y teológica. Nosotros no contamos con intelectuales católicos del tipo de Benedetto Croce o de Maritain. ¿Cómo se va a pensar que un laico español católico, para introducirse en el pensamiento teológico contemporáneo, tiene que enfrentarse con las fuentes del tomismo medieval? No ignoramos los ejemplos sorprendentes de laicos católicos excepcionales como J. L. Aranguren, Joaquín Ruiz Giménez o Pedro Laín, que sin dedicarse expresamente a la reflexión teológica contribuyeron sin duda a tender puentes entre el pensamiento religioso y las posiciones de los laicos o laicistas.

Tengamos en cuenta que el interés del pensamiento laico por la temática teológica en nuestro tiempo abre las puertas casi exclusivamente a la inquietud por las cuestiones sexuales o de procreación. Rara vez una cuestión verdaderamente política llega en nuestra esfera intelectual a suscitar la consideración por principios verdaderamente teológicos. ¿No se está distrayendo esta atención del campo católico con los debates más exclusivamente jurídicos de las relaciones Iglesia-Estado? ¿Estaremos contribuyendo, de manera inconsciente sin duda, a alejar a los pensadores de los problemas auténticamente religiosos por la obsesión de reflexionar únicamente sobre la moralidad pública y conseguir que ésta inspire decisivamente la legislación civil? Sin embargo, tendremos que reconocer el esfuerzo de Wojtyła y Benedicto XVI para recuperar la racionalidad de la fe.

Secularización de la vida moral

Entramos así en un punto central de las presentes consideraciones. Nuestra paz social se rompe por la carencia del ecumenismo de valores

que la Iglesia oficial en España propone como universales. De una parte, es consecuencia del nivel de nuestros intercambios o contrastes entre la moral laica y la religiosa, que tratan de desdramatizar los puntos de oposición de fondo filosófico. Y, por otra parte, el mismo intento ecuménico laico-religioso presupone y reactiva otro discurso filosófico, también metafísico y decisivo: “qué es el hombre”, “qué es lo real y lo irreal”, “qué es lo verdadero y lo falso”, “qué es lo justo y lo injusto”, etc.

Cuando el filósofo laicista postmoderno se sienta a discutir con el creyente no pocas veces tiene la sensación de ser incomprendido. O cuando un profesional de los medios de comunicación nos expresa sus opiniones sobre la laicidad en la vida pública tenemos la impresión de haber descendido al plano de “aficionados” hostiles que sufrieron la experiencia de una religión impuesta. Tampoco podemos pretender modificar las conductas con reflexiones metafísicas que un hombre de nuestro tiempo no puede aceptar. Paradójicamente, el filósofo confiesa no saber responder a la pregunta “qué es el hombre”, aunque recomienda un respeto absoluto hacia él. Dice que no sabe responder a la pregunta de qué es la “naturaleza” o la “vida”, pero concede su compromiso intransigente. No sabe “nada de Dios”, pero valora la religión como transmisora de valores fundamentales. El filósofo laicista que quiere ser incluyente se enfrenta a la tarea de elaborar un mundo en el que los conceptos “naturaleza”, “vida”, e incluso “Dios”, tiene que construirlos él mismo.

Todas las religiones históricas contienen en su base concepciones y visiones antropológicas semejantes como el sentido de culpa personal o colectiva, la espera del castigo o del premio, una cierta idea de redención, etc. Dietrich Bonhöffer sintetizaba estas vivencias originarias como “a priori religioso”. A su vez, la Iglesia se preocupa de seguir de cerca la evolución cultural. Su papel ahora no aparece tanto como depositaria de contenidos dogmáticos, cuanto de mediadora, consejera moral, sobre todo en la esfera de la privacidad o de lo familiar.

En un país como el nuestro, carente de “religión civil”, la expresión misma no satisface a los intelectuales. Es considerada como obsoleta o irre recuperable por la izquierda política y contemplada con cierta sospecha por la cultura católica. La “religión civil” es un conjunto de creencias que se refieren a una entidad trascendente o a un orden de valores morales trascendentes que sirven para legitimar de algún modo a la comunidad política, particularmente para favorecer su integración cívica. La religión civil expresa los argumentos de que se sirven los ciudadanos para reconocerse recíprocamente como acreedores de confianza y contribuye decisivamente a mantener las lealtades. El vínculo de ciudadanía no llega a ser firme si no sobrepasa las fronteras de los propios intereses. Pero no cabe duda de que este fundamento no es por sí mismo suficiente.

Se puede hablar de un lazo de ciudadanía con fundamento religioso en sentido estricto, cuando se apoya en la creencia de un ser supremo, generalmente formulado de manera dogmática, respecto al cual las partes pactantes se sienten obligadas a rendir cuentas. Pero existe también una visión completamente secularizada de este vínculo, que anula los contenidos de las religiones tradicionales, incluso admitiendo la trascendencia del orden moral. En este caso, la religión civil adquiere modos completamente laicizados coincidentes con los de un republicanismo radical. Encontramos las dos versiones típicas en Estados Unidos y en Francia.

El proceso español de relaciones entre la Iglesia y el Estado ha sufrido las más diversas vicisitudes, manteniendo el principio de la confesionalidad del Estado, excepto en los dos períodos republicanos, para culminar al fin en el pacto constitucional de aconfesionalidad, que había sido ya propuesto por la Iglesia tres años antes de la muerte del dictador (enero de 1973). Es verdad que surgen en nuestra vida pública no pocas voces adversas pidiendo aún más laicidad. Estos movimientos laicistas radicales, aunque sean minoritarios, sorprenden especialmente por condenar al Estado a una especie de autismo o ceguera social. Se pide, por ejemplo, que desaparezcan todos los símbolos religiosos en cualquier acto de Estado: toma de posesión de los ministros, funerales de Estado por los militares asesinados en acto de servicio, etc. No sorprende que ritos sacramentales como el bautismo, la primera comunión o el matrimonio se rodeen de ceremonias profanas que poco o nada tienen que ver con los ritos religiosos. Muchos de estos símbolos religiosos están tan arraigados en la cultura general del pueblo que han perdido significación religiosa.

Entre las cuestiones más discutidas en este debate sobre el comportamiento de un Estado laico, como el español, con la Iglesia surge con frecuencia la concertación del Estado con la escuela confesional. ¿No es una consecuencia del principio de libertad de enseñanza propuesto por la Constitución? ¿Cómo había de ponerse en práctica sin abrir la posibilidad de centros educativos elegidos por los padres de los alumnos, especialmente en lo que respecta a las convicciones religiosas? Caso distinto es el de la enseñanza de la religión en la escuela pública, siguiendo la costumbre de la práctica totalidad de los países de la Europa occidental, ahora vinculados en la Unión Europea.

Aumenta el número de personas que buscan su coherencia moral sin referencia a universos religiosos. Prefieren vivir la moral desde la opción de la increencia. En el mundo de los intelectuales esta preferencia se hace mucho más sensible. La reflexión teórica sobre la moral se organiza de forma autónoma, al margen de las opciones religiosas. Nadie se extraña ya de que en la vida pública no se planteen debates de carácter teológico. La secularización de la vida moral y de la reflexión ética es uno de los signos

más significativos de nuestro tiempo: su amplitud y su profundidad tocan la esencia de la democracia.

Batalla por la ética pública

La crisis de la principal potencia occidental (Estados Unidos) es ya la crisis moral de todo Occidente, incluida Europa. Ahora de manera especial interesa analizar el proceso de nuestra crisis española por la ética. No parece muy coherente que el primer mandatario español, que lleva adelante la feliz iniciativa por la “Alianza de las Civilizaciones”, dé un portazo en su propio país a la ética de la Iglesia jerárquica.

Una democracia necesita un talante ético fundamental. Si no conseguimos ganar para un programa ético a los representantes de la política, así como a los del mundo económico y financiero, todas las exigencias de respeto, diálogo, igualdad y libertad, paz social y progreso, por bien intencionadas que sean, caerán en el vacío.

El futuro va a requerir que los políticos, los empresarios, los creadores de opinión y todos los hombres y mujeres influyentes reflexionen acerca de si todo lo que es factible técnicamente o solemos identificar con un progreso teórico es ya por eso mismo legítimo. La ética no debería limitarse a ser un lamento o, a lo más, una reflexión sobre las sucesivas crisis políticas, económicas o sociales. Quien se mantiene absorto en el retrovisor, en el camino que va dejando atrás, termina perdiendo el que tiene por delante. La democracia nos va enseñando que no es sólo un régimen formal de fórmulas e instituciones. Es, sobre todo, un *ethos*, un impulso compartido para el progreso en la libertad, en la igualdad y en la convivencia.

Hay otro camino para la regresión y la multiplicación de los conflictos. Si la capacidad de los poderes públicos para modificar e influir en la marcha de la economía es cada vez más escasa y si cada vez más parece contradictorio seguir gastando en política social y a la vez alentar los más altos niveles de competitividad, aun a costa de provocar mayores desequilibrios salariales, incluso dentro de la misma empresa, no debe extrañarnos que aumenten los descontentos y que el remedio haya que ponerlo en alzar la protesta más airada contra aquellos que por su propio interés, mala cabeza o incapacidad para seguir “la marcha que llevan los tiempos” no aceptan de buena gana el principio hoy fundamental de la justicia igualitaria. Sencillamente porque sus colaboradores en el trabajo u otros grupos de ciudadanos no admiten ya la exclusión social. Pobreza, inmigración y criminalidad se mezclarán con mayor facilidad. Frente a ese cóctel inquietante no basta con aumentar el número de las fuerzas de seguridad. Las cárceles españolas están más llenas que nunca y no parece que ése sea un tema meramente coyuntural.

De manera parecida, podemos referirnos a la política medioambiental, es decir, a aquellas medidas que, desatendiendo las causas de los procesos de polución o contaminación, sólo se preocupan de los efectos y de cómo tratarlos, almacenarlos o confinarlos. “Son políticas que, usando un discurso autoritario y de civismo ordenancista y bienpensante, simplifican la complejidad de los problemas que pretenden atajar, atacando sólo las expresiones externas del profundo malestar social. Los problemas de fondo persisten, pero se amortiguan sus efectos, se atenúa el ruido, y se logra seguir un tiempo más hasta el próximo estallido”⁸. Los americanos llaman a esta política “de final de cañerías” (*end of the pipe policies*). Se refieren a las medidas que se desentienden de las causas y sólo se preocupan de los efectos.

La ética pública, en una democracia, tiene que ser entendida como una norma de rigor que conduce al incremento de la libertad y de la igualdad de todos los ciudadanos y ciudadanas y, en consecuencia, a una más tranquila convivencia. En un país en el que la influencia de la moral católica ha sido tan determinante, cuesta creer que se pueda llegar al enfrentamiento de una ética laica con el orden moral de la doctrina católica. El diálogo no sólo es posible, sino fácil y complementario.

En primer lugar, deberemos aceptar la posibilidad de una ética laica. Y para ello basta comprobar que existen bastantes personas, quizá en número mayoritario, que buscan su coherencia moral sin referencia a universos religiosos. Pretenden vivir la moral desde la opción de la increencia. Tal manera de pensar se encuentra todavía más extendida en el campo de los intelectuales y del pensamiento filosófico. ¿Tiene que apoyarse la moral necesariamente en la religión?

En efecto, pueden darse y de hecho se dan formas válidas de moral vivida y formulada sin referencia a Dios o a la trascendencia sobrenatural. La autonomía de la razón humana y la afirmación del valor absoluto de la persona les basta para configurar su ordenamiento ético. Entre esos dos códigos de comportamiento no existe la distancia suficiente para entablar una lucha político-religiosa. De hecho, existen constituciones y Estados de Derecho cuyos principios prepolíticos sobre los que descansa todo el peso de su edificio constitucional son aceptados sin discusión y no hacen alusión a ningún poder trascendente.

Hoy día la hipótesis *etsi Deus non daretur*, formulada por Hugo Grocio en los Prolegómenos a su *De Iure Belli ac Pacis* (1632), es una realidad histórica que requiere una reflexión teológica nueva. La humanidad culta ha llegado al convencimiento de que determinados principios deben ser

⁸ Subirats, J. (2005): “Políticas de final de cañería”, en *El País* de 31 de diciembre.

llevados a la práctica “aun en el caso de que Dios no existiera”. Sobre estas dos grandes culturas de Occidente, la cultura de la fe cristiana y la de la racionalidad laica, dialogaron de forma ejemplar el entonces cardenal Ratzinger y el filósofo alemán Jürgen Habermas en su famoso encuentro en la Academia Católica de Baviera la tarde del 19 de enero de 2004. Según ambos, “la llamada ética mundial sigue siendo una abstracción”⁹. “¿Qué hacer entonces?”, se preguntaba el actual Papa Benedicto XVI. Aceptar como orientación las dos líneas del diálogo que habían presidido todo el encuentro: mantener la disponibilidad para aprender por cada una de las partes, tanto por parte de la racionalidad laica como por parte del pensamiento moral religioso. Y esto significa tener muy en cuenta las experiencias y los conocimientos de la otra parte. Al mismo tiempo, ser muy conscientes de la autolimitación para deducir las consecuencias de los principios profesados por una y otra parte. Ésta es, creemos, la disposición que debiera predominar en las relaciones de las postconcepciones laica y religiosa. ¡Lástima que no haya llegado a su vigencia en las conversaciones de nuestros dignatarios políticos con los representantes de la Iglesia!

Ratzinger admitió con facilidad que la Iglesia debe dejarse “purificar y regular” por la razón, para librarse de las patologías a las que está expuesta la religión. “Pero también a la razón se le debe exigir a su vez que reconozca sus límites y que aprenda a escuchar a las grandes tradiciones religiosas de la humanidad”¹⁰. Una tesis de este tipo no significa un inmediato “retorno a la fe”. Indica más bien que nos podemos liberar de la idea claramente falsa de que la fe ya no tiene nada que decir al hombre de hoy, pues contradice su concepto humanista de razón, racionalidad y libertad. Ratzinger preferiría establecer una correlación necesaria entre la razón y la fe.

Creemos modestamente que estos dos principios, el del aprendizaje y el de la autolimitación, deberían presidir las conversaciones, a nuestro parecer imprescindibles, entre el Gobierno y la Iglesia, si es que deseamos encontrarnos en el espíritu de la Constitución. La imposición, el menosprecio y las palabras de descrédito no honran a ninguna de las partes y contribuyen a crear desasosiego y conflictos incluso políticos. Será importante que cuidemos los modos o maneras de hablar y de actuar por una y otra parte. Los eclesiásticos no tienen derecho alguno a descalificar a las personas que encarnan legítimamente la autoridad constituida. Menos aún deberían plantear procesos de intenciones o desbordar el campo puramente pragmático de la ley.

⁹ Ratzinger, J. y Habermas, J. (2006): *Dialéctica de la secularización: sobre la razón y la secularización*. Madrid: Encuentro, 66.

¹⁰ *Ibidem*, 67.

Acostumbrados a un Estado confesional, donde se identificaba la ley con el orden moral, no es extraño que ahora pidan a esa misma ley que siga ayudando o supliendo una tarea, como la evangelizadora, encomendada a los creyentes. La ley es por sí misma coactiva y debe actuar de manera clara con independencia de la fe religiosa. Si en la mayoría parlamentaria se ha decidido optar por la ley permisiva en materias tan delicadas como la procreación, la regulación del vínculo matrimonial y la formación ética en la comunidad educativa, de la que forman parte padres y alumnos, no parece muy prudente aumentar la desconfianza de los padres en los profesores, que son los que en definitiva tienen que llevar a la práctica los nuevos “paradigmas pedagógicos” que les está exigiendo la sociedad y en los cuales el constructivismo y la cooperación de toda la comunidad de aprendizaje han vuelto a ser fundamentales.

También deberían cuidarse por parte de la Iglesia los medios más eficaces de llevar su pensamiento a los gobernantes. El Concilio Vaticano II, en la *Constitución sobre la Iglesia en el Mundo actual*, cuando habla, en el número 76, de la defensa de los “derechos fundamentales de la persona” advierte que se utilicen “todos y sólo aquellos medios que sean conformes al Evangelio y al bien de todos según la diversidad de tiempos y de situaciones”¹¹. Es evidente que no todos los medios democráticos son por sí mismos evangélicos. Las pancartas, las alianzas disimuladas más o menos torpemente con un partido político e incluso toda apariencia de presión social o amenaza deberían desterrarse sin más de las relaciones que la Iglesia tiene que mantener con el mundo. “La Iglesia debe entablar diálogo con el mundo en el que tiene que vivir. La Iglesia se hace palabra. La Iglesia se hace mensaje. La Iglesia se hace coloquio”¹².

Por otra parte, ¿resulta en los momentos actuales perjudicial para la moral pública laica evitar meticulosamente toda referencia a la trascendencia? No temen los laicistas que, con ese silencio, se prive de valor absoluto a la persona. Por el contrario, por esta referencia la persona no se convierte en instrumento. El hecho de que la religión considere a la persona como referida a Dios, no la convierte en “medio”, sino que refuerza su valor absoluto. Según Tomás de Aquino, Dios es el que posibilita a la persona ser lo que ella es: un fin. La dialéctica esclavo-amo queda desbordada por la dialéctica de la amistad. La autonomía no pierde su consistencia, sino que la asegura aún más, cuando entra en una correcta sintaxis con una depurada “teonomía”, según las explicaciones de los grandes teólogos.

En este modo de concebir la relación entre la moral y la religión, los analistas de la situación mundial descubren si no la causa al menos la ma-

¹¹ Concilio Vaticano II, *Gaudium et Spes*, n. 76.

¹² Pablo VI (1964), *Ecclesiam suam*, n. 60.

nifestación de grandes conflictos mundiales por razón de la lucha entre diversas “morales religiosas”. Hoy día son más “activas” las morales religiosas que los proyectos morales seculares. Prácticamente todas las religiones, sobre todo las llamadas “grandes religiones”, originan sistemas morales vinculados a sus peculiares creencias o universos significativos. La religión en cuanto es fuente de sentido repercute en la totalidad del sujeto humano, también en su dimensión moral. No se puede dejar de reconocer la existencia de muchas personas y de numerosos grupos que viven y comprenden la moral en vinculación con la fe que profesan. Esa relación es tan estrecha que, en algunos casos, la religión funciona a modo de una “sabiuría moral”, como sucede en las religiones orientales.

No es extraño que estos sistemas morales, como es el caso de la religión católica en España, no siempre tengan la coherencia exigida desde la reconocida criticidad humana. En consecuencia, se precisa una permanente atención a las posibles y reales desviaciones morales de las religiones. Debemos aceptar que, si no en su conjunto religioso, sí en sus afirmaciones directamente morales, la sana razón puede descubrir desviaciones valiéndose de la “ética civil”, cuyo índice axiológico viene expresado en la Declaración de los Derechos Humanos (1948).

Muchos piensan que desaparecerían no poco conflictos entre la Iglesia y la comunidad política, si nos pusiéramos de acuerdo en un bloque de verdades morales universales desenganchado por completo de los dogmas religiosos. Con tal afirmación no pretenden negar lo que es evidente, es decir, la existencia de morales religiosas. Buscan más bien afirmar que la religión por sí misma no mantiene hoy la autoridad moral suficiente para justificar y fundamentar los valores morales universales. La religión se quedaría reducida a la oferta de grandes universos significativos, que posibilitarían contextos válidos para descubrir valores morales. Ahora bien, tal descubrimiento necesitaría de la mediación antropológica, sometida ésta al ejercicio de la razón humana autónoma.

Todas estas consideraciones nos llevan de la mano a otra para nosotros más fundamental: ¿existe una moral específicamente cristiana y, por tanto, nunca opuesta a la dictada por la recta razón? Damos por supuesto que la recta razón no siempre se ve asistida por las mayorías parlamentarias. ¿Cuándo la Iglesia oficial discrepa de modo tajante acerca de una ley votada en el Parlamento, lo hace en nombre de Dios o más bien de una visión antropológica que ella posee en virtud de una tradición nutrida por su propia y rica experiencia?

El Vaticano II destacó la dimensión moral en el contenido de la Revelación, transmitido mediante la Tradición y la Sagrada Escritura. Precisó incluso que de la Palabra de Dios se obtienen los principios de orden moral y religioso. La Encíclica *Veritatis Splendor* de Juan Pablo II (1993) es todavía más explícita y reiterativa en esta afirmación, subrayando el “nexo

intrínseco e indivisible entre fe y moral” (n. 27-30). Desde la Edad Media, sobre todo por obra de Tomás de Aquino, el pensamiento moral cristiano adquiere el rango de saber teológico. En el siglo XVI consigue incluso una organización disciplinar independiente. Es, por otro lado, evidente que el magisterio pontificio y el del Concilio en los dos últimos siglos se ha dirigido muy especialmente a cuestiones morales y sociales. Pero el contenido moral no pertenece a la *fides credenda*, no entra en ninguna fórmula de confesión de fe. La peculiaridad de la dimensión moral del cristianismo sigue la epistemología propuesta por el Vaticano II para abordar las cuestiones morales: “a la luz del evangelio y de la experiencia humana”¹³. Con esto queremos decir que la Iglesia precisa utilizar la partícula “y” no sólo para acudir a la mediación *credenda*, sino a aquellas que expresan la “aplicación (siempre concreta y, consiguientemente, histórica) de la fe” a la realidad humana.

Esta peculiaridad de la dimensión moral del cristianismo impide dogmatizar las verdades morales. Conviene insistir en que la “teologización” del discurso ético-religioso no es opuesta a la “racionalización” y que no ha de ser interpretada en clave de “dogmática”, peligro que acecha a bastantes planteamientos teológicos actuales.

Esta consideración afecta de lleno a la polémica actual de las declaraciones episcopales referidas a determinadas leyes civiles permisivas con un recto sentir cristiano. Deberían también facilitar el diálogo de la Iglesia oficial con los poderes del Estado. Merece la pena que reflexionemos más sobre la especificidad de la moral católica.

La corriente tomista, tanto medieval como renacentista, se inclinó por afirmar la identidad de contenidos morales en la ley “nueva” y en la ley “natural”. La orientación prevalente de los grandes teólogos moralistas fue que Cristo no añadió ningún precepto a los exigidos por la ley natural. Santo Tomás no dudaba en admitir que “para las obras de las virtudes somos guiados por la razón natural, que es la regla del obrar humano [...] y por ello no fue necesario dar otros preceptos que los morales de la ley dictados por la razón”¹⁴. Los teólogos de la Escuela de Salamanca, con Francisco de Vitoria a la cabeza, se plantearon el derecho y los preceptos morales que podrían exigir para el trato de los nuevos pueblos americanos. Los teólogos de la naciente Compañía de Jesús, entre los que sobresalía Francisco Suárez, llevaron a cabo una extensa y valiosa reflexión teológico-moral sobre la vida social, pero la hicieron con la pretensión, y con la convicción, de que su discurso fuera válido para todos, por asumir en él los postulados de la “ley natural”. Suárez sostiene que “Cristo no dio preceptos morales positivos (nuevos) sino los de la ley natural, explicándolos mejor”.

¹³ *Gaudium et Spes*, n. 45.

¹⁴ *Suma Teológica*, I-II, 108, 2 ad 1.

Parece absurdo negar a la Iglesia su condición de comunidad en la que ha ido madurando su sabiduría moral; es, pues, una importante instancia ética. El Papa Benedicto XVI, en el discurso que tenía preparado para pronunciarlo en la universidad romana de La Sapienza, decía: “El Papa habla como representante de una comunidad creyente en la que, a lo largo de los siglos de existencia, ha madurado una determinada sabiduría de vida; habla como representante de una comunidad que guarda en sí un tesoro de conocimientos y de experiencia ética importante para toda la humanidad; en este sentido habla como representante de una razón ética”. Esta función de “instancia ética” ha de ser pensada y realizada no con los parámetros superados de “teocracia”, de “cristiandad”, de “poder indirecto” o de “confesionalidad política”, sino en conformidad con las orientaciones del Vaticano II, que afirma el derecho, común a todos los ciudadanos, de “emitir un juicio moral” sobre las cuestiones temporales, “con los medios que sean conformes con el Evangelio y al bien de todos según la diversidad de tiempos y condiciones”, como ya recordamos más arriba.

Al hablar de esta especificidad de la moral religiosa, la reflexión se centra, de ordinario, en saber si algunos valores éticos o ciertas normas de conducta son específicas del creyente. Aquí se producen dos tipos de opinión: por una parte, se afirma que la moral de los creyentes debe coincidir, en principio, con la ética de cualquier persona honrada y sincera, mientras que, por otra, se defiende que la conducta cristiana tiene que caracterizarse por la novedad de sus comportamientos concretos. Esta novedad proveniente de la riqueza de motivaciones y de la expresión de amor al prójimo, más allá de las fronteras que impone la razón natural, como es el amor al enemigo, vendría a reforzar y aun a perfeccionar el cumplimiento de la ley natural. Es notoria la doctrina de la Iglesia que sostiene un valor tal de la vida humana que no puede admitir determinadas intervenciones destinadas a suprimirla. Este precepto moral de la fe se opone frontalmente a la conciencia individual de la madre o del padre que optan por el aborto, pero no puede culpabilizar al Estado que lo permite de esta libre decisión de los padre o de los médicos. El Estado tiene el deber de defender la vida humana como un derecho del *nasciturus*. El concepto de individuo que goza de una cierta autonomía respecto a la madre no es definido y es objeto de debate público. En estos puntos de evidente conflicto la Iglesia tiene el derecho y la obligación de expresar su opinión y tratar de convencer a los creyentes de los valores que por asistencia divina ella defiende. De ahí la importancia de la catequesis que en esta como en otras cuestiones tienen que dirigir expresamente a los fieles.

Se ha señalado con frecuencia que lo más significativo e importante de la ética cristiana radica en el campo de la motivación. A primera vista podría parecer algo demasiado pequeño y secundario. Pero en realidad constituye una influencia enorme y decisiva. Todos tenemos la experiencia de que, aunque sabemos cómo se debe actuar, no somos capaces muchas

veces de llegar a realizarlo. Lo que falta, en esas ocasiones, no es la simple iluminación o el desconocimiento, sino una razón definitiva y convincente para actuar.

El “déficit” moral de la vida pública española

Con frecuencia los medios de comunicación machacan nuestros oídos repitiendo incansablemente las peripecias deshonestas o ilegítimas de una persona pública. El discurso de la inmoralidad social, sobre todo en lo que afecta a las costumbres contra el sexto mandamiento, fue constante y tradicional de manera especial en los púlpitos del pasado. Quizá hoy echemos de menos algunas denuncias más valientes contra las infracciones de obligaciones ciudadanas que rara vez se ven tratadas a fondo en las declaraciones colectivas del episcopado: el pago honesto y sincero de los impuestos fiscales, el respeto a la autoridad legítimamente constituida, la injuria tajante a la persona desde los medios de comunicación social, la conquista de la audiencia como norma profesional primordial, vigente en la práctica y estilo de casi todos los medios de comunicación, y de manera especial en los que son propiedad de la Iglesia.

Apuntemos someramente algunas causas de esta desmoralización de nuestra vida pública. Nos limitamos a resumir lo que el profesor de Moral Marciano Vidal publicó, ya hace nueve años, en la revista *Sal Terrae*¹⁵, que, a nuestro juicio, ha ganado en actualidad. Se refiere a tres causas, principalmente: el proceso de “individualización” de la conciencia moral, la “secularización de la vida social y la pérdida de hegemonía de la moral católica”; y la poca “densidad cívica de las sociedades de larga tradición católica”.

La “individualización” de la vida humana es una característica de la Modernidad. En primer lugar, por una toma de conciencia exacerbada de la libertad individual, por el dominio de ideologías de signo liberal y por el predominio de las formas de vida marcadas por el ideal del capitalismo.

El Concilio Vaticano II criticó esta individualización moral cuando señaló que “la profunda y rápida transformación de la vida exige con suma urgencia que no haya nadie que, por despreocupación frente a la realidad o por pura inercia, se conforme con una ética meramente individualista”¹⁶. La época del desarrollo de las libertades individuales, del desarrollo de la persona, ha creado una sociedad profundamente individualista. No vamos a negar aquí los elementos enriquecedores de esta sociedad. Pero eso no nos exime de buscar la solidaridad, la responsabilidad de cada uno en el

¹⁵ Vidal, M. (1990): “La moral pública en el contexto de la ética civil”, en *Sal Terrae*, 78, 501- 511.

¹⁶ *Gaudium et Spes*, n.30.

comportamiento público y en el cultivo, desde la escuela, de la cooperación y relación social.

Según algunos observadores, la carencia de moral pública es explicable por la pérdida de hegemonía de la moral religiosa, en nuestro caso de la moral católica. Hemos de confesar también que la identificación de la civil, impuesta por una dictadura con la pretensión de identificarse con la moral religiosa, contribuyó a acelerar la reacción contraria con el advenimiento de la democracia. Interpretaríamos mal este hecho si postuláramos una vuelta “al imperialismo moral católico” y a la promoción de leyes que limitaran excesivamente la libertad. La secularización y el pluralismo han impregnado la sociedad actual. No tendría sentido el intento de volver a la confusión del poder político con los principios religiosos. La explicación puede ser entendida correctamente si con ella queremos subrayar dos aspectos: el primero es la dificultad teórica y práctica de querer implantar una ética laicista que ignore la moral religiosa, que provoque el rechazo de los creyentes. Dada la proximidad y racionalidad de la moral religiosa con la moral natural, como ya hemos apuntado, parece más prudente aceptar la colaboración libre, tanto en la vida privada como en la pública, de los dos códigos éticos de manera que se respeten y enriquezcan mutuamente.

Para muchos observadores, como nosotros, el déficit de moral pública es correlativo a la penuria de “vida ciudadana” frente al predominio de “vida oficial”, sea ésta de signo político o de carácter religioso. La poca “densidad cívica” pertenece a las sociedades que sufrieron un profundo y prolongado dominio del poder religioso con el que tuvieron que confrontarse necesariamente al organizar la vida social. Por otra parte, esas sociedades no lograron realizar plenamente la “revolución civil” de los tiempos modernos. En la vida moderna siguen existiendo lo que en pasado se llamaban “poderes fácticos”, aunque hayan cambiado de forma y de sujeto.

Es evidente que la ética no se identifica con el civismo, ni la moral pública con la vida civil. Sin embargo, la ética y la moral pública no florecen sin un notable “humus” de civismo y de vida civil. Ello explicaría el déficit de moral pública en las sociedades de larga tradición católica, en las que se advierte poca densidad de vida civil y un excesivo dominio de la vida oficial. En estas mismas sociedades suele sobrevalorarse la actividad política como si dependieran de ella las soluciones de todos los problemas que se plantean en la convivencia colectiva.

Los símbolos religiosos y el espacio del Estado laico

Hemos escuchado no pocas protestas por la presencia del crucifijo en las tomas de posesión de nuevos ministros ante el Jefe del Estado. Tampoco parece bien que el Estado “laico” organice funerales de Estado de rito

religioso. Nadie, que sepamos, ha pedido la supresión de fiestas de contenido religioso como las vacaciones de Semana Santa o de Navidad.

En 1979, instaurado ya el Estado laico, un agnóstico declarado como D. Enrique Tierno Galván ordenó que el crucifijo siguiera presidiendo su mesa de despacho de la Alcaldía de Madrid. Las pequeñas anécdotas se hacen importantes cuando se convierten en símbolos. El lenguaje simbólico adquiere significaciones distintas en virtud de los personajes que actúan. El crucifijo adquiere significado concreto entre nosotros por lo menos en uno de estos tres niveles. El primero es puramente histórico y surge del hecho mismo de que un hombre justo sufriera la tortura y la muerte por defender el amor fraterno. Su valor universal para creyentes y no creyentes es evidente. Otro nivel es el político y se relaciona con el uso que de hecho ha ido adquiriendo en nuestra historia concreta. Queramos o no, esta significación sigue aún viva en nuestra cultura civil, pertenece al sentir de unas gentes que invocan estos signos para fiarse de las palabras de los hombres. Y un cargo público y de tanta responsabilidad prefieren relacionarlo con algo sagrado como es la religión. El tercer nivel de interpretación pertenece a los ritos netamente cristianos. Lutero lo definió tajantemente: *Crux probat omnia*. La cruz de Cristo distingue el sufrimiento auténticamente cristiano de aquellas otras maneras de padecer que carecen de sentido. Expulsa los sentimientos que se han ido añadiendo a ese símbolo por el sincretismo histórico.

Es evidente que la presencia de símbolos religiosos, en este caso cristianos, no pertenece a la laicidad. La secularización global de la vida pública los ha ido acorralando a casos que podemos considerar excepcionales. No se ha encontrado todavía algo que lo sustituya, para mantener la necesaria sacralidad de la celebración. Pertenecen por su origen al mundo religioso de lo sacro, exigido en ese momento y no sustituido aún por otra práctica aceptable. No creo que los encargados del protocolo de estos actos tengan el menor interés por introducir allí sentimientos religiosos específicos. Se explica la protesta de los laicistas radicales, pero al mismo tiempo demuestran un bajo nivel de inventiva y de fenomenología religiosa, donde se presentan siempre unidas las actuaciones humanas más responsables con el valor de lo sagrado.

Nadie se imagina en la situación actual que la autoridad civil deje de asistir a un funeral católico por una víctima del terrorismo. El mandatario político está allí para mostrar su condolencia y al mismo tiempo para honrar a la víctima con todas las expresiones del sentimiento popular más comunes. Acude al funeral para unirse al pueblo que le legitima y al que representa. En este contexto, su presencia pierde prácticamente la carga más específica de su sentido religioso. Dada la vigencia de nuestra cultura actual, ¿no es ésta una ocasión de acudir a la llamada "religión civil"?

La laicidad es una condición inevitable a la que se ve sometida hoy la presencia de la Iglesia católica en condiciones que no siempre son favorables para ella. Y a esta condición de su presencia debemos dedicar la reflexión final de estas Consideraciones generales. Esta circunstancia nos sugiere el recuerdo de la llamada “religión civil”, tan discutida en la Europa del siglo XVIII cuando la riada de la Ilustración amenazaba con destruir los cimientos de la nación. Las relaciones entre la moral religiosa y la sociedad política fueron el escenario obligado del encuentro entre creyentes y no creyentes. En Francia la ruptura del Estado con la Iglesia en 1905 descubrió inmediatamente el vacío de religión civil. Francia y el Vaticano tuvieron que buscar un arreglo en 1921. En España nos encontramos con una situación mucho más grave aún, porque el poder del catolicismo patriótico de los vencedores impuso por la fuerza el sentido de la religión católica en todas las manifestaciones de la vida pública oficial.

Juan Jacobo Rousseau (1712-1778) “había visto que todo dependía radicalmente de la política y que, de cualquier forma que se lo tomara, ningún pueblo sería nunca otra cosa que lo que la naturaleza de su gobierno la hiciera ser”¹⁷. Los males que afligen al hombre de su tiempo no son atribuibles al hombre en singular cuanto al hombre mal gobernado: todo depende de “la naturaleza de un gobierno apto para formar un pueblo lo más virtuoso, lo más ilustrado, lo más sabio”. Precisamente por ello la religión y la política estaban condenadas a tener varios puntos de interferencia. Y su principal punto de interferencia iba a tener lugar, según él, en la formulación de la llamada religión civil. La concepción civil tenía la ventaja de frenar su instrumentalización abusiva, que sólo sabía hablar a los poderosos de sus “derechos”, mientras que a los humildes no hacía más que recordarles sus “deberes”. Rousseau, como Hegel, sentía una especial fascinación por la “bella totalidad” que le ofrecía la ciudad de la antigua Grecia y de Roma. Lo importante era integrar el individuo y la comunidad, la política y la ética, y la educación... también la religión en una visión global.

Aunque no desarrolla hasta el penúltimo capítulo del *Contrato Social* su doctrina de la religión civil, en sus obras anteriores demuestra que vive preocupado por la estabilidad de la vida política. En el *Discurso sobre la desigualdad* describe la fatal pérdida del equilibrio y armonía iniciales del hombre y las distintas etapas de ese proceso degradante. Ve que el contrato es una construcción precaria que no garantiza sin más la estabilidad de la vida política. El contrato no puede ser considerado como “irrevocable”, ya que si no hay un poder superior a los contratantes que les obligue a cumplir sus compromisos, las dos partes serían los “únicos jueces de la

¹⁷ Rousseau, J. J. (1969): *Oeuvres complètes*. París: Gallimard, vol. I, 404.

propia causa". De este modo cada parte podría renunciar al contrato cuando la otra quebranta las condiciones del pacto o considera que dichas condiciones dejan de convenirle. Y si el magistrado tiene esa posibilidad de renunciar, también la tendrá el pueblo en su sometimiento y acatamiento.

Tal peligro de disolución de la vida política asusta a Rousseau y para hacerle frente cree que el respeto a la religión es lo más eficaz. En ese momento no puede menos de anunciar su doctrina sobre la religión civil: "Las disensiones horribles, los infinitos desórdenes, que necesariamente entraña este poderoso poder, muestran más que ninguna otra cosa hasta qué punto los gobernantes humanos tienen necesidad de una base más sólida que la mera razón y hasta qué punto es necesario para la tranquilidad pública que intervenga la autoridad divina, con el fin de otorgar a la autoridad soberana un carácter sagrado e inviolable que arrebatase a los individuos el funesto derecho a disponer de ella"¹⁸.

Rousseau rechaza la concepción despótica del poder, pero requiere nuevos resortes para su viabilidad. Por supuesto, se requiere la "virtud", pero también el poder legitimador de la religión. Dentro del campo social y político, la convivencia de creyentes y no creyentes se ha tenido que desarrollar muchísimo. Lo contrario sería anticristiano e incluso inhumano desde el punto de vista laicista. Analizar hoy la evolución del mundo católico español nos lleva inevitablemente a la consideración de la laicidad. Sobre todo si queremos comprender el debate laicidad-religión en relación con la política. No podemos evitar la mención de la discusión sobre la "religión civil", ni su confrontación con la ligereza de asociarla al fundamentalismo. Esta asimilación hoy frecuente de los "neocon" con los "teocon" es por lo menos injusta, si no claramente insultante.

Los españoles en general, tanto de izquierda, como de centro y de derecha, no tenemos una noción clara de lo que en el mundo anglosajón suele atribuirse a la religión civil. Podemos echar la culpa a nuestros maestros civiles, especialmente a aquellos que ocupan cargos más destacados en las instituciones públicas. Nos muestran un protocolo público como si éste pudiera ser una versión laicista y nacionalista del catolicismo. Un catolicismo sin fe, una religión sin redención como si fuera posible volver a dar vida e identidad a un país privado ya de sus propias raíces. A esta línea, propiamente publicitaria, se suma una muchedumbre de ignorantes y de "teocons" españoles. Especialmente en España e Italia pululan esta especie de "ateos devotos" de no se sabe quién.

En la tradición anglosajona, y especialmente en Estados Unidos, la religión civil es otra cosa muy distinta. Se reconstruyen los símbolos y los

¹⁸ Rousseau, J. J.: "Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes", en *Oeuvres complètes*. París: Gallimard, vol. III, 107-223.

valores constitutivos de la comunidad nacional y todo aquello que une verdaderamente al pueblo y a sus instituciones, a sus hechos históricos más significativos y que han sido fundantes de la comunidad nacional y de la tradición cultural. En este sentido, la religión civil es laica por excelencia y está enraizada en la ciudadanía. Pone en el centro el pacto constitucional y la promesa o el juramento se hace ante los más altos dignatarios del Estado.

El presidente de la República de Italia, Carlo A. Ciampi, hace dos años, en su mensaje de final de año, trató de restituir a la religión civil su condición laica: “Lo que une a los italianos no es ya un genérico sentimiento religioso, sino la participación en una historia común, tensada hacia la construcción de la unidad, a la conquista y defensa de la democracia, a la construcción de un sólido vínculo de ciudadanía, que garantice la igualdad de los derechos y de los deberes. En síntesis, con pocos y elocuentes símbolos, aquellos que recuentan lo que es Italia; y esto es lo que debemos repetir a nuestros hijos para explicarles qué es lo que queremos decir cuando afirmamos que somos italianos”.