

Educación de la ciudadanía y religión cristiana

- 5** Presentación
- 9** Religión, educación y enseñanza
Victoria Camps
- 17** El papel de la religión en la formación humana
Luis Gómez Llorente
- 61** Religión cristiana y virtudes públicas de la ciudadanía democrática
Xabier Etxeberría
- 87** Conversaciones con...
Alfonso Alvarez Bolado
Joaquín García Roca
- 131** Debate: Ética laica educación cívica y religión
Josep María Terricabras
Félix García Moriyón
Victorino Mayoral Cortés
- 151** Signos de los tiempos
Luis F. Lobejón Herrero
M^a Dolors Oller Sala
María Llinás
Angel Castiñeira
- 171** Reseña de Libros

Educación de la ciudadanía y religión cristiana

IGLESIA VIVA 202

abril-junio 2000

Presentación

- 5 Un nuevo debate sobre educación

Estudios

Tema central: *Educación de la ciudadanía y religión cristiana*

- 9 Religión, educación y enseñanza
Victoria Camps
- 17 El papel de la religión en la formación humana
Luis Gómez Llorente
- 61 Religión cristiana y virtudes públicas
de la ciudadanía democrática
Xabier Etxeberria

Conversaciones con...

- 87 Alfonso Álvarez Bolado:
Encontrar a Dios en un mundo lacerado
Joaquín García Roca

Debate

- 109 Ética y religión en la escuela
Josep-Maria Terricabras
- 114 La enseñanza de la religión
Félix García Moriyón
- 125 La incidencia ético-cívica
de la enseñanza de la religión en la escuela
Victorino Mayoral Cortés

Análisis sociorreligioso

- 131 La enseñanza de la religión: un debate europeo y español
Josep M. Margenat
- 146 Carta abierta al Presidente de la Conferencia Episcopal:
Sobre la guerra civil, la postura de la Iglesia y el perdón
José I. González Faus

Signos de los tiempos

- 151 ¿Quién gana y quién pierde
con el fracaso de la "Ronda del Milenio"?
Luis Fernando Lobejón Herrero
- 157 Por una democracia electoral
M^a Dolors Oller Sala
- 161 Las mujeres hacen sonar el *yobel*
María Llinás
- 168 Once tesis sobre educación y valores
Àngel Castiñeira

Libros

- 171 La reconciliación como experiencia pascual: *Ángel M. Unzueta*
- 174 Libros recibidos

Un nuevo debate sobre educación

Cuando en 1972 IGLESIA VIVA dedicó por primera vez un monográfico al sistema educativo¹ fuimos expedientados por desbordar la temática religiosa para la que estábamos autorizados. Esto decía el pliego de cargos: «La preocupación sociopolítica y económica preside la redacción de trabajos como Desarrollo económico y Educación —¡era una colaboración de Enrique Tierno Galván!—, La crisis actual de la educación y Libertad o socialización de la enseñanza»². En realidad estábamos captando en ese número, como en otros muchos, las inquietudes más profundas de la etapa pre-democrática. En ese caso respecto a una Ley General de Enseñanza, claramente desarrollista y neo-capitalista.

Vino la transición y el debate giró en torno a las Alternativas para la enseñanza que empezaron a airear los diversos colectivos de enseñantes, en vistas a la futura conformación del marco constitucional y concordatario. IGLESIA VIVA estuvo muy presente, creemos que con sensatez e indepen-

1 Número 41/42, septiembre-diciembre 1972, Educación y sociedad en desarrollo.

2 El texto de esta resolución en el número 47/48, 1973, pg. 555-559.

dencia crítica, en este agitado debate que enfrentaba sobre todo los modelos de enseñanza pública y privada. Dedicó al tema dos números monográficos y tres importantes artículos en cuatro años de la etapa pre y postconstitucional³ (1976-79). Estas alternativas quedaron abiertas hasta el 85 en que el ministro Maravall llevó a puerto una LODE bastante bien pactada.

Con ocasión de la LOGSE se reabrió a finales de los 80 el debate sobre el sistema educativo. Más que sobre el régimen jurídico de los centros el debate se centraba en temas sociológicos y pedagógicos: ¿qué educación y para qué sociedad? IGLESIA VIVA se hizo de nuevo presente con un número monográfico⁴, en el que ya se planteaba, junto a estos temas, las señas de identidad de una escuela católica y el carácter que debe tener la enseñanza religiosa en la escuela pública.

Hoy, junto a una revisión profunda de la LOGSE que ya están reclamando muchos, sigue sin resolverse un antiguo debate, tanto español como europeo: el papel de la enseñanza religiosa en la educación integral de la persona y su status dentro del curriculum escolar. El éxito de un Simposio sobre El hecho religioso en el sistema educativo español, organizado por el Instituto Fe y Secularidad de Madrid hace un año, nos dio las pistas para preparar este número, elevando a otra perspectiva más general el antipático debate sobre la clase de religión prevista en el concordato y sus alternativas curriculares.

3 N^o 63, mayo-junio 1976, Alternativas para la enseñanza.

N^o 70, julio-agosto 1977, Alternativas para la enseñanza II.

La cuestión escolar en n^o 71-72, sept-dic 1977, Problemas de una futura Constitución.

Acuerdo entre el Estado español y la Santa Sede sobre enseñanza en n^o 79, en-feb 1979.

El sistema escolar después de la Constitución en n^o 80-81, marzo-junio 1979.

4 N^o 149-150, septiembre-diciembre 1990, Reforma del sistema educativo.

Si el lector quiere hacerse una idea general de cómo se sitúa hoy este debate sobre Religión y Educación, puede empezar leyendo como guía, en la sección de Análisis Sociorreligioso, el artículo de Josep Maria Margenat sobre La enseñanza de la religión: un debate europeo y español. Ahí se describe la situación y se adelantan unas propuestas para resolver el problema, con las que en principio coincide el Consejo de Dirección de IGLESIA VIVA.

Después podrá ver el lector expresadas otras posiciones en textos más cortos dentro de la sección Debate. Unos, aun siendo respetuosos con la religión y concibiendo la educación como un sistema de transmisión de valores, insisten en la contradicción entre el estado laico diseñado en la Constitución y la presencia de la religión, necesariamente confesional y dogmática, en la escuela pública (TERRICABRAS y MAYORAL). Otro presenta los argumentos más favorables a la inclusión de la enseñanza religiosa en el curriculum escolar (MORIYÓN). También la habitual colaboración de Ángel Castiñeira en Signos de los tiempos se refiere al tema de transmisión de valores en la comunidad educativa.

Tras esta visión de un debate que parece irresoluble por la cantidad de contradicciones que encierra, puede ser la hora de hacer una reflexión de más nivel sobre el hecho religioso y cristiano (no sólo los intereses de una iglesia confesional) y la educación de una conciencia ciudadana y democrática, que es el reto mayor que tiene hoy el sistema escolar. Es lo que pretenden los tres estudios centrales del número. Las aportaciones de VICTORIA CAMPS y LUIS GÓMEZ LLORENTE, tienen su origen en el Simposio organizado por Fe y Secularidad al que nos hemos referido. Especialmente la de Gómez Llorente es una clara y razonada toma de postura por la relevancia cultural y educativa de lo religioso, desde un laicis-

mo sin anticlericalismo, que hemos querido respetar en su texto íntegro a pesar de la extensión, dada la importancia del autor en la política educativa del PSOE en la transición. El tercer estudio fue solicitado a XABIER ETXEBERRIA para completar la reflexión sobre lo que de específico puede aportar un verdadero cristianismo a esta educación de virtudes ciudadanas.

Completan como siempre este número otras aportaciones no necesariamente relacionadas con el tema monográfico, aunque con clara incidencia en un tema de fondo que está siempre presente y que condiciona este debate: ¿cómo se sitúa la Iglesia Católica en una democracia necesitada de valores pero laica y aconfesional? La conversación con ALFONSO ÁLVAREZ BOLADO, resumen de toda una vida, y carta abierta de JOSÉ IGNACIO GONZÁLEZ FAUS al Cardenal Rouco aportan mucha luz a estos tics nacionalcatólicos de nuestra jerarquía.

En este campo de la educación, como en otros muchos, mientras la Iglesia no esté dispuesta a anonadarse más, perdiendo sus posiciones históricas de poder y privilegio, estará impidiendo que el cristianismo pueda ser fermento de una nueva sociedad, pues quien quiere conservar su alma la pierde y quien está dispuesto a perderla la gana.

Religión, educación y enseñanza

Victoria Camps*

Si queremos vincular la religión a la educación o a la enseñanza, debemos empezar por distinguir dos modos de concebir la religión. Por una parte, entendemos a la religión como una confesión, una doctrina, el contenido de una fe, la religión vivida. Por otra, la religión puede ser vista simplemente como un aspecto fundamental de nuestra cultura –de la cultura occidental, si pensamos sólo en el cristianismo–, o de la cultura de la humanidad si pensamos en el conjunto de las religiones. La distinción es importante si tenemos en cuenta la privatización de la religión como un hecho, en Occidente, a partir de la modernidad y, más aún, si pensamos específicamente en nuestro caso, si tenemos en cuenta la laicización de la sociedad española. No estaríamos hablando de la educación religiosa ni sería ésta una cuestión tan espinosa como lo está siendo entre nosotros, de no haber pasado recientemente por un régimen nacionalcatólico que condiciona nuestros lazos con la religión, nuestra forma de entenderla y nuestros prejuicios con respecto al lugar que la religión debe ocupar en el sistema educativo.

Las reticencias por parte de la Conferencia Episcopal, y de sectores ideológicamente cercanos a ella, a mantener un Convenio en los términos en que se mantiene, no ayudan a aclarar la cuestión ni a pro-

* *Catedrática de Ética. Universidad Autónoma de Barcelona.*

poner alternativas adecuadas. Querer hacer de la religión –de la fe religiosa– una asignatura más, que sea parte del currículum del alumno creyente, que reciba, por tanto, una evaluación como cualquier otra materia y que, por supuesto, se imparta en la escuela, significa, a mi juicio, mezclar categorías y niveles. Es situar a la fe donde no debiera estar, pues la educación religiosa es algo que trasciende y va más allá del aprendizaje escolar de una asignatura. Por supuesto que la religión no es sólo una práctica, requiere asimismo unos conocimientos que alguien tiene que encargarse de transmitir de un modo sistemático. Pero, ¿es la escuela el espacio más idóneo para hacerlo? ¿No sería más propio que lo hiciera directamente la iglesia, esto es, la parroquia o algún tipo de organización eclesiástica? Es fácil entender los motivos de la Conferencia Episcopal para mantener sus posiciones al respecto. A los padres les resulta más cómodo que todo lo haga la escuela. Tener que llevar a los niños a otro lugar para que aprendan religión es un esfuerzo añadido que muchos no harían, simplemente por desidia. Es más, si la escuela lo hace pero no considera a la religión una asignatura del rango de cualquier otra, el menosprecio del alumno hacia ella estará dado. La comodidad, pues, y el temor a la devaluación de una materia que no está donde debe estar, fuerzan a mantener una situación anacrónica y negativa, me atrevo a decir, para la misma educación religiosa.

No hace falta extenderse mucho en este punto porque se ha hablado de la cuestión largamente y mis juicios no son en absoluto novedosos. Tampoco hace falta desarrollar mucho el argumento –también ampliamente debatido– de la ética como alternativa a la religión. Es sólo una consecuencia de la obcecación en mantener la religión como parte del currículum escolar y no discriminar, al mismo tiempo, con horas extras de clases, a los alumnos creyentes.

Aparte de las confusiones teóricas y prácticas que la propuesta de una ética como alternativa a la religión puede producir, está claro y la experiencia de los últimos años no hace más que confirmarlo, que la ética, de esta forma, no está tampoco en su sitio ni adecuadamente tratada. Pero no se trata ahora de ver los inconvenientes que para la ética pueda tener el considerarla como mera alternativa a la religión. Se trata, y a ello voy, de considerar el modo cómo una sociedad laica, pero dependiente de una larga tradición religiosa, ha de abordar la cuestión de la enseñanza de la religión. De hecho, pensar en ello no es otra cosa que plantearse la cuestión que da título a mi intervención: cuál es el papel de la religión en la formación de la persona.

Volviendo a la distinción hecha al principio, mi opinión es que la fe religiosa es perfectamente prescindible en la formación humana. No lo es, por el contrario, la cultura religiosa. Con ello no quisiera en absoluto minusvalorar el papel que la fe pueda tener, para el creyente, en la formación humana. Sin duda, para él tiene un sentido y un valor, pero un sentido y un valor que hay que aceptar que el no creyente no asuma ni entienda. Por el contrario, si nos situamos en un terreno mucho más aséptico, no creo que se pueda mantener la postura de quien dice –y los hay en nuestra sociedad–: “a mi hijo –o a mi hija– ni una palabra de religión”. Dicha postura, quizá comprensible por la inflación religiosa que las generaciones ya no jóvenes hemos sufrido durante el régimen anterior, no es sino el síntoma de una equivocada apreciación del sentido general de nuestra cultura. Pues es innegable que la religión ha sido una parte fundamental de la cultura occidental, tan importante que hoy es imposible entender casi nada de nuestro arte, literatura, filosofía o historia, sin pensar en la religión como una variable que explica y da sentido a un montón de hechos, conflictos, imágenes y textos. El analfabetismo religioso de que dan muestra muchos de nuestros alumnos es sólo una forma de incultura, una consecuencia de haberles privado no ya de la enseñanza de la fe religiosa, sino de la enseñanza de lo que ha significado la fe en nuestra historia y en nuestro mundo. Y esta privatización la pagan con la incompreensión de la cultura misma.

Conocer el significado cultural de la religión no es lo mismo que hacer proselitismo

Creo que ésta ha sido la primera y nefasta consecuencia del empeño en mantener la religión en la escuela como asignatura opcional. Si antes todos los alumnos, porque todos eran obligatoriamente creyentes, habían oído hablar del Génesis, de los Evangelios, de Cristo y la Virgen María, hoy ese conocimiento está sólo al alcance de los creyentes –¡y eso ya es muy optimista!–. Para los alumnos que no se acercan a las clases de religión, ésta constituye algo extraño, esotérico, misterioso, quizá con el atractivo de lo mágico, pero lejano e ignoto. No sólo, insisto, eso es incultura, sino que puede dar lugar a perversiones múltiples: el atractivo del misterio, y del misterio de algún modo vedado o prohibido, lleva a buscar compensaciones en el autodidactismo, una búsqueda derivada, en definitiva, de la falta de criterio.

Somos víctimas de una confusión, que es la que intento aclarar. Conocer el significado cultural de la religión no es lo mismo que hacer

proselitismo. Sin embargo, mucha gente mezcla ambas cosas. De ahí el rechazo, por parte de padres y de profesores, a incluir entre sus enseñanzas la del papel que ha tenido en la cultura occidental la religión. Se trata de una confusión, a mi entender, propiciada y abonada por la postura de la Conferencia Episcopal: al insistir en mantener la religión en el sistema educativo, no hace la pedagogía adecuada que llevaría a distinguir lo que es la fe de lo que sólo es cultura religiosa. Si la fe debe ser privativa, efectivamente, de los creyentes, la cultura

La cultura religiosa es imprescindible para la culturalización –la formación cultural– de la persona

ha de tenerla toda persona culta y el lugar de transmitirla es, en este caso y sin duda alguna, la escuela. Lo dicho hasta ahora podría resumirse así: la cultura religiosa es imprescindible no tanto para

la formación humana como para la culturalización –la formación cultural– de la persona.

Pasemos, pues, al tema que más propiamente nos ocupa, que es el de la formación humana. Si la conclusión a la que he llegado es que la cultura religiosa ha de tener un lugar en la educación, pero sólo entendida como transmisión de saberes y no como formación de la persona, lo que he de plantearme ahora es si la fe religiosa –la otra acepción de religión– tiene un papel en la formación humana. Ya he dicho, hace un momento, que sin duda lo tiene para el creyente, pero eso es demasiado obvio. Lo que nos interesa preguntarnos es si lo tiene para cualquiera. Dicho de otra forma: ¿la fe religiosa añade algo a la formación de la persona, algo que no da la educación estrictamente laica y que consideramos imprescindible? Es decir, ¿añade algo más allá de la misma fe?

Quizá, antes de adelantar respuestas, deberíamos aclarar, si ello es posible, qué entendemos por formación humana. Es difícil el rigor en una cuestión tan poco definible. No obstante sabemos que cuando se discurre sobre las finalidades de la educación, se suele distinguir entre dos grandes fines: 1) la integración de la persona en la sociedad; 2) la formación de la persona. El primer fin es más fácil de precisar, puesto que integrar a alguien en la sociedad significa poner a su alcance los conocimientos necesarios para que pueda desenvolverse en ella: pueda seguir los estudios superiores que la sociedad ofrece, pueda encontrar empleo, pueda desempeñar, en definitiva, cualquiera de las funciones que la sociedad requiere. La segunda finalidad, la formación de la persona, puede ser vista como el contrapeso de la integración. Pues dar una “formación plena” a la persona –como pide la

LOGSE, por ejemplo— es dotarla de una capacidad de autonomía, de criterio, de conciencia crítica que le permitan incluso cuestionar las funciones socialmente establecidas. Por una parte, pues, la persona ha de ser formada a la medida de la sociedad. Por otra, ha de ser capaz de poner en cuestión esa medida e impulsar, así, el cambio y la transformación sociales. Ni qué decir tiene que la educación, en nuestro tiempo, ha acabado privilegiando y dando incluso más valor a la primera finalidad que a la segunda, mucho más difícil de llevar a cabo. De ahí que hablemos constantemente de una crisis de la educación.

Quisiera distinguir dos cosas que, a mi modo de ver, tienen que ver o están contenidas en esa segunda finalidad de la educación, que es la formación plena de la persona. Me refiero, en primer lugar, a la ética y, en segundo lugar, a la trascendencia, a la espiritualidad y al sentido de la vida humana. Ambos aspectos creo que son inseparables de la formación de la persona, sea cual sea el significado que queramos darle.

Empecemos por la ética, que para mí es más sencillo. Está claro que formar a una persona implica inculcarle una serie de principios, normas o prescripciones, una distinción entre el bien y el mal, un sentido de los derechos y de la responsabilidad ante los otros y ante uno mismo. Todo eso es la ética. Pues bien, formar éticamente a un individuo creo que es algo que puede tener que ver, pero en principio no tiene nada que ver, con la formación religiosa. Es cierto que de las doctrinas religiosas suele derivar una ética. Los Mandamientos de la Ley de Dios constituyen el compendio ético derivado de la religión cristiana. Las llamadas “virtudes cardinales” son el resultado de la incorporación de las virtudes aristotélicas a la doctrina ética cristiana. Tenemos ahí, pues, un ejemplo claro de que, por una vía no religiosa, es posible llegar a conclusiones sobre los principios fundamentales del comportamiento humano muy similares a las que llega la religión. Aristóteles y Santo Tomás básicamente dicen lo mismo. Porque Santo Tomás bebe de Aristóteles, sin duda, pero también porque el sentido común, la razón —y las costumbres—, llevan a uno y a otro a defender los mismos principios. El principio fundamental del cristianismo: “ama al otro como a ti mismo”, ¿no es una versión de la llamada “regla de oro de la moralidad”: “no hagas a los demás lo que no quieres que te hagan a ti”?

Es una versión, sin duda, pero una versión también más exigente. El precepto del amor es algo más activo que la prescripción de no hacer daño. Pero es que ahí está la diferencia fundamental entre una

ética religiosa y una ética laica. Las religiones imponen deberes de esos que la ética anglosajona ha llamado "supererogatorios", deberes que van más allá de los mínimos exigibles a todo el mundo. Deberes también más concretos, porque las autoridades depositarias e intérpretes de las religiones, han sido las iglesias y sus ministros, que han ejercido un control que hubiera sido imposible sin una mínima concreción de los preceptos. Controlar el amor al prójimo es bastante complicado, pero no lo es controlar la infidelidad si ésta se entiende como adulterio o, afinando más, como "el deseo de la mujer del prójimo". Sea como sea, mi opinión es que hay un punto de partida indiscutible: si la ética tiene –como no dejamos de decir desde Kant– una exigencia de universalidad, la pretensión de llegar a principios universales no puede justificarse más que en la razón misma, la justificación no puede ser heterónoma y venir de un Dios o de una doctrina religiosa. Kant hizo lo imposible por liberar a la ética del fundamento religioso. Lo consiguió a medias, como explicaré en seguida. Pero en algo creo que no se equivocó: en entender que si pretendemos regular la conducta con leyes morales, éstas deben ser autónomas, independientes de las religiones. Sólo así podremos universalizarlas.

Pero hay un segundo punto a considerar. Una persona formada es una persona éticamente formada, esto es, una persona que cuenta con criterios para actuar correctamente. Ahora bien, ¿las preguntas sobre el bien y el mal, lo justo y lo injusto, son *todas* las preguntas de la vida humana? ¿No hay otras cuestiones que el ser humano se plantea y que ninguna ciencia y tampoco la ética le ayudan a responder? La pregunta por el más allá de la muerte, por ejemplo. O la pregunta por el sentido último de la vida, que quizá sea lo mismo. Dicho de otra forma, el ser humano tiende a ir más allá de sus propios límites: los límites del lenguaje –como observó Wittgenstein–, los límites de su propia biología o los límites de la razón –según vio Kant–. De un modo u otro, el ser humano siente, percibe, conoce, anhela, el más allá, la trascendencia, lo que Horkheimer llamó: "lo radicalmente otro". Las religiones se han dedicado a nutrir ese saber y sentido de lo trascendente, que es el núcleo de eso que vagamente llamamos "espiritualidad", lo que está más allá de lo sensible y material. Y, al hacerlo, han podido dar respuestas a preguntas que la ciencia no se plantea ni contesta. Han elaborado esos universos de sentido que han colmado, hasta cierto punto, el ansia de sentido de la existencia humana.

Cabe aquí plantearse dos cuestiones, según atendamos a la pregunta por el sentido o a la respuesta a esa pregunta. Cabe preguntar-

se si fuera de la religión –de la religión como fe en una trascendencia– es posible la misma pregunta por la trascendencia y la búsqueda de un sentido pleno y espiritual de la vida humana. Y es una pregunta para la que confieso que no tengo respuesta. Creo que no puedo tenerla porque tuve una educación religiosa. No puedo, por tanto, sustraerme a esa educación, a algo que, como quien dice, he mamado. Aventurar qué preguntas, qué inquietudes hubieran sido las mías si mi educación hubiera sido radicalmente arreligiosa. Quizá la cuestión tampoco esté bien formulada. Pues dado que han sido las religiones las que han asumido los interrogantes y las respuestas sobre la trascendencia y el sentido de la vida, ¿no habría que plantearse más bien si la religión es algo constitutivo del ser humano, como, entre nosotros, han sostenido Zubiri o Aranguren? Sea como sea, la pregunta no interesa demasiado para el tema que discutimos. Si la religión es algo constitutivo de la naturaleza humana, sólo tendría justificación empeñarse en enseñar la religión verdadera, dado que el sentido de lo religioso se tendría en cualquier caso. Afortunadamente, estamos superando esos dilemas sobre verdad y falsedad religiosa, por lo que más vale que abandonemos ese camino.

Decía que el otro aspecto a considerar no es la pregunta por el sentido, sino la respuesta a esa pregunta. Si la religión se ha hecho cargo de la pregunta ha sido precisamente para dar respuestas, y lo ha hecho abundantemente. Ello le ha valido la mayoría de las críticas desde las filosofías más racionalistas, hasta llegar al anatema marxista de la religión como "opio del pueblo". Creo que todavía dependemos mucho de esa condena que entiende que la religión no sólo da soluciones falsas a los problemas más esenciales, sino que evita encontrar las auténticas soluciones a nuestro alcance. El repudio de la religión por parte de muchos tiene ahí su razón de ser. Más que un elemento positivo para la formación humana, la religión es vista por muchos como distorsionador de esa formación. Una malformación, en una palabra.

Más que un elemento positivo para la formación humana, la religión es vista por muchos como distorsionador de ella

Si nos esforzamos en huir tanto de los dogmatismos fundamentalistas, que ven en una doctrina religiosa la única verdad, como del otro extremo, el que sólo ve la religión como pábulo a la ignorancia o el miedo a saber, tendremos que reconocer que existen inquietudes que sólo la fe puede no ya contestar, sino sencillamente, aliviar. Tendríamos que volver a hablar de Kant y su pregunta –posterior a la pre-

gunta ética "¿qué debo hacer?"—: "¿qué podemos esperar?". No sólo: ¿qué podemos esperar si hacemos lo que debemos?, sino ¿qué podemos esperar sin más después de haber vivido? Tras una vida en la que la suma de dolor, sufrimiento, desencuentros y adversidades supera a la suma de ocasiones y logros de felicidad. La esperanza en una vida que haya superado los conflictos, las contradicciones las injusticias de la existente, la esperanza incluso en que el justo triunfe sobre el injusto, carece de satisfacción en este mundo. Pienso que una formación plena de la persona debería, por lo menos, saber inculcar esa limitación. ¿De qué manera? La religión es un instrumento, pero no el único.

El papel de la religión en la formación humana

Luis Gómez Llorente*

INTRODUCCIÓN

Dividiré mi exposición en dos partes, una primera más conceptual o teórica, más atenta a las ideas, y una segunda parte más operativa o práctica, más atenta a los hechos.

1ª Parte:

- 1.- Acotación del tema. ¿Qué entiendo por religión y qué entiendo por educación al hablar del asunto?
- 2.- Toma de posición: El conocimiento del hecho religioso es un componente básico de la formación integral humana.
- 3.- Justificación:
 - 3.1. El valor intrínseco del hecho religioso.
 - 3.2. Religión y cultura.
 - 3.3. Religión e identidad nacional.
 - 3.4. Lealtad constitucional.

2ª Parte:

Dificultades actuales para llegar a una solución práctica satisfactoria.

- 1.- Enquistamiento posicional de la Jerarquía eclesiástica.
- 2.- El neoanticlericalismo.

Complemento: Hacia una renovación del laicismo.

* *Catedrático de Filosofía en Instituto.*

El presente texto ha sido redactado siguiendo el guión de la conferencia sobre el mismo tema pronunciada el día 15 de marzo de 1999, en el Instituto Fe y Secularidad, cuyo resumen oral fue la intervención del autor en la mesa redonda del 16 de abril, durante el simposio sobre *El hecho religioso en el sistema educativo español*.

1ª PARTE

1. Acotación del tema

1.1. ¿Qué entiendo por religión?

Al efecto de lo que aquí vamos a tratar es preciso distinguir entre religión como creencia, como vivencia, y religión como hecho social histórico, como "el hecho religioso".

Sólo de manera incidental, y muy fugazmente, me referiré a la religión como creencia y vivencia en relación a la formación humana:

Entiendo que la religión como creencia puede ser fundamento de la formación humana. Las creencias religiosas entrañan una cosmovisión; implican un sentido de la vida, comportan una ética individual y social, llevan consigo un proyecto de articulación de la convivencia.

Históricamente es innegable que las creencias religiosas han sido fundamento de la formación humana.

[Las escuelas confesionales de nuestra época se proponen la pervivencia de ese modelo educativo].

Esto, ¿es válido?

Por ahora, en esta breve alusión incidental me limitaré a decir que es una opción legítima, pero que *no puede ser* la opción universalizable en una sociedad pluralista. No puede ser especialmente la opción de la escuela pública, escuela para todos los ciudadanos creyentes y no creyentes, entre los cuáles obviamente existen diversas creencias religiosas y posiciones agnósticas, ateas o simplemente indiferentes.

La religión como "hecho religioso" en su relación con la formación humana será el objeto de mi intervención.

¿Qué entiendo por el "hecho religioso"?

En primer lugar, la presencia del misterio en la cultura humana. El hecho de que el hombre se interrogue por cuestiones que trascienden los límites de la razón y de la ciencia. Que a lo largo de la historia de la cultura el hombre se pregunte y quiera saber sobre algo que excede las posibilidades y los límites del conocimiento natural humano.

Ante esas preguntas encontramos diversos tipos de respuestas en la historia de la cultura. Durante siglos, y para millones de hombres, las religiones han sido, y siguen siendo para buena parte de la

humanidad, una forma de respuesta. Ciertamente registramos también, sobre todo en la modernidad, el pronunciamiento de respuestas que consisten en negar el sentido a tales preguntas, o que al menos intentan responder rechazando toda "religión positiva". Serían las filosofías de carácter ateo, escéptico, o agnóstico, y quizá deístas.

Todo ello forma parte, afirmativa o negativamente del hecho religioso en su más profunda significación: Esto es, como inquietud de la conciencia humana que se resuelve de algún modo por la afirmación o por la negación de la transcendencia, o que incluso navega en distintos grados de perplejidad. El hecho religioso en cuanto tal comprende así mismo la aceptación y el rechazo de los mensajes o inspiraciones que basan las religiones, e incluso la lucha y la controversia entre la creencia y la increencia. Todo ello forma la parte más honda del hecho religioso humano.

Sin percibir la existencia de esa zona del pensamiento humano, y la diversidad de doctrinas y vivencias que la han poblado, no hay conocimiento del hecho religioso, y por muy eruditas que sean las descripciones y conocimientos sobre la exterioridad de las religiones y los conflictos sociales derivados de ellas, se escapa su más profundo sentido al omitir el problema del misterio como núcleo de la religiosidad (afirmativa o negativa) del hombre.

Lo característico del hecho religioso en el Occidente –y no digamos en España– ha sido su conflictividad

El "hecho religioso" es, pues, en primer lugar, un fenómeno de la conciencia o del pensamiento, que comprende en su diversidad no sólo las distintas formas de aceptación de la transcendencia, sino también las distintas formas de rechazo y de crítica intelectual de las religiones. Precisamente lo característico del hecho religioso en el occidente durante los últimos siglos –y no digamos en España– ha sido su conflictividad.

En segundo lugar, el hecho religioso comprende la constatación y contenido de los grandes mensajes que constituyen la substancia doctrinal de las grandes religiones. En occidente hablamos por su codificación escrita de las religiones del Libro.

Así mismo, es preciso destacar en el hecho religioso la singularidad de los fundadores de las grandes religiones, cuya vida y peripecia histórica viene a formar parte del contenido religioso por su carácter paradigmático y magisterial.

Como quiera que los creyentes se asocian y manifiestan colectivamente la creencia, creando organismos sociales en orden a los

fines de la creencia, las Iglesias son otro componente significativo del hecho religioso. Organización, ritos, etc.

Y como las Iglesias han constituido importantes fuerzas sociales, ora perseguidas, ora dominantes y perseguidoras, es consubstancial al hecho religioso la historia de las borrascosas relaciones entre los poderes, entre lo religioso y lo secular.

La presencia de la religión ha sido siempre problemática en orden a la libertad, y la difícil elaboración moderna del concepto de libertad religiosa es una dimensión importante del hecho religioso.

Por ello no se puede prescindir al contemplarlo de la reflexión sobre el significado del integrismo, la intransigencia, y de su antítesis, la tolerancia.

Todo ese elenco de cuestiones comprende lo que a nuestro juicio podemos llamar "el hecho religioso".

1.2. ¿Qué entiendo por formación humana?

Al objeto de esta exposición, baste evocar, casi exclusivamente enumerar, sus dimensiones.

La formación integral del hombre comprende su desarrollo: 1) físico o somático, 2) técnico o productivo, 3) intelectual o científico, 4) ético o moral, 5) estético o del sentimiento.

El conocimiento del hecho religioso es un componente básico de la formación integral humana

Cual es obvio, el humanismo requiere la proporción en el desenvolvimiento

de todas esas capacidades humanas evitando la unidimensionalidad reductora y deformante de la persona.

2. Toma de posición

Habiendo pensado un poco el significado que damos a los términos que vamos a manejar, nos encontramos ya en condiciones de fijar una posición:

El conocimiento del hecho religioso es un componente básico de la formación integral humana.

Digo básico, no fundamental o fundante. Al decir componente básico quiero sólo decir que ese conocimiento es la base o condición previa para la comprensión correcta de otros conocimientos, y en definitiva para la mejor autocomprensión o conocimiento de nuestro propio modo de pensar y de ser, sea cual fuere.

Enseguida marcaré distancias con respecto a quienes consideran la formación religiosa como fundamento de la educación.

Digo, al fijar la posición, "educación integral". Con ello quiero significar que el conocimiento del hecho religioso es componente básico de un tipo de educación o formación humana que atienda equilibradamente a todos sus aspectos posibles, a los enumerados en el punto anterior, esto es, que no sea arbitrariamente reductora de la personalidad humana.

Así, p.e., para una educación unidimensional orientada casi exclusivamente en el eje producción-consumo –que, de facto, se va imponiendo sólo acompañada de pequeños ornatos–, no parece necesario incluir seriamente el conocimiento del hecho religioso, o que pase más allá del anecdótico conocimiento de algunos elementos estéticos externos, y de los más elementales símbolos. Esas exterioridades parece que forman parte del ornato mínimo del hombre "culto" (?).

El conocimiento del hecho religioso no es preciso para ser un experto productor de mercancías, y menos para ser un ávido consumidor; no es preciso para "triunfar" en esta sociedad competitiva que otorga la etiqueta del "éxito" preferentemente a muy otra clase de saberes.

De ahí que maticemos la fijación de la posición en el sentido de que conocer el hecho religioso de la cultura humana es una exigencia de la *formación integral* del hombre, de aquella que atiende también al desarrollo de la capacidad del individuo para llegar a una lúcida comprensión de su propio modo de ser, inseparable de la comprensión del medio y del modo de ser de los otros con los que de forma más o menos próxima convive.

Delimitación de la posición

Suele contribuir a clarificar una posición el perfilar su contorno mediante la descripción de sus fronteras. A tal fin, y sin ningún otro ánimo polémico en estos momentos, intentaré demarcar un espacio entre otros dos que me parecen próximos siendo claramente distintos.

Tendríamos a un lado la posición de quienes consideran que la religión es fundamento de la formación humana. En nuestro tiempo aquí sitúo a los defensores de la enseñanza confesional, por ejemplo. También a quienes reconociendo que la escuela pública no puede ser confesional, consideran, fieles a su fe, que aún por otros medios, el creyente debe ser formado articulando todo conocimien-

to entorno a la perspectiva de su fe religiosa. Un texto clásico en el mundo católico situado en esa dirección es la *Divini Illius Magistri*.

El modelo de formación humana que postula la enseñanza confesional procura la endoculturación en las directrices de una determinada teología, y pretende que cualquier otra enseñanza sea coherente –al menos no contradictoria– con la dogmática ortodoxa.

Es claro que cuando nosotros reivindicamos la conveniencia del conocimiento del hecho religioso no estamos reivindicando en absoluto la enseñanza confesional de ninguna religión en particular, y menos todavía la subordinación de los contenidos de cualquier otra materia a ningún tipo de dogmática.

No es que nos parezca ilegítimo que las Iglesias enseñen a sus creyentes la propia doctrina, pero esto es otra cuestión cuyo ámbito idóneo no es ahora el momento de dilucidar.

Más bien entendemos que el conocimiento adecuado del hecho religioso, tal como mantenemos, supondría, por la propia heterogeneidad de los fenómenos a considerar, el más opuesto aprendizaje de cualquier dogmatismo unilateral y excluyente.

Por otra parte, la posición que intentamos mantener también es colindante pero diferente del laicismo antirreligioso y ateo.

Al final volveremos a ocuparnos del laicismo, pero ahora procede recordar aquella posición radical que adoptaron en su día ciertas actitudes laicistas y de las que debemos diferenciarnos.

Hubo históricamente un laicismo de inspiración indiferentista o ateo, antirreligioso y anticlerical, que quiso hacer de la escuela laica un baluarte de resistencia y lucha frente a la influencia –entonces dominante y reaccionaria– de las ideas religiosas en la educación.

Históricamente a mi me parece muy comprensible aquella postura en su día adoptada por el progresismo y por las fuerzas revolucionarias. Es, para entendernos, el laicismo duro que en el plano legal perfila al respecto la Constitución española de 1931 y la postura entonces generalizada entre las fuerzas sociales que constituyeron su soporte intelectual y político.

Para este tipo de laicismo la formación humana ha de ser exclusivamente científica, técnica y cívica. (En lo científico incluyo el conocimiento riguroso de las ciencias humanas o humanidades). Tiene su origen en el positivismo. Brota simultáneamente con aquella crítica demoledora de la religión llevada a cabo por Hume y por Augusto Comte, que se prodiga durante todo el siglo XIX. La religión es vista como superstición (Hume), como un arcaísmo primitivo

(Comte), como alienación (Marx), como reacción (“libre pensadores”) o como servilismo (Nietzsche).

De ahí que para este tipo de laicismo la formación humana deba quedar exenta no sólo de todo vestigio religioso-confesional, sino que haya de ser “liberadora” de la religión, y por tanto crítica del hecho religioso. So capa de neutralidad legal o formal, al amparo de la libertad de cátedra, el ateo, el libre pensador, etc, han considerado en ocasiones como un deber liberar a las mentes juveniles de toda “telaraña” espiritualista, mostrando en las múltiples ocasiones que ciertamente ofrece la historia de los hechos sociales el costado más negro y/o irracional de las religiones y de las Iglesias.

Aún hoy, en esta sociedad tan indiferente o poco sensible ante el hecho religioso, podemos sin embargo encontrar a algunos padres y profesores en los que pervive esa actitud de hostilidad ante lo religioso, y en los que ciertamente el hecho religioso ha de ser tenido en cuenta en la formación humana, pero en el sentido de transmitir rechazo y “vacunar” contra su nociva influencia.

Naturalmente esto tiene grados de aplicación. Para hacer una crítica negativa demoledora de la religión es preciso conocer un poco sistemáticamente la filosofía del ateísmo y la historia de las religiones. En su defecto, se utilizará simplemente el sarcasmo, la focalización sectaria sobre los hechos considerados, y la silenciación sistemática de cuantas ideas o hechos no concuerden con la imagen o impresión que se intente transmitir.

Para este tipo de concepción laica de la formación humana basta como conocimiento del hecho religioso lo que incidentalmente aparezca (críticamente) al hilo de las disciplinas clásicamente consideradas como objeto de la formación humana.

Antes de proseguir conviene aclarar que no todo laicismo del XIX fue así de virulentamente antirreligioso. Como españoles y hombres preocupados por la educación, hemos de señalar que el laicismo de la Institución Libre de Enseñanza, p.e., tuvo un carácter más sereno, templado por el espiritualismo heredado de un ferviente creyente, como era Krause, espiritualismo que se palpa en las nobles palabras de D. Francisco Giner de los Ríos, quien distingue claramente entre un laicismo que rechaza la enseñanza confesional, sin perjuicio del más exquisito respeto ante el hecho religioso, y un laicismo de militancia antirreligiosa con el que de ningún modo se identifica.

No todo laicismo es virulentamente antirreligioso; cabe un laicismo que rechaza la enseñanza confesional a la par que respeta el hecho religioso

Nos parecen a este respecto tan admirables sus palabras que no nos substraemos a reproducirlas de nuevo:

Dice Giner:

"Precisamente si hay una educación religiosa que deba darse en la escuela es ésta de la tolerancia positiva, no escéptica o indiferente, de la simpatía hacia todos los cultos y creencias, considerados cual formas ya rudimentarias, ya superiores y aún sublimes como el cristianismo, pero encaminadas todas a satisfacer sin duda en muy diverso grado –en el que cada cual de ellas es posible– según su cultura y demás condiciones, una tendencia inmortal del espíritu humano".

(.....)

"Por lo dicho se comprende sin gran dificultad que, no sólo debe excluirse la enseñanza confesional o dogmática de las escuelas del Estado, sino que de las privadas, con una diferencia muy natural, a saber: que de aquéllas ha de alejarlas la ley; de éstas, el buen sentido de sus fundadores o maestros".

(.....)

"La escuela privada o pública debe ser, no ya un campo neutral, sino maestra universal de paz, de mutuo respeto, más aún, de amor, y despertar dondequiera este espíritu humano desde los primeros albores de la vida". "Cuando se habla de Dios se puede hacer con elevación, sin herir la conciencia de nadie; la atmósfera de la escuela es religiosa para todos cuando está impregnada de buen sentido y de honradez".

(.....)

"Por eso también debe censurarse la manera como en ciertos pueblos, señaladamente en Bélgica y en Francia, han planteado la cuestión muchos defensores de la neutralidad confesional de la escuela, es decir, en nombre del llamado 'libre examen' racionalista y en abierta hostilidad a una religión o a todas...".

"Conforme a este sentido, mucha parte de los defensores de la llamada 'enseñanza laica' no lo son por razones jurídicas, ni por las exigencias de una educación verdaderamente racional, sino por combatir el influjo del clero católico o protestante, griego, etc, y fundar una supuesta educación anticlerical, racionalista y republicana, etc."¹.

¹ Francisco Giner de los Ríos: "La enseñanza confesional y la escuela". 1882. *Obras Completas*, VII.

3. Justificación de la posición

3.1. El valor intrínseco de las religiones

Deseo comenzar esta justificación aludiendo al valor intrínseco de las religiones porque es frecuente un tipo de argumentación de carácter instrumental o propedeútico que aun siendo respetable me parece hartó frágil.

La argumentación que llamo instrumental constata el hecho de que los alumnos universitarios no pueden seguir correctamente las explicaciones de sus profesores sobre las obras de arte, sobre un texto literario o una pieza de música clásica, debido a su craso desconocimiento de la Historia Sagrada, y en general de cuanto pudiera comprenderse como cultura religiosa.

Qué decir, en esa misma línea, de la capacidad del gran público para entender la obra de un museo, el teatro clásico o el sentido de no pocas conmemoraciones históricas...

Sin duda es una argumentación válida, que suele aderezarse del relato de pintorescas anécdotas casi increíbles, pero cuya veracidad pone de manifiesto un grave problema. Pero esa línea argumental tiene de frágil lo que todo razonamiento instrumental o propedeútico, su valor relativo. Su valor se hace dependiente de la importancia que se atribuya a la mejor comprensión del arte, de la literatura o de la gran música, etc.

A pesar de las páginas negras que registra la historia de las religiones se debe hablar de su valor intrínseco

Mas es preciso reconocer que esos referentes son en nuestra sociedad (pese a su enorme riqueza y despilfarro) patrimonio del saber que concierne a las élites. Y fuera del placer del propio cultivo de la persona, algo de interés sólo para los profesionales

De todo lo cual se infiere que a quien no le interese, o en la medida que no le interese ese tipo de conocimiento, el arte, la literatura, la música, etc, no le sería especialmente significativo o interesante el conocimiento del hecho religioso, lo que es incierto, porque el hecho religioso tiene a nuestro parecer una importancia substantiva como componente de la cultura humana.

De ahí que, a pesar de los terribles errores y desviaciones en los que han incurrido las religiones, y de las páginas negras que registra su historia, podamos y debemos hablar del valor intrínseco de las religiones.

A) Como creencias

Las religiones constituyen una forma de saber que integra en su contenido una idea del mundo, una idea del hombre y una idea de la sociedad.

Ese saber religioso comporta también una moral, unos códigos éticos por los que se han regido y se rigen millones de personas.

Ese saber ha generado unas determinadas formas de la sensibilidad que se manifiestan en el arte, en la música y en la literatura.

Todo ello forma parte del acervo cultural humano, y no es sólo vestigio del pasado, sino que está ahí vivo, en evolución y en permanente creatividad.

Las religiones –insisto en un plural que adquiere cada vez mayor relieve en las sociedades multiétnicas–, tienen por lo menos el valor de ser las creencias (y vivencias) del otro, de mi prójimo, de mi conciudadano.

El saber religioso genera formas de sensibilidad que pasan a formar parte del acervo cultural humano, en clara evolución y permanente creatividad

Ello, y por eso mismo, porque él las piensa, y le emocionan, y constituyen su esperanza, y contribuyen a dar sentido a su vida, les confiere valor, un valor que ha de ser para mí respetable,

porque si yo no respeto las ideas, las emociones y las esperanzas de otro, es que no tengo respeto al otro.

Pero, ¿qué es “respetar” las creencias, ideas, y sentimientos de otro?

Hay en esto cierto equivoco. “Respetar” al otro es una forma coloquial manida que va perdiendo con el uso ligero y demasiado reiterativo su significado.

Tras los sangrientos conflictos religiosos derivados de la Reforma Luterana, Europa descubre la tolerancia. La paz religiosa, requisito de la paz civil, requiere dos cosas esencialmente: cierta neutralidad del Estado en materia de religión (reconocimiento de la libertad de conciencia y protección de la libertad de cultos) y cierta disposición en los ciudadanos de respeto recíproco, de no agresión, coacción o represalia entre sí por motivo de creencias.

Todo ello, ambas cosas de consuno, son la tolerancia tal como ya fue vista por Locke en el siglo XVII (*Carta sobre la Tolerancia*). Entre nosotros, los españoles, alcanzar simplemente eso de forma estable y duradera es ya un logro magnifico, y por ello puede deslumbrarnos y darlo por suficiente.

Pero, ¿podemos entender hoy que eso es suficiente "respeto" a las creencias del otro?

Me parece imprescindible a este respecto (extensivo a otros), distinguir entre la tolerancia pasiva o negativa y la tolerancia activa o positiva.

Entiendo por tolerancia pasiva o negativa aquella que consiste en un "no hacer", en un abstenerse. (No agredir, no prohibir, no perseguir, y aún no indagar ni reclamar pública declaración de las creencias de otro).

Nótese bien que la tolerancia pasiva es perfectamente compatible con una actitud mental de menosprecio hacia las ideas del otro con respecto al cual decimos ser tolerantes, así como con la más fría indiferencia hacia la suerte que el otro corra para poder ser coherente con sus convicciones.

No sólo es compatible la tolerancia pasiva con las actitudes de menosprecio y de indiferencia por la suerte ajena, sino que en la práctica, como ocurre que frecuentemente se acompañan las actitudes de tolerancia-menosprecio, muchos que se consideran "tolerantes" no dudan de zaherir irónica o sarcásticamente a quienes les son diferentes, incurriendo en formas de coacción moral o social rayanas ya en la intolerancia. La mera tolerancia formalista, acompañada del menosprecio social es en verdad intolerancia.

Entiendo por tolerancia activa o positiva no sólo el reconocimiento formal de la libertad del otro y su derecho a discrepar de mis creencias o convicciones, de donde se derivan los contenidos de no agresión, persecución, etc, sino además el derecho que le asiste a poder desarrollar sus creencias, a comunicarlas, a ser comprendido en la autenticidad de sus aspiraciones, a ser conocido y reconocido en la multidimensionalidad de sus actos y proyectos.

Enseguida se comprende que la actitud de tolerancia activa o positiva es incompatible con el menosprecio y que, antes bien, implica simpatía, aprecio del otro no sólo por lo que tiene de igual a mí físicamente, sino también por lo que tiene de diferente de mí intelectual y emocionalmente, o sea, por lo que humanamente es tal cual es.

La tolerancia positiva o activa requiere conocimiento del otro porque no se puede apreciar o amar aquello que se desconoce.

Quien oculta o deforma sistemáticamente unas creencias, o las muestra de manera intencional sólo en su perfil más negativo, no es verdaderamente tolerante, sino que practica e induce hacia la intolerancia factual.

En las sociedades multiétnicas hacia las que velozmente caminamos, resulta sobremanera importante la actitud de tolerancia activa o positiva, que no puede basarse racional y libremente sino en el conocimiento y la comprensión recíprocos, para garantizar una paz civil armónica exenta de coacción estatal y de violencia ciudadana.

En el conocimiento no prejuicioso del otro siempre se descubren múltiples convergencias, así como los límites precisos de las divergencias, pudiendo valorar con justeza hasta dónde y en qué cosas podemos y debemos caminar juntos, no sólo sin agredirnos, sino cooperativamente, ayudándonos.

Algunos hombres que en nuestra juventud nos sentimos disidentes del Régimen político que a la sazón gobernaba España, y de las ideas dominantes en la sociedad establecida, no hemos perdido la sensibilidad para detectar que una cosa es la persecución legal, y otra la presión social consistente en parcialidad informativa y el descrédito social. En tanto no teníamos acceso a la palabra —“al uso público de la razón”—, quienes lo tenían en superabundancia presentaban nuestra manera de pensar y nuestros proyectos como algo nefasto al interés público y como un conjunto de propósitos regresivos. Sabemos distinguir por propia experiencia entre la intolerancia formal (ausencia de libertades) y la intolerancia factual (trato secundario y menospreciativo) y, por ello, nos repugnan ambas.

La tolerancia pasiva es un invento del primer liberalismo. Más aún el régimen de libertades va a nacer como garantía de la libertad de conciencia y para hacer posible la autonomía moral. En su momento representa un paso hacia delante valiosísimo frente a la prepotencia clerical y despótica.

Pero surge lastrada como toda la concepción liberal de la libertad, surge concebida esencialmente como abstención del poder público. “Dejar hacer, dejar pasar”.

Es cierto que para los padres del liberalismo no hay indiferentismo. El poder deja hacer para que cada individuo haga; esto es, para que cada uno indague y adopte en materia de fe o de cualquier otra cosa el credo que guste y pueda vivir su compromiso. Pero la degeneración de la idea primigenia lleva a entender la tolerancia como virtud individual, cual si cada uno estuviéramos ejerciendo de gobernantes, como un “dejar hacer, dejar pasar”.

No es eso, ni fue concebida para eso la tolerancia. Antes bien, el poder debe abstenerse para que cada uno de los ciudadanos pueda no abstenerse sin coacción del poder, no para que cada uno de noso-

tros “deje pasar” sin comprometerse. El poder se reserva para actuar cuando alguno o algunos pretenden imponer coactivamente a otro u otros sus creencias dificultándoles el ejercicio de la propia convicción (garantía de libertad de conciencia; libertad de cultos).

Por eso, y en ese sentido, digo que la tolerancia pasiva o negativa, entendida como mero abstenerse o no hacer, es un concepto liberal, y que aplicado de este modo a la ética individual resulta por cierto bien distante al espíritu de los padres del liberalismo.

Por el contrario una concepción menos individualista y más societaria nos conduce a la tolerancia activa. Ésta es cooperativa. La sociedad, que no se percibe sólo como ámbito de competición entre individuos, pone solidariamente los medios para que tanto los individuos como los grupos sociales puedan desarrollarse integralmente. Explícita y activamente fomenta su intercomunicación y conocimiento recíprocos. Todo esto va mucho más allá del abstencionismo. Todo esto, en la materia que nos ocupa induce a reconocer el valor intrínseco de las religiones como componente de las culturas, como vivencias, y a aceptar la conveniencia de su conocimiento. De un conocimiento suficiente y riguroso del hecho religioso, que no sería riguroso si dejara de ser –sin prejuicios– crítico.

B) Como fermento crítico del orden social

Otro valor intrínseco de las religiones es lo que tienen de fermento crítico del orden social.

En la medida en que contienen una utopía de justicia y de bondad, esa utopía es el referente de crítica a la injusticia, a la opresión y al reduccionismo material-económico de la sociedad.

En la medida que contienen una utopía de justicia y de bondad, las religiones tienen un valor intrínseco como fermento crítico del orden social

La decadencia o descomposición de otros sistemas doctrinales que fueron el soporte intelectual básico de la crítica al orden social en el XIX y durante la centuria que ahora concluye, resaltan el papel histórico de las religiones como denuncia de la inhumanidad del orden social interno e internacional.

No deja de ser un fenómeno singularmente notable que el cristianismo fuese agudamente crítico del orden social romano en sus orígenes y que vuelva a serlo de las actuales formas imperiales dos mil años después.

Las no menos notables fluctuaciones en la intensidad y en la radicalidad de la denuncia social, a lo largo de tan dilatada historia tiene mucho que ver con el aspecto siguiente.

*C) El LIBRO y la inspiración por el LIBRO
son un fermento autocrítico recurrente*

En efecto, refiriéndonos especialmente a tres grandes mono-teísmos occidentales, observamos una singular peculiaridad del pensamiento y vivencia de las religiones. Su credo descansa en el saber "revelado" codificado en el LIBRO santo.

Cosa singular; es un libro que no pasa de moda. Las modas pasan por sus lectores, y el texto permanece.

Los textos sagrados han sido combatidos desde la filosofía, desde el poder político, desde condicionamientos económicos y sociales que vedan a muchos el acceso a su conocimiento o a la reflexión sobre su contenido y, pese a todo, el mensaje permanece.

Probablemente, los principales detractores del Libro fueron aquellos que en su nombre violentaron la conciencia humana, pretendiendo imponer alguna torcida interpretación, así como los exégetas y sicarios carentes de piedad, de amor y de clemencia.

Sin embargo, pese a todo ello, el Libro conserva al paso de los siglos una propiedad específica del texto sagrado, que es la de ser fermento de una autocrítica recurrente de las religiones.

La historia de las religiones del Libro es en cierto modo la historia de lucha de la inteligencia humana por descifrar el más auténtico significado del mensaje.

Un momento clave al comienzo de la modernidad es la llamada que viene de Alemania para que todos y cada uno lean e indaguen el significado del texto, y practicando el libre examen del texto obren en conciencia.

El creyente afirma que el Libro es inspirado. Pero cualquiera puede apreciar que el Libro es al menos una constante fuente de inspiración por virtud de la cual se mantiene vivaz el significado del mensaje, lo que se traduce en una constante renovación de las creencias, de los creyentes, y de sus colectivos o Iglesias.

No de otro modo pudiera explicarse que el pensamiento religioso haya podido sobrevivir a tal cúmulo de supersticiones adheridas superfluamente, a tal cúmulo de aberraciones "legitimadas" y hasta justificadas por las religiones y a una tan demoledora crítica intelectual como la emprendida desde la Ilustración.

Estos libros que por su propia naturaleza entrañan la constante revisión o renacimiento, están cargados de semillas autocríticas. Exigen la autocrítica del lector, el reconocimiento de sus insuficiencias y limitaciones, o de sus deslealtades, pero implican también la autocrítica de la infidelidad de la creencia con respecto a la fuente, y de las conductas con respecto a la palabra.

Aunque parezca una paradoja, en las religiones del Libro nunca está todo dicho. Por el contrario, el Libro siempre hace pensar y decir a cada época y cada sensibilidad una nueva teología.

D) Generador de energía y dinamismo

Las religiones en el orden práctico han sido y siguen siendo un formidable generador de energía intelectual, moral y social. Un peligroso generador capaz de desencadenar movimientos destructivos, pero que también ha producido exquisitas manifestaciones del pensamiento, del arte y de la sensibilidad común. Ello se plasma en obras, del pasado y del presente, cuya envergadura y trascendencia sólo pueden quedar ocultas por un velo bien espeso de ignorancia.

No puede entenderse la renovación del catolicismo en la segunda mitad del siglo XX sin tener en cuenta la crítica intelectual del XIX y de los movimientos sociales de la época

Mas en este punto de la obra generada históricamente por las religiones es donde el estudio del hecho religioso ha de mostrarse quizá más crítico para deslindar lo positivo y lo negativo, pues se trata de una historia que también nos enseña la proclividad de las religiones hacia el fanatismo, la intolerancia, el obscurantismo y el despotismo.

Alguna vez escuché a eminentes teólogos decir cuánto debe agradecer la religión a los críticos que de "extra muros" han contribuido a la depuración de una más auténtica religiosidad.

He aquí otro elemento notable: gran parte de la crítica antirreligiosa "pagana" ha servido para la reedificación o autentificación de las creencias.

No puede concebirse la gran renovación del catolicismo en la segunda mitad del siglo XX, sin tener en cuenta la durísima crítica intelectual del XIX y la dinámica antirreligiosa y/o laicista de los grandes movimientos sociales de nuestra época.

Las religiones están presentes en la historia, y todos los componentes históricos interaccionan como partes que son de una sola realidad humana a cuya pertenencia ninguno puede substraerse.

Para bien y para mal forma parte de nuestra vida. Como las piezas más recónditas de mi organismo están objetivamente ahí, actuando, y cuanto menos sepa yo de ellas, tanto menos comprenderé lo que me ocurre.

E) El cristianismo es un humanismo

No todo humanismo ha de ser necesariamente antropocéntrico.

Ni el cristianismo ha de entenderse necesariamente como esclavitud, sometimiento y renunciación.

Existieron ciertas formas de religiosidad cristiana que parece tener ante sí Nietzsche para proclamar que la libertad del hombre requiere la "muerte de Dios", y que la plenitud del hombre excluye la religión.

Pero el cristianismo no se agota de ningún modo en unas determinadas formas históricas de religiosidad cristiana. Antes bien se caracteriza por lo contrario, por la multiplicidad sus manifestaciones.

Si por humanismo entendemos la búsqueda de la plenitud del hombre, así como la acción que tiende a la liberación humana, es preciso aceptar que existe un humanismo cristiano, según el cual la creencia en lo ultraterreno y en la providencia divina, no excluyen, sino que por el contrario exigen también la salvación del hombre en el más acá, en su existencia mundana.

El cristianismo no se agota de ningún modo en unas determinadas formas históricas de religiosidad cristiana

Creer en la plenitud última del hombre y de la justicia en el más allá, como Kant hace en los Postulados de la Razón Práctica, no le impiden exigir con rigor la máxima rectitud aquí según la razón, reclamando un orden político de libertad residenciado en la convicción de la persona como un fin en sí mismo. Los Postulados de la Razón Práctica no son discordantes con los principios del Tratado de la Paz Perpetua.

La historia de las ideas nos muestra que la percepción tenebrista del cristianismo medieval, en el que como en la caverna platónica la luz sólo procede de lo alto, es una fase en la interpretación y vivencia del mensaje atendida a las condiciones culturales y sociales de una época, pero que de ningún modo es la esencia del mensaje, sino más bien la reducción a unas dimensiones, reducción tan desmesurada como para no dejar ver la revalorización de la Naturaleza y de las facultades naturales del hombre, tal como exige incluso una serena perspectiva creacionista.

Cuando el texto dice “porque por Ti, y en Ti vivimos, nos movemos y existimos”, no parece indicar ninguna radical subordinación, sino aquella de la parte al todo; antes bien parece expresar la conciencia de esa pertenencia que Miguel de Unamuno expresó tan bellamente en el versillo: “Volveré a Ti, Padre eterno, misterioso hogar, pues vengo deshecho del duro bregar”.

En la filosofía de la identificación con el sumo Bien, que implica la búsqueda constante de la verdad y de la justicia, hay una constante desde Platón en la cultura occidental, en la que se inscribe la espiritualidad de los monoteísmos, sin que ello implique necesariamente su descalificación o exclusión como acontecimientos propios de la fe religiosa.

Como si se tratara de dar la réplica teórico-práctica a la crítica de la religión como alienación del hombre, y como instrumento de dominación social, tan bien sistematizadas y articuladas por Feuerbach y Marx respectivamente, todos los grandes documentos doctrinales de nuestra época, y de otros teólogos protestantes insignes, se han esforzado por afirmar la autonomía moral, la libertad individual y política, y por reivindicar la liberación de la miseria intelectual y económica como requisitos para la instauración de un mundo humano. Me refiero a ese humanismo.

3.2. Religión y cultura

No se puede comprender bien la cultura exenta de sus claves religiosas. ¡Cuidado! No quisiera que se deslizase ahora la argumentación hacia la deriva propedéutica o instrumental que he relativizado anteriormente.

Más bien quisiera poner de manifiesto ahora el componente religioso que en sí mismos han tenido los hechos históricos, las vivencias de los artistas que se plasmaron en obras insignes, las emociones de las masas que impulsaron para bien y para mal grandes acontecimientos.

Nos hemos referido antes a la religión en sí misma como acontecer en la conciencia humana, y se trata en este punto de hacer notar cómo esas creencias y sentimientos se han hecho patentes en las instituciones, conflictos, costumbres, prácticamente en casi todas las manifestaciones de la cultura. Unas veces como ingrediente y como causa concomitante a otros factores causales. A veces, como principal y directo origen de los fenómenos.

Explicar y tratar de comprender los hechos que fueron influidos o determinados por la religión prescindiendo e infravalorando este ingrediente es falsearlos o deformarlos. Ya sabemos que es inevitable ver a los demás, del pasado y del presente, a través del prisma de lo que nosotros mismos somos, de nuestras ideas e intereses. Mas ese Insuperable condicionamiento del pensamiento humano puede tener un mayor o menor grado de efecto en la conformación de nuestro pensar, yendo desde la tosquedad propia del fanatismo cerril (una de cuyas formas más groseras es no conocer y sentir sino en función del propio interés material y crematístico), hasta el continuo esfuerzo por objetivar en todo lo posible la percepción de la realidad.

No es preciso ser un perspectivista de escuela para admitir que cada época tiene una visión del pasado, y que se ve a si misma de modo hartamente distinto a como será vista por ulteriores generaciones.

Digo esto porque acaso estamos todavía muy condicionados por dos filosofías de la historia sobre las que se han construido sendos métodos de investigación y descripción de la historia, de la cultura: el positivismo y el materialismo histórico. Ambas creo que tienen en común, pese a ser tan diferentes, la infravaloración del componente ideológico en la explicación o interpretación de los hechos históricos.

Todos aceptan de algún modo el postulado de causalidad múltiple de los hechos históricos.

Pero el positivismo proclamó que el conocimiento científico versa sobre lo mensurable y sobre aquello que es susceptible de verificación empírica. La historiografía tomó el rumbo de la erudición orientada a la facticidad fenomenológica, con lo cual se enriqueció –frente al modo romántico precedente– el conocimiento riguroso de los hechos acontecidos, o para ser más exactos, de la exterioridad del hecho empíricamente verificable.

El materialismo histórico, como bien sabemos, tiene por fundamento que la infraestructura determina la sobreestructura: acuña la acepción peyorativa de “ideología”, y podemos abreviar mucho en este punto citando el famoso pasaje de Marx: “La historia de la humanidad es la historia de la lucha de clases”. Con lo cual, obviamente, queda drásticamente pospuesto el componente ideológico en la explicación causal de los fenómenos, y consecuentemente en su interpretación y descripción.

No sería necesario advertir que considero imprescindible hoy el conocimiento de la historiografía marxista para comprender la his-

toria, y que Ramos Oliveira y Tuñón de Lara son mis historiadores favoritos. Pero una cosa es eso y otra tomarles como libro de horas para recitar sacramentalmente su pensamiento.

Si se quiere palpar las consecuencias de la influencia actual de esas escuelas, hay que releer los manuales que manejan nuestros estudiantes y revisar el lugar, incluso el espacio, y la perspectiva de análisis, con la que se presenta el hecho religioso, y no sólo lo concerniente a la religión, sino más en general a los distintos sistemas de pensamiento, cuyos más notables personajes se citan, y se cuenta sus actos, diciéndonos sin embargo bien poco del pensar y sentir que los motivara.

Es hora de reivindicar la importancia de la historia de las ideas y con ello el necesario conocimiento del hecho religioso

Es cierto que en la división académica convencional de las disciplinas de estudio tiene mucho que ver con esto, así como la hiperespecialización del investigador, del docente, y la fragmentación y compartimentación del estudio escolar.

Pero el resultado final es la frecuente desatención y/o infraestimación del valor de las ideas en el orden generatriz de los fenómenos culturales y en la percepción interpretativa de los mismos.

Acaso sea hora de reivindicar la importancia de la historia de las ideas, y dentro de esa orientación es donde sitúo como una reivindicación parcial, aunque muy relevante, el necesario conocimiento del hecho religioso, que guste o disguste ha sido y sigue siendo un modo extenso e intenso del pensamiento y del sentimiento humano.

Discúlpenme que ponga un único y gran ejemplo: ¿Es comprensible el desenvolvimiento del individualismo en occidente, y por tanto la génesis del concepto de libertad individual que florece en el despertar del liberalismo, si se prescinde de calar en la obra de Lutero, y particularmente en la tesis del "libre examen"?

Lutero conmovió los cimientos de la religiosidad occidental. En lo más hondo de la conciencia siembra la necesidad individual de buscar por uno mismo el significado de la verdad. Exige coherencia por encima de toda autoridad humana a esa voz de la conciencia. Es banal reducir el análisis a su connivencia con los príncipes alemanes. Ha desatado un torrente que desbordará pronto el ámbito de la religión para anegar otros campos, la filosofía, la política, la ética civil y la estética.

Entender seriamente Europa hace imprescindible entender la Reforma, por ejemplo.

3.3. Religión e identidad nacional

Digamos dos palabras sobre la cuestión como españoles, en cuanto que españoles.

En realidad vienen a ser la proyección específica de lo dicho con carácter genérico en el punto anterior. Mas ocurre que la especial importancia de la religión en la Historia de España, constituye probablemente uno de sus rasgos más notables, y forma parte de la idiosincrasia de lo español.

Detecto la indiferencia actual de muchos españoles jóvenes ante la religión, ante los fenómenos religiosos, como una señal más de pérdida de identidad colectiva.

Sus padres no fueron tan indiferentes y menos sus abuelos y sus bisabuelos. Ellos no se definían en materia religiosa por la indiferencia. No "pasaban" de religión. Eran creyentes, o ateos, o herejes, o "librepensadores". Eran amigos o enemigos del clero y veían con simpatía o con antipatía la religión. Cualquier cosa menos la indiferencia.

No comparto la idea de quienes ven en ello un "progreso". La indiferencia inconsciente, fruto del desconocimiento, nada tiene que ver con la tolerancia, fruto precisamente de la reflexión sobre las creencias. La tolerancia viene como regreso del fanatismo, como voluntad de ir hacia una convivencia pacífica entre las creencias y entre la creencia y la in-

La indiferencia aparenta estar de vuelta de todo sin haber ido a ninguna parte. No es una forma nueva de pensar sino de no pensar

creencia. La indiferencia aparenta estar de vuelta de todo sin haber ido a ninguna parte. No es una nueva forma de pensar sino de no pensar.

Seamos cuidadosos en esto. Algunas personas reflexivamente antirreligiosas –no les faltan razones– incurren en el error de regocijarse ante esa indiferencia religiosa, y lo confunden con la deseada laicización de la sociedad. Pero no advierten que quienes "pasan" de tomar postura ante la religión, "pasan también de tomar postura ante los idearios políticos por el mismo hecho radical porque los desconocen. Igual pasa con las teorías estéticas, o con el acomodo meramente imitativo de las pautas éticas. Todo esto no es "progreso", sino regreso a un crudo gregarismo primitivo, harto peligroso por cierto, dado que esa vaciedad de ideas puede ser invadida en cualquier momento crítico por el primer aventurero que tenga a su mano el grifo de las imágenes en cascada.

Un magnífico cartel reivindicativo hecho por mis compañeros profesores de filosofía decía: "Hay muchas formas de pensar, pero sólo hay una de no pensar". Ciertamente –agrego– esa forma de vaciedad y de relleno banal puede ser la vía más triste hacia "el pensamiento único"

Estimo que es difícil tener conciencia de identidad colectiva como españoles, en su acepción genérica, o en su acepción específica de catalanes, vascos, gallegos, etc, sin conocimiento y postura ante lo que ha sido y es el hecho religioso en la trayectoria de nuestro pueblo.

La religión, sea como creencia, sea como fundamento de idearios políticos, sea como generadora de conflictos con otros pueblos, sea como desgarró y lucha entre los españoles, ha estado siempre presente en la historia de España. La religión ha sido un ingrediente consubstancial a la formación y evolución de esa entidad histórico-moral a la que llamamos España, conciencia de identidad colectiva de nuestro pueblo.

Igual ocurre durante siglos en las otras naciones europeas. En la propia configuración de Europa como entidad cultural relativamente homogénea es tan importante la romanización como la cristianización. La lengua latina pervive, y unifica el modo de pensar de los pueblos europeos, porque es la lengua que hace suya el cristianismo. El orden conceptual del derecho romano, y un modelo de organización política, perviven en el modelo orgánico que se da a sí misma la Iglesia que se asienta en Roma.

Pero España empieza a "ser diferente" desde la Reforma. Ya sé que hay otros países no reformados en la Europa mediterránea. Pero ninguno adoptó como España por empresa de su Imperio la cristianización de un Continente, ni hizo empresa capital de su política la lucha contra el luteranismo y la defensa de Trento. Sólo de la mentalidad española post-renacentista podía surgir el jesuitismo. Nuestros más notables escritores y artistas del barroco están impregnados por el aroma de una religiosidad exuberante, casi más atenta al triunfo y a la gloria intramundanas de la religión que a la búsqueda de una mayor coherencia entre la patria celeste y el orden mundano.

Desde la Reconquista observamos en la religiosidad española un desplazamiento de la ascesis o afán de perfección hacia la exterioridad. En lugar de ser una lucha contra la propia imperfección se torna en lucha de agresión contra los "infielēs" y contra los disidentes.

La conversión o renacer de la carne al espíritu, esto es, la autoconversión, se torna en convertir al otro, "salvándolo" del "error", aunque sea a sablazos. Proyectando el mal hacia los otros se es bueno (?) venciendo y destruyéndolos.

El triunfo rotundo de este cristianismo agresivo, desconocedor de la piedad fraterna y del amor universal, unidos al pronto exterminio de la influencia erasmista, determinarán que entre nosotros el problema religioso –o la religión como conflicto–, llegue hasta nuestro siglo cargado de virulencia.

Somos en esto bien distintos de los países centroeuropeos que zanjaron sus conflictos de religión básicamente doscientos años antes. La tolerancia religiosa preparó el camino de la revolución liberal en este sentido, y la consolidación del liberalismo (nunca lograda en España hasta nuestros días) encauzó con firmeza la pacificación de la cuestión religiosa.

Recordemos que todavía en la Guerra Civil (1936-39) la religión es utilizada (o instrumentalizada) en ambos bandos como un motivo del trágico enfrentamiento.

Permítanme abreviar en este punto aduciendo como testimonio de la omnipresencia del componente religioso en la Historia de España, simplemente enumerando esta serie de epígrafes:

- "Concilios de Toledo"
- "Reinos cristianos"
- "Reconquista"
- "Reyes Católicos"
- "Cristianización de América"
- "La Universitas Christiana o idea imperial de Carlos V"
- "Persecución de los erasmistas"
- "Carlistas e Isabelinos"
- "Clericales y anticlericales"
- "Las dos Españas"
- "La Cruzada"
- "Nacional Catolicismo"
- "Taranconismo"
- "Consenso"

¿Es posible entender la Historia de España sin conocer bien los avatares de la espiritualidad española, sin conocer en qué y por qué la disidencia, sin conocer las raíces de las distintas posturas en los conflictos?

¿Es posible entender cómo se llega al actual consenso y valorar adecuadamente el equilibrio constitucional vigente, desconociendo ese pasado? Por eso afirmábamos que como españoles, en su acepción genérica o en sus acepciones específicas (España, nación de naciones, dice Anselmo Carretero), tenemos especiales argumentos para reivindicar la necesidad del estudio crítico del hecho religioso para saber lo que somos y cómo hemos llegado a serlo, único modo racional de pensar hacia dónde ir.

Las religiones han sido un elemento formidable de cohesión social, un aglutinante de los pueblos. La religión fue acaso el principal aglutinante para conformar la unidad política de España. Más tarde fue un factor disgregador, uno de los elementos que llevaron al poeta a definir "las dos Españas". La recomposición consensuada de aquellos antagonismos es hoy un rasgo definitorio de nuestro ser colectivo, de nuestra cotidiana convivencia.

No es preciso ser nacionalista para tener la suficiente sensibilidad ante el hecho diferencial en que se basa la identidad colectiva de un pueblo, y advertir la enorme transcendencia que tiene en la vida social la conciencia lúcida y vivaz de pertenencia a una nación. Por ello me parecen respetables los nacionalismos, aunque los partidos políticos nacionalistas exploten y exasperen su afán por el cultivo de la diferencia hasta extremos desorbitados en ocasiones.

Como todo el mundo sabe, los socialistas formados ideológicamente en la vieja escuela de estas ideas somos más internacionalistas que nacionalistas. Pero sin perder de vista el internacionalismo, podemos fácilmente entender que todavía predominan más los elementos nacionales de identidad colectiva que los referentes internacionales.

Las religiones han sido un elemento formidable de cohesión social, un aglutinante de los pueblos

Más aún, la crisis del internacionalismo obrero nos retrotrae en este sentido a la mentalidad nacional, sin que pueda operar suficientemente como elemento sustitutorio el constructo jurídico de "ciudadanía europea".

Se hace preciso, pues, seguir hablando, pensando y sintiendo en términos de pueblos, de naciones, y de Estados independientes, de cooperación y de paz fecunda entre estas unidades que en su conjunto forman la familia humana.

Pero lo que aquí me interesa destacar sobre la idea de nación es lo que significa como referente de la identidad colectiva en su dimensión ética.

La nación, y la vivacidad de la conciencia de pertenencia a una nación me importa por cuanto es un referente básico de los deberes cívicos.

Me siento obligado con aquellos de los que formo parte.

Rousseau decía que obedeciendo la ley de la sociedad a la que pertenezco, en la que alieno mi originaria potestad autolegisladora, me obedezco a mi mismo.

Sólo mediante la identidad, o identificación de mi persona con un colectivo humano puedo pensar y sentir como mío su destino, sus intereses, su patrimonio espiritual y moral. Sólo así brota de mi conciencia la voluntad de contribuir a su desarrollo y su defensa.

Precisamente porque es mío, compartido con mis conciudadanos, exijo como un derecho el autogobierno y la participación. Simétricamente, el contribuir al mantenimiento de ese patrimonio como del que soy copartícipe.

Ése es el valor ético de la identidad colectiva. Tanto más claro y vivo esté en mi el referente colectivo, la imagen del otro para el que tengo deberes, tanto más será mi disposición a cumplirlos.

3.4. Lealtad constitucional

La Constitución de 1978, repito, no es laica, ni confesional, sino aconfesional.

No establece una religión oficial del Estado, cuya doctrina y status por tanto se hayan de proteger. Expresamente dice: "Ninguna confesión tendrá carácter estatal" (16,3). Lo que garantiza en plano de igualdad es la libertad ideológica (que comprende la increencia) y la libertad de cultos. "Se garantiza la libertad ideológica, religiosa y de culto de los individuos y las comunidades sin más limitación, en sus manifestaciones, que la necesaria para el mantenimiento del orden protegido por la ley" (16,1).

La Constitución española de 1978 es aconfesional, garantizando en plano de igualdad la libertad ideológica y la libertad de cultos

Pero en este mismo artículo 16 se agrega un inciso que jamás incluiría una constitución laica: "Los poderes públicos tendrán en cuenta las creencias religiosas de la sociedad española y mantendrán las consiguientes relaciones de cooperación con la Iglesia Católica y las demás confesiones".

Esas relaciones de cooperación con la Iglesia Católica vienen reguladas básicamente por los Acuerdos con la Santa Sede.

Así mismo, en el artículo 27, se incluye una cláusula concerniente a la educación que tampoco incluiría jamás una Constitución laica: "Los poderes públicos garantizan el derecho que asiste a los padres para que sus hijos reciban la formación religiosa y moral que esté de acuerdo con sus propias convicciones" (27,3). En virtud de este precepto se imparte en todos los centros educativos, públicos y privados, enseñanza religiosa con carácter voluntario.

Preciso es recordar como contrapunto que la Constitución define así mismo con gran amplitud la libertad de pensamiento y de expresión, y expresamente, la libertad de cátedra (20 a,b y c).

Estos preceptos fueron en su día objeto de una delicada transacción, cuyos términos merecen ser recordados a fin de recabar una actitud de lealtad al espíritu constitucional por parte de todos.

En primer lugar, la voluntad de consenso, que implica la disposición a la transigencia recíproca y no la voluntad de imponer una fórmula al contrincante según la correlación de fuerza que a la sazón domine.

Nótese el cuidado que se puso en el desarrollo o concreción de otros puntos fundamentales del inicial consenso, como es el caso del Título VIII (régimen autonómico), o la configuración de las instituciones en las que se plasman los poderes del Estado, así como en la ley electoral, etc. En esas cuestiones no sólo se ha buscado el respeto al texto constitucional, sino en todo lo posible el método, es decir, el consenso.

En otras materias se ha mantenido, pues, aquella voluntad originaria de buscar el acuerdo mediante la transacción, lo que implica el diálogo, el intercambio de alternativas, el hallazgo de soluciones intermedias.

En la materia que nos ocupa, desde la Constitución, y para el desarrollo del artículo 27, no ha habido otros pactos sino los precisos para obtener las mayorías parlamentarias que en cada caso aprobaron las disposiciones correspondientes. Distintas administraciones de muy diferente signo se han sucedido procediendo en esto del mismo modo.

Lo mismo ha sucedido fuera del ámbito parlamentario. En la sociedad civil, los grupos implicados gastaron y gastan sus energías al respecto en la polémica, en la confrontación, en presionar a los partidos políticos que consideran afines o en acudir a la vía contenciosa en los tribunales de justicia.

Resultado: Veinte años después de promulgada la Constitución no se ha encontrado la fórmula consensual que desarrolle el 27,3, lo cual resulta anómalo. Como he desarrollado en otra parte, de aquí se deriva una pérdida de eficacia educativa y un enorme despilfarro de recursos.

Por tanto, y en primer lugar, recuperar el espíritu constituyente supondría recuperar la voluntad consensual, lo que de ser sincero y operativo requiere el uso del método adecuado.

Esto es una opción, pero no puede ignorarse que también existe la opción opuesta, la deliberada intención de mantener "ad libitum" la confrontación, postura respetable y sincera para quienes entiendan irreconciliables las posturas, y menos plausible en quienes instrumentalizan el asunto, a lo que luego nos referiremos.

Como no se trata, a nuestro juicio, de buscar por medios reglamentistas la obstrucción práctica del derecho constitucional referido (27,3), entendemos que no ha de ser imposible consensuar su implementación legal.

En segundo lugar procedería una aclaración de fondo: el modelo de escuela propuesto en la Constitución no es un modelo de escuela laica, de exclusión de la religión confesional del ámbito escolar. Antes bien es la afirmación de su opuesto, de la presencia de la enseñanza religiosa confesional, eso sí, con absoluto y riguroso respeto a la voluntariedad de los maestros que la imparten y de los escolares que la reciben.

Lealtad al espíritu constitucional exige el reconocimiento de que en los centros públicos corresponde un espacio a la enseñanza confesional de la religión y, por tanto, a que esta enseñanza se lleve a cabo en condiciones académicas y de status docente que la hagan efectiva. Más aún, lo que habría que exigir es cierto rigor académico—exento de control ideológico— en una enseñanza para la que el país (creyentes y no creyentes) aporta considerables sumas en sueldos y espacios a los profesores.

Lealtad al espíritu constitucional exige que en todos los centros se respete efectivamente la libertad de conciencia, y las autoridades educativas tendrían que velar para que en los centros concertados sostenidos con fondos públicos no se impongan con subterfugios o coacciones la enseñanza religiosa confesional ni las prácticas de culto.

En unos y en otros centros entendemos que es de suyo muy educativo el conocimiento por la práctica diaria de la verdadera tolerancia y del reconocimiento respetuoso de la diversidad.

En tercer lugar, es preciso insistir aquí en la nítida línea que separa la enseñanza confesional de una religión y la enseñanza sobre el hecho religioso a la que nos hemos referido como conveniente en puntos anteriores. Buena prueba de ello es el control ideológico que celosamente reclaman las Iglesias sobre el contenido y profesorado de la enseñanza religiosa confesional.

En sentido estricto pudiera establecerse un sistema incluso amplio de enseñanzas sobre el hecho religioso, distribuido a lo largo del currículo, suprimiendo toda enseñanza religiosa confesional. Pero entendemos que esto no daría cumplimiento al derecho constitucional (27,3).

Si traemos a colación la glosa del derecho constitucional a recibir formación religiosa es por su concomitancia o proximidad temática al objeto de nuestra conferencia, y porque obviamente se trata de cuestiones que habrían de coordinarse en el proceso formativo del alumnado.

La lealtad al espíritu constitucional exige que en todos los centros se respete eficazmente la libertad de conciencia

Si se reconociera la conveniencia que hemos postulado con carácter general, para todos, de un suficiente conocimiento del hecho religioso, no sería demasiado difícil hallar la fórmula según la cual para algunos alumnos (aquellos que expresamente lo demanden), una parte de esas enseñanzas, les sean impartidas bajo el régimen convencional al uso de enseñanza confesional de la religión. Lo cual permitiría establecer para todo este bloque de conocimientos en su conjunto los mismos requisitos de rigor y de exigencia académica que garantiza la eficiencia escolar de las demás enseñanzas. El concepto de "currículo flexible" y de "optatividad", tan característicos del sistema LOGSE, abren múltiples posibilidades al efecto.

* * *

2ª PARTE: DIFICULTADES DEL MOMENTO PRESENTE

1. *Enquistamiento posicional de la jerarquía católica*

No quisiera concluir sin referirme algo, al menos muy rápidamente ya, a algunas de las dificultades que entre nosotros existen actualmente y que dificultan el hallazgo de una solución práctica satisfactoria.

En el clero, en el alto clero católico, se observa un cierto enquistamiento de posiciones. Su fórmula válida parece ser la en su día acordada con el ministro ucedista Sr. Otero Novas. La fórmula Religión/Ética como disyuntiva obligatoria.

Lo peor de aquella fórmula fue el trágala con que se pretendió imponer a la oposición parlamentaria y al público de izquierdas en general. Recuérdese el sonado debate parlamentario sobre las sendas Ordenes Ministeriales que instauraban la alternativa obligatoria a la clase de religión. Algunos de los argumentos utilizados en aquel debate (véase *Diario de Sesiones*) figuran hoy como considerandos en sentencias del Tribunal Supremo que rechazan las reclamaciones planteadas frente a la legislación vigente por un grupo de obispos.

Las citadas Ordenes (B.O.E. 19-VII-1980) y el malhadado "Estatuto de Centros Escolares", marcan el inicio del desencuentro. La Jerarquía dialogó con el Gobierno de UCD (ignoro hasta qué punto pactó) aquellas disposiciones, pero no dialogó ni intentó procurar un consenso social en torno a tan relevantes temas. La LODE y la LOGSE buscaron un considerable consenso parlamentario, siendo aprobadas con amplias mayorías, aunque frente al Partido Popular. Pero tampoco se procuró entonces el consenso sobre la cuestión de la religión, aconteciendo lo mismo en las disposiciones de menor rango que regulan la materia.

En la actual legislatura ha sido patente el estancamiento del tema. Han pasado años esperando unos y otros a ver qué sentencia la magistratura.

Pero los magistrados no pueden legislar. Sólo pueden decir, en su caso, que una norma es nula porque contraviene el ordenamiento jurídico superior. Es decir, sólo pueden reponer el asunto, si acaso, allá donde estaba antes de promulgarse la norma recurrida.

Mucho menos pueden los magistrados promover el entendimiento o acuerdo entre las partes.

Durante las Cortes Constituyentes la actitud eclesiástica fue muy otra. Portavoces autorizados gestionaron paciente y discretamente un entendimiento con el Gobierno y con la oposición. Simultáneamente fijaban ante la opinión pública criterios amplios, y se pronunciaron cautelosamente ante los sucesivos borradores “filtrados” a los medios de comunicación.

Aquella jerarquía no sólo facilitó y favoreció el advenimiento del nuevo régimen político, sino que se procuró mediante el diálogo un alojamiento legal digno en las nuevas circunstancias, sin necesidad de entregarse o comprometerse unilateralmente con ningún partido.

No sería justo dejar de recordar la homilía de monseñor Tarancón en la iglesia de San Jerónimo. Es todo un documento clave de la época.

Con el mismo espíritu de renovación se revisaron y renegociaron los Acuerdos con el Estado.

El estatuto de la enseñanza de religión es un fleco irresuelto de la Carta Magna que debiera resolverse con voluntad de alcanzar un acuerdo transaccional

Ciertamente ya no estamos –por fortuna– en un trance constituyente. Pero debiera reconocerse por todas las partes que la polémica sobre el estatuto de la enseñanza de la religión es un fleco irresuelto de la Carta Magna, y que debiera solventarse dentro de aquel espíritu, esto es, con firme voluntad de alcanzar un razonable acuerdo transaccional.

La experiencia de los últimos años demuestra que enrocarse en la estrategia de los contenciosos legales es estéril.

No hay otro camino fecundo que el retorno al diálogo abierto con todas las partes interesadas, sin limitarse al diálogo institucional. La sociedad civil, la opinión ilustrada, tienen algo que decir y concordar también en esta importante materia.

Antes de discutir sobre textos legales sería preciso entenderse sobre los objetivos de la norma. Si se llegara a compartir una filosofía, quedaría expedito el camino al derecho.

2. El neoanticlericalismo

Por parte del lado secolar dificulta la solución práctica del tema el neoanticlericalismo.

Entiendo por anticlericalismo una actitud de desdén o menosprecio hacia lo religioso y de aversión u hostilidad explícita o solapada hacia lo eclesial.

Puede darse lo segundo sin lo primero; es más frecuente la conjunción de ambos componentes.

Cual puede apreciarse, es algo bien distinto al indiferentismo con respecto a la religión. Muy al contrario, es una explícita –y a veces virulenta– aversión (alergia), a la religión. El verdadero indiferente no reacciona ante lo que es indiferente, “le da lo mismo”. El anticlerical reacciona, aunque en la confusión característica del discurso incoherente, unas veces se manifiesta como indiferente y, otras, muestra su agresividad frente a las creencias y/o lo eclesial.

El anticlericalismo es una explícita y, a veces, virulenta aversión a la religión, manifestada con un discurso incoherente que muestra indiferencia o, en ocasiones, agresividad

Aquí y ahora confluyen varias clases (y causas) de anticlericales: existe en primer lugar un anticlericalismo que llamaría histórico, encarnado generalmente en personas de mayor edad, supervivientes de una época

pasada muy comprometida ideológicamente, y a los que no les faltan también experiencias muy negativas del nacional-catolicismo que bastarían por sí solas para justificar su lógica animadversión. Éste es el género de anticlericales que me merecen el mayor respeto. Van desapareciendo silenciosamente con la edad, y me admira con frecuencia observar que tras una vida de virtuoso sacrificio y sobriedad, afrontan la vejez con sereno estoicismo.

Pero hay otro anticlericalismo que se alimenta primordialmente del oportunismo, esto es, de la “rentabilidad” social que ocasionalmente produce la actitud anticlerical.

En tercer lugar situaría la forma más superficial, pero acaso más extensa, de actitud antirreligiosa, derivada de la moda “postmoderna”, y que rehuye no sólo toda metafísica, sino también cualquier forma de apelación al objetivismo moral.

Dejando aparte el primer bloque, que por su caracterización vemos como continuador o reminiscencia del anticlericalismo tradicional, ligado a los ateísmos o a los “librepensadores”, podemos referirnos a los otros dos bloques para caracterizar el “neoanticlericalismo”.

Justifica lo de “neo” las claras diferencias con el anticlericalismo tradicional: el neoanticlericalismo no es filosófico. Rehuye la polémica metafísica. No se compromete demasiado en afirmaciones sobre cuestiones sustanciales de la religión, pues todo ello implicaría un compromiso ideológico con sistemas de pensamiento declarados obsoletos.

¿Cómo decir ahora que la religión es una superestructura ideológica, y que la Iglesia es un corifeo de la clase dominante, si se ha prescindido del materialismo histórico y de la teoría de la lucha de clases?

A retaguardia del laicismo burgués decimonónico o de la antirreligiosidad del movimiento obrero, estaban como soporte sendos sistemas de pensamiento ateo. De ahí que fuese no sólo un combate contra el clero, sino que era un combate contra el clero porque había que erradicar la religión.

El neoanticlericalismo en cambio llega incluso a hacer cierto coqueteo o connivencia social con la religión, sin perjuicio de mantener en lo conveniente la actitud anticlerical.

En segundo lugar, el neoanticlericalismo se ha quedado sin objetivos institucionales. Establecida la aconfesionalidad del Estado, la libertad de cultos, la libertad de cátedra, etc, todo lo más importante de las justas reivindicaciones basadas en la separación de la Iglesia y el Estado se han consumado.

En tercer lugar, la histórica confrontación entre el ideario social de la izquierda obrera y la llamada "doctrina social de la Iglesia", se ha diluido. La progresiva desideologización de la socialdemocracia, y su aceptación de la economía de mercado (en el mejor de los casos "economía social de mercado") ha desdibujado completamente las fronteras de la polémica. Según en que materias podemos aducir textos más críticos a la realidad social de una u otra parte. Tampoco, pues, se centra en esto hoy día la dialéctica anticlerical. Quedan muy lejos el *Syllabus* y los sindicatos amarillos.

Por su parte, los ideólogos de la derecha liberal hacen como que no oyen las críticas y descalificaciones que proviene de las Iglesias a los excesos del capitalismo. Proclamada la fragmentación de la razón, es decir del pensamiento racional humano, compartimentado en parcelas que siguen la lógica cerrada de una racionalidad autónoma (?), los mensajes que provienen de otras esferas del pensamiento ni siquiera inciden en el discurso economicista. No tienen porqué ser replicados. Las hipótesis de cada saber autónomo se erigen en fines por sí mismos.

Ahora bien, el repaso a las diferencias entre antiguo y nuevo anticlericalismo nos han hecho ver de paso cómo se han ido diluyendo las causas que generaron históricamente las actitudes de hostilidad al clero y, sin embargo, esta actitud subsiste, luego han de buscarse algunas otras claves en razones de oportunidad.

Al examinar las razones de oportunidad procede hacer una sub-distinción entre neoanticlericalismo de izquierdas y neoanticlericalismo de derechas.

La izquierda europea ha perdido en la segunda mitad del siglo xx, especialmente en el último cuarto de siglo muchas de las que fueron sus más significativas señas de identidad. El caso de la socialdemocracia en España ha sido más espectacular por cuanto se incorporó a ese giro posteriormente. Al salir de la clandestinidad mantenía prácticamente en su integridad el ideario de la preguerra, así como toda la simbología y lenguaje inherentes al mismo. Los dirigentes del exilio, precisamente por llevar muchos años en el exilio, conocían perfectamente la evolución de los partidos socialdemócratas centroeuropeos, pero respetuosamente no quisieron alterar en nada substancial la línea de la organización hasta que se restableciera la vida orgánica normalizada en "el interior", en España. Por otra parte la militancia clandestina, exasperada por su condición de perseguidos, reputaba como vergonzantes algunas posturas de la socialdemocracia centroeuropea, como su atlantismo o sus actitudes ante el entonces vivo problema de la descolonización.

Tras la restauración del orden constitucional se aceleró un proceso de cambio posicional, del que fue sonado episodio el debate sobre el marxismo como sistema teórico de referencia, verdadero punto de inflexión que marca desde entonces una dirección "renovadora".

No se trata simplemente de la problemática interna de un partido, sino de la orientación que sigue toda una constelación de intelectuales, comentaristas y opinión informada que sigue a esos líderes de opinión.

Mas la dialéctica de un régimen parlamentario al uso exige que las distintas alternativas ofrezcan perfiles suficientemente diferenciados –además de los rostros-cartel– para que sea posible alguna elección.

Abandonadas muchas de las marcas diferenciales que jalonaron en otro tiempo la frontera o deslinde entre la izquierda y la derecha, adquieren mayor valor simbólico o referencial las subsistentes.

Independientemente de las razones de fondo, el anticlericalismo ha sido una actitud de izquierdas. Fue iniciado por el radicalismo burgués, pero el movimiento obrero lo asimiló y adujo nuevos argumentos en el XIX, sus propias razones para ser anticlerical.

La Iglesia española hizo en otro tiempo sobrados méritos para ser considerada como un elemento social "de derechas".

La crítica al clero que en otro tiempo fue tan popular entre las clases laboriosas, formaba parte de la crítica a la minoría bienestante y "privilegiada", enlazando con el natural resentimiento de los oprimidos. El status social del clero se incardinaba más en los mores de la burguesía que en los del proletariado.

Todo lo cual deja un poso o adherencia histórica que tuvo sus raíces nutricias arraigadas en una realidad ya lejana. Esa realidad se ha transmutado, pero las imágenes subsisten.

Para el anticlerical, el clero sigue siendo un adversario y, por tanto, los intereses y mensajes del clero algo a combatir.

Si es inevitable, se hacen algunas excepciones, al modo como aquellos patronos que decían, hay obreros buenos y malos, pero los sindicatos son nefastos.

Retener la actitud anticlerical además no colisiona con las grandes exigencias imperativas que conciernen a los posicionamientos sobre el orden internacional, la macroeconomía, los sistemas de protección social o la estabilidad de las instituciones.

Quedan, por otra parte, una serie de contenciosos que enfrentan a la izquierda laica con las actitudes del clero: el aborto, la eutanasia, la anticoncepción, las parejas de hecho y la enseñanza. Como se ve por la enumeración, son cuestiones que atañen al orden moral y educativo. Nótese la ausencia en el repertorio de temas económico-sociales o de asuntos institucionales. No obstante, esos temas bastan para alimentar, amén de los recuerdos históricos, el enfrentamiento.

Si se desea alimentar la diferencia se hará hincapié en lo que separa, y se silenciará en lo que se coincide. Lo mismo hacen en sentido inverso quienes de forma más tácita que explícita consideran obtener beneficio de su alineamiento junto al clero: callan ante las rotundas descalificaciones de los excesos del liberalismo económico, como si no fuera nada con ellos, y aplauden los mensajes moralizantes de signo conservador.

El colectivo clerical está condenado a una doble instrumentalización de sus posturas. Entre la derecha y la izquierda, su mensaje actual sobre los problemas terrenos lo hace inevitable; coincide en lo económico más con la izquierda y en lo moral con el bando conservador. La izquierda les quiere muy poco y la derecha les mima pero no les hace caso.

La Iglesia española ha hecho méritos en otro tiempo para ser considerada como un elemento social "de derechas"

No obstante siguen ahí, siendo un referente tan importante como para que la actitud respecto de ellos siga siendo un signo de identidad en los colectivos sociales.

Todavía, en la primera edición de un gran rotativo que sale a la calle, al declarar su posición, no olvida el punto que define su posición en materia religiosa y con respecto a la Iglesia.

Tornar posición respecto al clero, con mayor o menor seriedad según la capacidad intelectual de cada uno, sigue operando como signo de identidad individual, social y política.

El neoanticlericalismo de derechas merece un punto y aparte. Tampoco sería comprensible al margen de nuestra tradición cultural y de los intereses del momento.

Sabido es que en el esquema simplificado de las dos Españas corresponde a la derecha la posición confesional, y que el conservadurismo se negó durante todo el siglo XIX a aceptar la definición constitucional del Estado laico, no pasando de aceptar en sus mejores momentos sino la libertad de cultos.

El profundo giro postconciliar, con su claro distanciamiento del Régimen autoritario, produjo incomprensión y desconcierto en las clases conservadoras

La facción más ultramontana de la derecha –de la que formó parte militante un sector del clero–, se sitúa en el tradicionalismo primero. Luego, los "neocatólicos". Todos ellos rechazaban de plano el Estado liberal y no conciben sino una España confesional católica.

Entrado el siglo XX, cuando arrecia la confrontación frente a una nueva izquierda, el movimiento obrero revolucionario, a éste se opone la España católica.

Un punto gravísimo de fractura entre las dos Españas fue, en 1931, el carácter de laicismo puro y duro de la Constitución de la República, con visos anticlericales por cuanto imponía severas restricciones al ejercicio de determinados derechos a las ordenes religiosas. Comparado con esto quedaba como una anécdota la quema de unas cuantas iglesias en Madrid durante el mes de abril.

Está en la mente de todos la posición que adopta la mayor parte del episcopado en 1936, y durante toda la contienda subsiguiente. El régimen surgido en 1939 es netamente confesional. Es la época del nacional-catolicismo.

El profundo giro conciliar y postconciliar lleva consigo un distanciamiento del Régimen autoritario que produjo malestar, incomprensión y desconcierto, no sólo en las esferas políticas, sino en

aquellas bases conservadoras que sentían pavor ante la incertidumbre de “volver a las andadas”. Esa derecha llamó “desagradecidos” a los obispos y curas que postulaban el cambio y daban cobijo a los sindicalistas clandestinos. Ya pudimos entonces percibir un primer rebrote de cierto anticlericalismo de derechas. Religión sí, pero ojo con los curas!, los hay buenos y malos. Incluso el Papa... no siempre acierta.

Pero el anticlericalismo de la derecha actual es de otro signo. Sería injusto ni aún siquiera sugerir que es un fleco del que se acaba de mencionar. Antes bien, pretende enlazar con una mucho más noble tradición, la del radicalismo burgués del XIX, y la derecha ilustrada del primer tercio del XX, es decir, la derecha progresista que también quedó silenciada (incluso en algún ilustre caso exiliada) durante el régimen anterior.

He trazado esas cuatro pinceladas históricas para que no suene a tópico repetir lo obvio, que la gran derecha española en términos sociológicos, la clase propietaria y empresarial, fue católica y proeclesiástica en su más abrumadora mayoría, y que su élite política fue el valedor de los intereses eclesiásticos en la esfera del Estado. La burguesía mantuvo al clero con sus donaciones o con los dineros del Estado.

Hacia mediados de siglo no estaba todavía de moda eso de decir que se es agnóstico, ni que uno “pasa mucho” de cuestiones religiosas. La “gente bien” contaba algún chiste o chisme contra el clero, pero al salir de la misa dominical.

Mas el cambio ideológico y la transmutación política también ha afectado a la derecha española. Probablemente menos, pues su doctrina económica subsiste básicamente; ha evolucionado sólo del intervencionismo hacia la liberalización, incluyendo la minimización del sector público mediante la privatización.

Su mayor cambio concierne a la ideología política, y es ahí, en ese cambio, donde vamos a encontrar las razones del neoanticlericalismo de derechas.

En el momento crucial de la restauración de las libertades en nuestro país, la mayor parte de la derecha pese a ofrecérsela otra fórmula más íntegramente conservadora (AP), optó por aquella que se intitulaba “centrista” (UCD). Más aún, se estableció un sistema electoral que favorecía las opciones capaces de captar el centro sociológico del electorado, sin cuya captación no sería posible configurar mayorías parlamentarias.

Ese centro o gozne sociológico (menos definido ideológicamente, en el que impera el indiferentismo y la tibieza sobre múltiples cuestiones, estéticamente "progre" y muy poco dado a poner en riesgo status de bienestar laboriosamente conseguidos), había de imponer su mentalidad a las todavía gruesas alas herederas de las dos Españas tradicionales, cuyo nuevo enfrentamiento se trataba de evitar primordialmente, marginando prácticamente de paso a las posiciones extremas de la opinión.

Si las formaciones mayoritarias respectivamente en la derecha e izquierda convergían hacia el centro, forzosamente quedarían aisladas de toda alianza las posiciones extremas del espectro. Tanto más marginadas de la dinámica establecida cuanto más extremas.

Con ello quedaba predeterminada la progresiva desideologización de las opciones con vocación mayoritaria, como en efecto ha ocurrido.

Con ello también se habría de perfilar fuera de la política institucional, en el puro ámbito de la sociedad civil, otros modelos de pensamiento y de conducta propios de la nueva situación, que se autoconfirman y autolegitiman declarando "ipso facto" como obsoletos y caducos los modelos precedentes caracterizados por perfiles más nítidos y colores más intensos.

El lenguaje utilizado para hablar de lo público se hizo más homogéneo, prescindiendo de las terminologías más significativas de los sistemas ideológicos que entraban en fase de olvido, y un lenguaje más aséptico tomado preferentemente de vocabulario técnico o mercantil serviría como plataforma compartida de una comunicación centrada casi exclusivamente en el acontecer empírico inmediato.

A toda esta transmutación se le llamó *modernización*.

La modernización de la derecha española requería deshacerse lo antes posible de las señas de identidad más tradicionales, y muy especialmente de aquéllas que más se hubiesen exhibido durante el régimen anterior, como la defensa de la confesionalidad del Estado, de los privilegios eclesiásticos, la imposición legal de determinados criterios de moralidad, etc.

Muchos de esos cambios se llevaron a cabo sin dificultad ni coste alguno porque la Iglesia postconciliar, partiendo de una notable autocrítica, también los deseaba.

Mas ese tipo de cambios supone sólo la fase de desconfesionalización; fase en la que se eliminan los residuos del clericalismo y que

no implica "per se" anticlericalismo. En esta fase intervinieron incluso como protagonistas prohombres relevantes, sobre todo juristas, inspirados en el humanismo cristiano y vinculados a organizaciones católicas.

Otra fase, incluso generacional, sin perjuicio de adherencias de otros que quieren rejuvenecerse, es la de quienes proceden ya de una formación científico-técnica, de escaso o nulo calado en otras convicciones, y que abrazan como nuevo ideario salvífico la doctrina liberal.

Éstos saben que en el pasado hay otros referentes en la burguesía distintos de Cánovas. Que hubo un radicalismo burgués contrario a la confesionalidad, al presupuesto del clero, adversario de las ordenes religiosas, amigo de los escritores que ponían en solfa la tradición, lectores al menos de la filosofía escéptica y aún atea; burgueses incluso inventores de la escuela laica, así como fundadores y clientes de la prensa más ilustrada y progresista.

El neoanticlericalismo de derechas en su pugilato por la franja del centro político, adopta un pragmatismo que elude compromisos

Ahí quieren ver su antecedente. De ellos, que no formaron parte de la España reaccionaria, ni se "contaminaron" con la revolucionaria, reivindican la herencia. El desdén hacia lo religioso como algo arcaizante, y al clero como representación orgánica opuesta al librepensamiento y a la permisividad de las costumbres, forman parte de esa herencia.

Desdeñar las religiones y distanciarse de los mensajes y organizaciones de la Iglesia, son los rasgos comunes con el viejo anticlericalismo. Las formas y el modo de actuar también se han modernizado.

Como quiera que el neoanticlericalismo de derechas dejarla de ser moderno si no fuera pragmático, se separa del antiguo anticlericalismo burgués en transigir con el presupuesto del clero y, en general, con todos los compromisos derivados de unos Acuerdos que los viejos anticlericales burgueses jamás hubieran suscrito, p.e., en materia de educación. Transigencia pasiva de la que no cabe suponer especial celo para llevarlos a cabo.

En el desconsiderado pugilato por la franja del centro político o por decir y parecer que se pertenece a esa franja del centro sociológico, la postura de este anticlericalismo inconfeso es muy oportuna y rentable, pues elude compromisos y defini-

ciones que la izquierda convencional, más abiertamente anticlerical, se apresurara a denunciar como reaccionarios con el fin de espar-tar a la opinión modernizante.

Volviendo a la perspectiva general del neoanticlericalismo, y para concluir este punto, agregaré que por el "modus operandi" también se justifica que antepongamos el "neo". El viejo anticleri-calismo, además de ser doctrinal y crítico filosóficamente de la reli-gión, conforme se dijo, tuvo sus peculiares "frentes" y foros. Las batallas, amén de doctrinales, libradas en las cátedras, libros, ate-neos, prensa, etc, se centraron durante más de un siglo en la polé-

mica constitucional o constitucionali-zación del laicismo. Se enfrentó tenazmente a que ni una peseta del erario público fuese al clero o a las obras del clero. Se opuso a cualquier tipo de concordatos y, por supuesto, reivindicó la escuela estatal laica sin

La voluntad de silenciar en lo posible lo referente a la religión obstaculiza su conocimiento crítico. La desinformación no sólo es incultura, sino semillero de prejuicios

concesiones. El ámbito de estas luchas fue el mitin, las manifesta-ciones populares y, sobre todo, el Parlamento.

Una forma más agresiva y de triste recuerdo fueron a veces los incendios, las vejaciones y los asesinatos, penosa réplica que guar-da simetría con la persecución, la intolerancia, las prisiones, exilios, y ejecuciones llevadas a cabo por elementos de la reacción, cuyo símbolo inolvidable será siempre el fusilamiento de Francisco Ferrer Guardia.

El neoanticlericalismo opera de modo totalmente distinto. En pri-mer lugar no puede plantear batallas de índole constitucional o ins-titucional sobre objetivos otrora polémicos y ya conseguidos o con-sensuados.

De tarde en tarde el Parlamento es escenario de algún debate en torno a una cuestión educativa o concerniente a la moral en cuyo debate aparecen algunos destellos propios de las polémicas anticle-ricales.

El Parlamento ha dejado de ser escenario de este tipo de debates. El debate, en la medida en que existe, más que como debate pro-piamente dicho, como crítica zahiriente, se desplaza hacia los medios de comunicación social, y a la comunicación interpersonal. Comunicación interpersonal que adquiere transcendencia social-mente operativa cuando se produce en el ámbito de los líderes de opinión, o de los responsables de colectividades sociales, predispo-

niéndoles a actuar por iniciativa o por omisión en un determinado sentido.

Sin embargo, la forma más operativa y eficiente de proceder en la actualidad contra el clero y contra la religión es la que se produce al regular la intensidad y la cualidad de los mensajes que se seleccionan y transmiten al gran público de la sociedad de masas.

Al sustituir el concepto por la imagen, no es preciso negar algo, sino evitar su presencia. Y si es preciso hacerlo presente basta con seleccionar uno de sus perfiles, y hacerlo con la debida insistencia.

En el discurrir conceptual importa mucho la argumentación. En el discurso de las imágenes importa más el perfil y la frecuencia. Lo religioso puede quedar reducido a la marginalidad, y en ocasiones a lo esperpéntico. La pluralísima y compleja realidad del hecho religioso suministra material para cualquier tipo de imagen, desde la sabia y prudente santidad, hasta la tozudez y vesania más retrógrada. Fácilmente se puede imaginar, pongamos por caso, qué idea tienen nuestros escolares del Islam.

Pues bien, esa voluntad de silenciar y marginar en lo posible todo lo concerniente a la religión, me temo que está siendo un serio obstáculo al conocimiento crítico del hecho religioso que nosotros postulamos.

Hasta el presente estábamos acostumbrados a pensar los españoles el problema religioso con el principal referente de la increencia y la creencia católica. Pero desde ahora tenemos que habituarnos a redimensionar la cuestión. Según datos que pude obtener recientemente, sólo en la Comunidad Autónoma de Madrid hay ya 80.000 fieles musulmanes, dos grandes mezquitas y otros dieciséis oratorios dispersos en la provincia. Todos sabemos que se trata de una comunidad en expansión por la inmigración y por su alto índice de natalidad. Pues bien, la desinformación no sólo es incultura, sino semillero de prejuicios, y de prejuicios y ciegas pasiones en torno a esta materia ya hemos padecido bastante.

* * *

COMPLEMENTO: HACIA UNA RENOVACIÓN DEL LAICISMO

Y para terminar, dos palabras sobre el laicismo, sobre su valor actual y sobre su conveniente renovación.

Entiendo que el laicismo fue un movimiento muy valioso surgido de la Ilustración. Ha dado frutos extraordinariamente positivos en la cultura occidental; es innegable su contribución al desenvolvimiento de las libertades y a su consolidación. Sigue siendo substancialmente válido.

Pero el laicismo no debe ser perezoso mentalmente –*sapere aude!*–, no debe dejarse caer en la rutina o, por así decirlo, en un cierto escolasticismo; en la repetición mimética de fórmulas de acción que quizá han perdido vigencia o quedado desfasadas.

La revisión que sugiero puede tener esta metodología: 1º) Reconsiderar los objetivos básicos iniciales del laicismo: qué valores éticos se propuso defender y difundir. Ése fue y sigue siendo su tesoro. Reverdecer la fundamentación de esos valores implica retornar a las fuentes y aducir los nuevos argumentos que suministra tanto la reciente historia del pensamiento como la experiencia práctica de la humanidad durante los últimos doscientos años. 2º) Analizar los objetivos operacionales que tuvo el laicismo en función de los obstáculos que se oponían a la realización de esos valores. Examinar después cuáles son en la actualidad realmente los obstáculos y proceder en consecuencia.

Como apunte de inicial propuesta formulo las siguientes reflexiones:

Considero que el objetivo nuclear y más valioso del laicismo fue liberar la conciencia humana; hacer posible y real una moral autónoma. La autonomía moral es el valor central postulado por el laicismo, y todo lo demás son condiciones, o predicados, o consecuencias de la autonomía moral.

Su lucha por la libertad de conciencia, de pensamiento, de expresión, etc, son las condiciones precisas para fomentar la autonomía moral.

La educación, niña mimada del laicismo, es la base o precondition de la conciencia libre.

La reforma social que libera al hombre del hambre, del embrutecimiento, de la enfermedad, de la miseria... son el soporte material para que se asienten aquellos otros bienes inmateriales.

La defensa exigente de un orden político representativo basado en el autogobierno del pueblo es el corolario de la idea del hombre individual autolegisador llamado a gobernarse a sí mismo. Una sociedad de hombres libres ha de ser una sociedad libre, esto es, autónoma, en la que por lo tanto corresponde la soberanía al pueblo y la supremacía al poder civil. Tales son las afirmaciones esenciales del laicismo.

Pero creo que existen además dos rasgos, que se consideraron inherentes al laicismo: escuela laica y moral laica.

La escuela laica, basada en la educación científica y en la formación cívica, entendida como un servicio público y gratuito de carácter universal, salía al paso de dos cosas: el analfabetismo de las masas y la educación obscurantista y reaccionaria impartida a la sazón por los elementos retrógrados de la sociedad, incluyendo aquí la educación familiar predeterminada por lo que había sido la educación tradicional. La escuela laica, teóricamente neutra en materia religiosa excluye tajantemente de sus aulas todo símbolo y toda enseñanza confesional de la religión.

El objetivo nuclear y más valioso del laicismo fue liberar la conciencia humana; hacer posible y real una moral autónoma

No menos característico del laicismo fue su impronta moralizadora. Recordemos de nuevo con Avellán que a los hombres de la ILE se les llamó los “textos vivientes” por su extremado rigor ético, y dicho sea de paso ése fue —no por casualidad, sino por coetaneidad— uno de los rasgos más característicos del pablismo, una de cuyas figuras más señeras y significativas (vinculada a la Institución) fue don Julián Besteiro.

Pues bien, la “moral laica”, cuyo repertorio de virtudes estuvo ciertamente muy ligado a los valores de la industrialización y del civismo democrático, intenta articular rigurosamente la vida partiendo de normas o principios éticos de fundamentación estrictamente racional, demostrando que una vida individualmente digna, a la vez que corresponsable con el destino colectivo, no necesita de apoyatura religiosa, ni de una esperanza ultraterrena, para ser valiosa y aún para superar las exigencias de la moral religiosa.

La moral laica del XIX, y aún del primer tercio de nuestro siglo, no fue permisiva. El laicismo, refinado fruto de la tradición racionalista, no es un paganismo. Era tolerante, pero muy exigente, sobre todo autoexigente. Esa idea de moralidad es la que subyace en las palabras de Manuel Azaña cuando invoca en sentido amplio la expresión “legalidad republicana”.

Todo esto se patentiza en las frecuentes invectivas que los apóstoles del laicismo lanzan contra la doble moral de la burguesía católica, contra la hipocresía del clero que “tranquiliza” o “narcotiza” la conciencia ambigua de la doble moral mediante las prácticas de la religiosidad formal y el perdón “in extremis” de los moribundos, siempre que acaten y se sometan al supremo poder divino, representado acá por los ministros del culto.

Tampoco cabe ignorar que una poderosa corriente del laicismo fue la derivada de las filosofías ateas del siglo XIX, especialmente tras el

Los valores de la laicidad no son incompatibles con toda religiosidad sino con aquellas formas religiosas que impliquen su negación

ingreso en la masonería de notables personajes y de grupos convencidos de ese pensamiento. Pero no puede identificarse laicismo y ateísmo, pues con ello quedarían excluidos del campo laico la anchurosa nómina de los sufridos heterodoxos

españoles, muchos de los cuáles tanto batallaron por los ideales del laicismo, y cuya memoria evoca dramáticamente D. Fernando de los Ríos en el debate constituyente de la II República. Nótese: con ocasión de ser interrogado D. Fernando en un formulario sobre sus convicciones religiosas, dio a mi juicio una respuesta lacónica y admirable: Erasmista.

Los valores de la laicidad, autonomía de la conciencia individual, libertades, soberanía del poder civil, escuela laica, lucha por la emancipación del hombre que haga accesibles esos valores a todos los hombres, no son incompatibles con toda creencia, ni con toda religiosidad, sino con aquellas creencias y con aquellas formas de religiosidad que impliquen su negación.

No es preciso sino mirar a nuestro alrededor, y ver sin prejuicios quiénes están del lado de esos valores, e incluso quiénes están con mayor dedicación y entrega, y al punto observaréis que no siempre pasa el deslinde por el trazo creencia-increencia, sino más bien por la actitud y el grado de compromiso que cada uno tiene con la justicia.

Históricamente el laicismo tuvo que ser anticlerical porque el clero en su momento hizo cuanto pudo por oponerse a las reformas que el laicismo propugnaba.

El mismo núcleo filosófico del laicismo, la autonomía moral o conciencia autolegisladora fue vista por aquellos teólogos y pensadores doctrinarios como irreverencia, como insumisión de la criatura y como un principio de disolución social.

Los adversarios históricos, circunstanciales, del laicismo fueron el absolutismo, las fuerzas conservadoras que iban cediendo palmo a palmo frente a la idea de soberanía popular y de separación Iglesia-Estado. Es en aquel contexto en el que surge el anticlericalismo que tiñe la corriente del laicismo histórico.

Ahora bien, en este fin de siglo, momento de tantos balances, parece necesario examinar dónde está cada cual, siquiera sea para no errar en los objetivos. En tal sentido el laicismo tiene que examinar quiénes son hoy los adversarios y los obstáculos que se oponen a aquellos ideales provenientes de la Ilustración y que siguen siendo plenamente válidos.

Pensar cuáles son los factores que imponen en la actualidad de hecho una bárbara heteronomía moral, sea mediante la imposición violenta, sea mediante la manipulación del conocimiento y de la voluntad; qué factores banalizan la libertad degradándola al nivel de simple elección del consumidor, o qué factores determinan las condiciones de miseria e ignorancia de millones de seres humanos.

Explicitar esa indagación permitiría reactualizar con mayor acierto los objetivos del laicismo, con mejor aprovechamiento de su impulso y energías.

Concluiré con una explícita referencia al secular problema de la escuela.

¿Dónde pueden encontrarse pacíficamente hoy los partidarios de la escuela laica y los partidarios de la enseñanza escolar de la religión? En la Constitución de 1978 está la clave de la respuesta.

Por la libertad de enseñanza cabe promover escuelas confesionales o escuelas laicas, y ambas pueden recibir financiación estatal siempre que cumplan los requisitos de gestión que marca la ley.

Mas el verdadero nudo de la cuestión reside en reconocer de buena fe que la escuela del Estado, siendo conforme a la Constitución no puede ser confesional ni puede ser laica, sino aconfesional, con enseñanza religiosa sólo para quienes lo soliciten.

Ahora bien, en la medida en la que por puro rigor intelectual se reconozca la conveniencia para todos del conocimiento crítico del hecho religioso, en el contexto de otros problemas y valores éticos, no debiera existir dificultad insuperable para que en determinados cursos, determinados alumnos, recibieran esas enseñanzas conforme a la orientación confesional que les dicte su conciencia. Es un derecho que la Constitución les otorga, lo mismo que también protege la increencia.

Religión cristiana y virtudes públicas de la ciudadanía democrática

Xabier Etxeberria*

Voy a abordar el objetivo que se anuncia en el título de este trabajo –estudiar si el cristianismo configura un conjunto de virtudes que puedan tener alcance público y ayudar en la generación de la ciudadanía democrática– a través de un rodeo que considero necesario y que espero no sea excesivo.

1. La ética de la ciudadanía democrática

La ciudadanía democrática –tal como es concebida por el liberalismo, su principal inspirador– está marcada por diversas características, pero de cara a mis propósitos, voy a resaltar sólo dos de ellas: la afirmación de la individualidad y la distinción entre público y privado. La afirmación de la individualidad se concreta en la defensa de la independencia y separabilidad de los individuos, merecedores de respeto como sujetos de derechos inalienables; en calidad de tales, no pueden ser subsumidos en el todo social o comunitario. A partir de este supuesto, adquiere gran relevancia la autonomía personal, desde la que cada uno debe poder decidir y realizar con libertad los planes de vida o proyectos de felicidad que juzgue más convenientes. Lo cual, a su vez, supone la asunción del pluralismo social, consecuencia de las libertades y facilitador de las mismas. Evidentemente, en este contexto, la única cuestión moral pertinente de modo necesario para todos los ciudadanos, es la de la potenciación y regu-

* Profesor de Ética en la Universidad de Deusto. Bilbao.

lación de sus libertades, pues, llegado el caso, pueden entrar en conflicto.

A la hora de diseñar esta regulación, interviene decididamente la segunda característica que he avanzado, la distinción entre privado y público. Ésta es una característica más complicada de definir, pues la distinción puede formularse al menos de dos modos. En el primero de ellos no se separan ámbitos, sino objetivos y responsabilidades: lo público remite a la responsabilidad de todos en la promoción del bien común de la convivencia justa, marcada por la imparcialidad y la reciprocidad, mientras que lo privado remite a la búsqueda en libertad de los propios fines personales o grupales compartidos, que debe realizarse, con todo, en el respeto de los derechos de los demás. En teoría al menos, lo público y lo privado así distinguidos se armonizan en el sentido de que lo público –el campo de lo político– sirve para posibilitar y proteger la búsqueda de los intereses particulares. El segundo modo de distinguir lo público y lo privado remite a ámbitos diferentes: lo público es ahora la vida político-

En teoría, lo público y lo privado se armonizan, ya que lo público sirve para proteger la búsqueda de los intereses particulares

social, que debe guiarse por normas jurídicas que regulen equitativamente el ejercicio de las libertades que se entrecruzan, mientras que lo privado es la esfera de la intimidad (personal, familiar,

de amistad) en la que ni los poderes públicos ni otras personas o instituciones deben inmiscuirse –derecho a la intimidad– (con tal de que se respeten unos mínimos muy mínimos de no violentar clara y fuertemente a los componentes de mi círculo de intimidad). Como puede suponerse, la razón de la distinción privado/público es el fomento de la libertad personal, que por un lado busca la protección pública y por otro espacios propios acotados¹. Es decir, se puede concluir, las leyes morales –y sus concreciones jurídicas– reguladoras de las libertades, deberán ser aquéllas que permitan más posibilidades para las mismas.

¹ La realización práctica de esta distinción ha tenido notables taras. Más adelante se verá la relacionada con el tratamiento del hecho religioso. Aquí subrayo la relacionada con las mujeres. Al elaborar esta distinción, los liberales han pasado por alto (asumiéndola de hecho) la distinción preliberal que habían heredado entre lo doméstico (femenino) y lo político-social (masculino), con lo que las distinciones que han hecho han funcionado como distinciones dentro del mundo de los hombres, con la consiguiente relegación de las mujeres al mundo de “lo natural-biológico” inferior. Desde ahí debe entenderse la reivindicación feminista de que “lo privado es público”, de que no pueden alegarse espacios privados en los que al no encontrar su lugar la justicia y al concentrarlas en ellos, ellas se ven privadas de sus derechos. Una buena presentación sintética de esta temática puede encontrarse en el capítulo que W. Kymlicka dedica al feminismo en su *Filosofía política contemporánea*, Barcelona, Ariel, 1995.

Esto es lo que pretende lograrse formulando una orientación ética –ya sugerida– a través de una nueva distinción, esta vez entre ética civil y éticas de máximos². La ética civil es estrictamente la ética de la ciudadanía democrática, la ética compartida necesariamente por todos y acorde con nuestra condición de ciudadanos, mientras que las éticas de máximos son las expresiones plurales y opcionales que en nuestra condición de individuos autónomos elegimos con libertad. La ética civil guía la convivencia de las libertades, y como tal debe ser asumida y potenciada por las instituciones públicas; mientras que las éticas de máximos guían nuestros proyectos de autorrealización, por lo que deben ser respetadas, tanto por esas instituciones como por quienes no las comparten. Solapando esta distinción con la anterior, podría afirmarse que la ética civil es la ética pública, mientras que las éticas de máximos son las éticas privadas. Es lo que se defiende con frecuencia, para llegar a la conclusión de que las éticas de máximos –por ejemplo, las inspiradas en las religiones–, deben intervenir sólo en el ámbito de la privacidad, conclusión que voy a discutir más adelante.

Antes, con todo, es conveniente hacer alguna concreción complementaria sobre la ética civil. Dado que es la ética de los ciudadanos libres, debe ser una ética: 1) que se fundamente únicamente en el acuerdo racional y respetuoso logrado por esas libertades; 2) que potencie al máximo el ejercicio de las mismas. Hoy puede decirse que ambas exigencias se concretan en la asunción de la vertiente ética de los derechos humanos. Sólo que hay dos modos de entender estos derechos como potenciadores de la igual libertad, según se tengan o no en cuenta las circunstancias de las elecciones personales. Para el liberalismo conservador (“libertario”, en terminología norteamericana), la ética civil y las instituciones públicas en las que se encarna no deben buscar la igualación en las circunstancias de las elecciones de los ciudadanos, porque ello amenaza a las libertades (opción que trae como consecuencia la centralidad del derecho de propiedad y en su sentido menos restrictivo). Desde el liberalismo

2 Sobre el tema de ética civil y éticas de máximos hay ya una abundante bibliografía. En esta misma revista se ha abordado en varias ocasiones. Así, por citar una de ellas, próxima a la cuestión que aquí trabajo: A. Cortina, “Religión y ética civil” *Iglesia Viva* 187 (1997). Por mi parte, trato este tema en *Frontera* 8 (1998) –dedicada a la cuestión– con el artículo “Sociedad y ética civil” y con una amplia propuesta de sugerencias bibliográficas comentadas.

igualitario (Rawls, Dworkin y otros) y la ética discursiva (Apel, Habermas), en cambio, se reclama como exigencia de ética pública la igualdad de los ciudadanos en las circunstancias (a través de su igualdad básica en los bienes sociales primarios), como condición de posibilidad tanto de nuestra participación en el debate público como de elecciones de las que podamos responsabilizarnos. Para que la ética civil no funcione “ideológicamente”, como ocultamiento y mistificación que favorece la injusticia social, para que los derechos humanos sean asumidos en su declarada indivisibilidad, resulta evidente que hay que asumirla desde la segunda de las perspectivas.

La ética civil es una ética “de mínimos” de convivencia, pero no agota como tal nuestra referencia a la moralidad. Junto al polo de lo que debemos considerar obligatorio para todos como ciudadanos (respeto a las libertades y justicia social), está el polo de lo que consideramos apropiado para nuestra vida lograda como personas concretas que somos. Es aquí donde entran en juego las propuestas de éticas de máximos, ofrecidas en el marco de un mundo global de sentido (religioso o laico), que se nos muestran como propuestas para una vida plena y feliz. Es evidente que no pueden contradecir las exigencias de la justicia procedimental y social de la ética civil. ¿Pueden, con todo, entrar en una relación creativa con ella?; ¿pueden dinamizar de un cierto modo la vida pública?; ¿o deben mantenerse en la esfera privada?

2. *Virtud y virtud pública*

Abordaré la respuesta a esta pregunta de una manera que no es la más común, a través de la cuestión de las virtudes. Resulta claro que las éticas de máximos, al menos las inspiradas en las religiones, incluyen las virtudes de modo relevante. En cambio, si nos fijamos en las propuestas actuales de las éticas liberales y discursivas –las que inspiran de modo más directo la ética civil– tenemos que buscar con lupa las referencias a la virtud: ésta parece haber caído bajo sospecha y se prefiere hablar de principios de justicia y de reglas para la libertad. Para detectar el porqué de esa resistencia o al menos ignorancia, conviene comenzar por aclarar la concepción de la virtud y las implicaciones de la misma.

El modo como entendemos la virtud sigue siendo fuertemente deudor de la propuesta aristotélica formulada especialmente en *Ética a Nicómaco*. Siguiendo la etimología griega (*areté*, excelencia) y

su versión latina (*virtus*, potencia o fuerza), podemos definir la virtud como aquella fuerza para actuar que realiza la excelencia del que actúa, que le hace ser de hecho lo que es potencialmente, llevándolo a la plenitud. Es decir, la virtud es lo que nos hace humanos y, por extensión, lo que hace humanas a las sociedades. Desde la propuesta aristotélica, esta primera aproximación se matiza de diversas formas: 1) La virtud es un *hábito* o disposición a hacer el bien, que se adquiere con la práctica, esto es, nos hacemos viciosos o virtuosos según la conducta habitual que tengamos, conducta que depende de una interrelación de factores: nuestro carácter, las condiciones objetivas de la vida social y la educación. La virtud es así aquello que podemos y sabemos hacer y que hacemos con una razonable facilidad. 2) La virtud es además un hábito que *se elige*, a través del "deseo deliberado", es decir, con la razón coordinando al deseo, con lo que éste se integra en las virtudes (la educación deberá ser en medida decisiva educación en los sentimientos), de modo tal que éstas se realizan no sólo con facilidad sino con gusto. Evidentemente, ello se debe a que entendemos desde nuestra personalidad unificada que realizan nuestro bien. 3) La elección es concretamente elección del *término medio* entre dos extremos viciosos, de la cima entre dos abismos hacia los que tiende a caer el deseo no deliberado. Se trata de una elección delicada, porque no sólo debe coordinar razón y deseo, debe tener también en cuenta las circunstancias personales y sociales (lo que hace que el término medio pueda fluctuar en su concreción en unas situaciones u otras, en unas personas u otras). Es en definitiva una elección "prudencial", con lo que la prudencia pasa a ser no sólo una virtud específica, sino componente de todas las virtudes.

La virtud es lo que nos hace humanos y por extensión hace humanas a las sociedades

Una definición de virtud como la que precede, tiene serias implicaciones, que provocan una cierta crisis al confrontarlas con los supuestos de la ética civil. En primer lugar, si las virtudes son la realización de la excelencia humana, parecen estar conexas intrínsecamente con el bien y la felicidad –éticas de máximos–. Para que fueran virtudes públicas de la ética civil, deberían realizar concepciones socialmente compartidas del bien humano en sí, pero por principio esta ética niega que eso sea real e incluso conveniente. ¿Habrá pues que desterrarlas? No, si cabe definir algún "bien" mínimo compartido, como el de la convivencia en la igualdad y la

libertad: virtudes públicas, entonces, serían aquellas disposiciones que potencian ese bien común. Sé que hay quienes se resisten a utilizar la categoría de bien para la ética civil, pero no veo por qué si se le da una significación amplia.

En segundo lugar, las virtudes como orientación al bien tienen una marcada perspectiva teleológica; la ética civil, en cambio, se pretende básicamente deontológica: se expresa en principios o normas de justicia pública (deontología) posibilitadores de la realización de concepciones plurales de bien en la vida personal (teleología). Como suele decirse, la justicia precede al bien, más que realizarlo lo posibilita. Si se acepta la observación anterior, como creo debe hacerse, se suaviza el rigor del deontologismo de la ética civil. Pero a su vez se matiza el teleologismo de las virtudes públicas: en parte están orientadas hacia la realización de un bien humano, personal y social, pero en parte pueden verse también como potenciación para la realización de los deberes de justicia. Lo cual transforma la disposición hacia el bien en disposición hacia el cumplimiento de las normas. Probablemente, esta transformación estaba latente en determinadas prácticas cristianas que conexionaron muy fuertemente virtud con obediencia y vicio con pecado de desobediencia, pero la formulación teórica de esta derivación aparece con nitidez en Kant, lo que no es de extrañar: para él la virtud es ya la fortaleza moral en el cumplimiento del deber, y en este sentido será la fortaleza la virtud por excelencia. Creo que desnudar tan fuertemente a la virtud de su perspectiva teleológica es empobrecedor para la misma. Las virtudes públicas deberán apoyar el cumplimiento de las obligaciones cívicas, pero de algún modo deberán mostrar que sientan las bases de nuestra autorrealización, a la vez que colaboran en la autorrealización de los que nos rodean. Si fuera así, podría decirse que sintetizan lo teleológico y lo deontológico.

La tercera de las implicaciones de la definición aristotélica de virtud es quizá la que más polémica puede crear al confrontarla con la ética pública.

En la medida en que las virtudes se orientan al bien del hombre (de mujeres y hombres) y este bien es algo culturalmente –y por tanto, pluralmente– definido, las virtudes muestran tener una relevante contextualización y particularidad cultural, al expresar los ideales de culturas determinadas. Esto se ve claramente en el propio Aristóteles: las virtudes que identifica son las de su *ethos* cultural específico, percibidas como especialmente necesarias para la convivencia y



el bien de la *polis* y con contornos culturalmente marcados; si bien como tales son virtudes de los individuos, sirven decisivamente al bien de la *polis* (que de todos modos es vivenciada como “morada” del individuo, como su bien). Así formulado, este enfoque choca con el supuesto básico de la ética de la ciudadanía, el de la separabilidad de los individuos, y con una de sus pretensiones básicas, la universalidad. Expresado en lenguaje actual: defender la relevancia pública de la virtud, con su inevitable contextualización cultural, ¿no es defender un comunitarismo que niega las libertades individuales?, ¿no supone derivar hacia la consecuencia de que el Estado deberá fomentar esas virtudes y sus concepciones de bien específicas, quebrando así la preciada y duramente lograda neutralidad de las instituciones públicas, garantía de las libertades individuales? No es éste el lugar para embarcarnos en un debate de gran envergadura como el que supone abordar si hay o no un cierto grado de “comunitarismo” que inevitablemente se asume incluso en las propuestas de ética civil y, en caso afirmativo, cómo debería asumirse para que fuera compatible con las libertades y la igualdad de los derechos humanos. Incliniéndome por mi parte por la respuesta afirmativa, y sin entrar aquí a clarificarla, creo que puede defenderse que las virtudes con vocación pública serán aquéllas que, aun marcadas culturalmente por nuestras tradiciones específicas (en nuestro caso, griega y judeocristiana en especial, con el impacto crítico ilustrado), lo que nos previene contra universalismos aculturales, pueden pretender con éxito estar al servicio de nuestra común identidad de ciudadanos.

La fuerza con que se impone la virtud no es tanto la propia de la ley cuanto la de la normatividad “débil” de la imitación de las personas ejemplares

Una última implicación de la definición clásica de virtud es la siguiente: la fuerza con la que se impone no es tanto la de la normatividad “fuerte” de la ley, cuanto la de la normatividad “débil” de la imitación de las personas ejemplares. Nos hacemos prudentes, dice Aristóteles, imitando el ejemplo de los hombres prudentes, e imitamos a los hombres prudentes porque nos atrae su modo de ser, por supuesto, en una imitación que debe ser creativa, encarnada en las propias circunstancias, no mimética.

Es por eso lógico que la virtud se enseñe no sólo por la vía argumentativa sino también y sobre todo por la vía “narrativa” de historias y testimonios ejemplares. Aplicado esto a las virtudes públicas significa desbordar el cerrado racionalismo en el que tiende a



enmarcarse la ética de los principios³ y supone dotar a la ética de la ciudadanía de la fuerza implicada en las opciones en las que intervienen razón y sentimientos unificados, aunque esta unificación no sea fácil⁴.

Si relacionamos a la virtud pública con la ética civil o de la ciudadanía, la relacionamos con la obligatoriedad, en la medida en que esta ética se impone a todos, plasmándose incluso en el ordenamiento jurídico. Ahora bien, lo obligatorio propiamente a este nivel es el acto que puede ser jurídicamente impuesto de modo legítimo, no el hábito como tal. Pero en la medida en que el hábito ayuda al cumplimiento del acto y a la vez expresa el cumplimiento habitual del acto, desde los poderes públicos se tiene el derecho-deber de inducir a dichos hábitos a través de la educación pública, que en este sentido es sólo neutral ante las propuestas plurales legítimas. Es lo que de algún modo se recoge con la actual sensibilidad hacia la “educación en valores”, que habría que plantearse si no convendría llamar en parte al menos “educación en virtudes”. El que de este modo, la ética civil como tal tenga una conexión más intrínseca con las virtudes públicas que su plasmación jurídica es una de las razones por las que puede hablarse de que aquélla no se confunde con ésta (otra es que se articula con éticas de máximos).

3. Las virtudes públicas

Acabo de definir a las virtudes públicas como aquellos hábitos o disposiciones que es relevante que tengan los ciudadanos para que se afiancen los valores que sostienen la ciudadanía democrática –la igualdad y la libertad– y los principios de justicia procedimental y

3 Leyendo ciertas propuestas de éticas de la justicia, parece que se confía en unos casos en que los principios que se indican se obedecerían por la fuerza lógica de los mismos, y en otros que se obedecerían gracias a un cálculo “racional” (estratégico) del propio egoísmo. Desde lo aquí apuntado, ni eso parece suficiente ni parece suficientemente moral. Lo moral sería algo más, por ejemplo, apertura a un conjunto de virtudes.

4 Aristóteles habla de *akrasia* o debilidad de la voluntad, a causa de la corrupción de los sentimientos, del conflicto mal gestionado entre deseo y razón. Por eso propone este ideal de educación de los sentimientos, recordando a su maestro: “Por ello, debemos haber sido educados en cierto modo desde jóvenes, como dice Platón, para poder alegrarnos y dolernos como es debido, pues en esto radica la buena educación” (*Ética nicomáquea*, Madrid, Gredos, 1988, 162). Del lado cristiano, San Pablo insiste contra los riesgos de la concupiscencia o deseo desencadenado que arrastra al vicio. Interpreta este problema como lucha interna entre la carne (lo pecaminoso en el hombre) y el espíritu (lo divino) o entre el hombre viejo y el hombre nuevo. Es especialmente expresivo el texto de Rom 7, 14-25, en el que además se hace manifiesta la especificidad religiosa a la hora de afrontarlo: la salida de la impotencia ante el mal que se hace cuando se quiere el bien es acogerse a Dios, paradójicamente con agradecimiento.

social implicados en ellos. Victoria Camps, asumiendo igualmente como virtudes públicas aquellas disposiciones coherentes con la búsqueda de la igualdad y la libertad para todos, propone como tales las siguientes: en principio, la virtud central, referente para las demás, es la justicia; ahora bien, añade, en la medida en que se ha materializado en una legislación y unas instituciones, es más que virtud, por lo que declina el tratarla. Asentado esto, las virtudes indisolubles de la democracia son para ella la solidaridad, la responsabilidad colectiva y la tolerancia. Más ambiguamente, añade, puede señalarse también la profesionalidad. En un momento dado nos ofrece una cita de Rawls que reproduzco, porque muestra que incluso Rawls reconoce la necesidad de fomentar ciertas virtudes públicas, aunque después no desarrolle la idea, y porque, de paso, cita algunas: "Aun cuando el liberalismo político sea visto como neutral en el procedimiento y en el propósito, es importante subrayar que puede afirmar la superioridad de ciertas formas de carácter moral, y alentar ciertas virtudes. Así, la justicia como equidad incluye una relación de ciertas virtudes políticas –las virtudes de la cooperación social– como la civilidad y la tolerancia, la razonabilidad y el sentido de la equidad"⁵.

las virtudes públicas son hábitos relevantes de los ciudadanos que afianzan los valores que sostienen la ciudadanía democrática y los principios de justicia

Por mi parte, asumiendo estas propuestas pero ampliándolas, creo que podría hablarse primero de una serie de virtudes públicas de los ciudadanos, que tienen una conexión directa con la potenciación de la igualdad y la libertad, y que concreto sin ánimo de lista inamovible en las siguientes: la justicia, la solidaridad, la tolerancia, la capacidad de diálogo y la razonabilidad, la responsabilidad social, la fidelidad (a las promesas y a los otros), la obediencia –o desobediencia *civil* llegado el caso, es decir, la obediencia crítica– a las leyes, la prudencia –como ajustamiento de todas las demás y como guía en la toma de decisiones públicas–. Junto a ellas, pueden apuntarse otras que han podido ser más propias de ámbitos privados, más dirigidas a la perfección de la persona, pero a las que las circunstancias actuales dan un alcance público manifiesto. Cito como ejemplo la sobriedad: si ante la escasez podía ya presentarse como

⁵ Cfr V. Camps, *Virtudes públicas*, Madrid, Espasa Calpe, 1993. La cita está en pág. 26.

condición de la justicia distributiva, es innegable que hoy lo es plenamente ante la añadida crisis ecológica, como condición de justicia presente y de cara a las futuras generaciones.

¿Quiere esto decir que el resto de las virtudes deben ser consideradas virtudes privadas? Me resisto a esta denominación. Creo, más bien, que se trata de virtudes más directamente dirigidas a la perfección de las personas, pero que, perfeccionándolas, las hacen mejores ciudadanos. Pensemos, por ejemplo, en la sinceridad (de algún modo implicada en la antes citada capacidad de diálogo, por lo que en este sentido sería pública), en la gratitud, en la perseverancia, en la fortaleza... pero incluso en virtudes más discutidas y más "cristianas" como la misericordia, la humildad, la mansedumbre o la compasión (sin pensar de momento en la central del amor). Vividas adecuadamente nos hacen mejores ciudadanos, más comprometidos con la libertad y la igualdad de todos, son en ese sentido virtudes también sociales. Sólo que habría que definir con cierta precisión el estatuto que tienen en relación con la ética común de la ciudadanía, tanto en lo que concierne a sus contenidos como a su fundamentación.

Por lo que antecede puede concluirse que la distinción entre virtudes públicas y privadas no es nítida. O que habría que hablar de

Una virtud pública (y privada) lo es tal cuando no contradice sino que afianza los principios de la justicia, única virtud "absoluta"

virtudes públicas que a la vez contribuyen a nuestra excelencia personal y virtudes privadas que a la vez contribuyen a la perfección de la convivencia ciudadana. Esto nos sugiere que las virtudes se realizan plena y adecuadamente cuando se reali-

zan en su conjunto. Realizar la excelencia particular de una virtud aisladamente es ambiguo y puede ser nefasto (el terrorista puede realizar la valentía, por ejemplo). Lo que nos lleva a hablar de un último criterio: cualquiera de las virtudes públicas (y privadas) lo es tal cuando no sólo no contradice sino que afianza los principios y la virtud de la justicia, que pasa a ser así, de algún modo, la única virtud "absoluta" en este nivel.

He mencionado ahora que la justicia puede ser vista como propuesta de principios normativos y como disposición a realizarlos enraizada en el carácter moral de las personas. Lo mismo pasa con otras virtudes públicas como la tolerancia, la solidaridad o la responsabilidad (piénsese en el "principio responsabilidad" de Jonas). Este dato vuelve a resaltar la relación íntima que cabe establecer

entre principios y virtudes, frente a la tendencia de algunos a distanciarlos. Relación que, con todo, debe mantener la consistencia propia de ambas caras de la moral (por ejemplo, como se dijo, no reduciendo las virtudes a disposiciones para seguir las normas).

4. Las virtudes cristianas

El cristianismo es una religión, esto es, una experiencia específica que confronta al hombre con lo que es percibido como la realidad esencial: un Dios amor que ofrece su salvación a través de Jesús de Nazaret. En esa experiencia, se nos muestra como un ámbito de sentido trascendente que se asume desde la fe y que se celebra, pero también, por supuesto, como una propuesta de actitudes y conductas morales coherentes con la experiencia central que lo anima todo. Dicho esto, que no habrá que olvidar, no es menos cierto que la dimensión moral en la religiosidad cristiana es muy relevante, "porque privilegia la praxis interhumana al privilegiar el amor en su misma noción de Dios"⁶: Dios es amor y el creyente acoge ese amor y se acerca a Dios amando al prójimo.

¿En qué medida esta propuesta moral cristiana, y en concreto su propuesta de virtudes, puede conexionarse con la ética de la ciudadanía y las virtudes públicas? ¿Qué modo de *epojé* respecto a sus raíces en la experiencia religiosa tendría que implicar este intento? Son las preguntas a las que trataré de responder, pero antes conviene precisar qué entender por virtudes cristianas, para poder luego preguntarnos sobre sus potencialidades públicas. Una doble observación se impone para comenzar: 1) hablar de virtudes cristianas no significa defender que sean exclusivamente cristianas, sólo supone que son relevantes en el conjunto de la experiencia y la tradición cristiana, y que adquieren desde ellas contornos y modos de fundamentación específicos; 2) no puede olvidarse que el cristianismo es un fenómeno complejo, con tradiciones múltiples y plurales que han postulado propuestas significativamente diferenciadas en torno a las virtudes.

Esta doble observación hace complicado hablar de virtudes cristianas. Aquí afrontaré esta dificultad remitiéndome fundamental-

6 J. Gómez Caffarena, "El cristianismo y la filosofía moral cristiana", en V. Camps, *Historia de la ética*, v. I, Barcelona, Crítica, 1988, 284.

mente, por lo que tiene de definitorio, al momento fundacional cristiano –plasmado en el Nuevo Testamento– para ver su propuesta de virtudes, teniendo luego puntualmente en cuenta algunos avatares históricos.

Los textos bíblicos que narran y especifican el momento originario del cristianismo resaltan, sin lugar a dudas, la centralidad absoluta del amor, en el que se sintetiza amor a Dios y al prójimo, “mandato” extraño como tal y a la vez virtud, dirigido a los miembros de la comunidad y al conjunto de los humanos, incluidos los enemigos. Textos decisivos al respecto son: el “sermón de la montaña” (Mt 5), la parábola del samaritano (Lc 10, 25-37), el relato del juicio final (Mt 25, 31-46), la primera carta de Juan, el “himno al amor” de Pablo (1Cor 13, 1-13) y la carta de Santiago, con su conexión más explícita con lo que hoy entendemos por justicia social. Pero la palabra *agape* recorre todo el Nuevo Testamento. A ello hay que añadir que para la moral cristiana es fundamental la referencia a Jesús como modelo, es “seguimiento de Jesús”, cuya vida es presentada como suprema encarnación del amor.

El amor pasa a ser así la referencia suprema, lo que potencia y autentifica las demás virtudes, que en el fondo vienen a ser desarrollos parciales del amor.

Para la moral cristiana el amor es la referencia suprema, lo que potencia y autentifica las demás virtudes que, en el fondo vienen a ser desarrollos parciales del amor

te, si nos fijamos en los textos evangélicos sinópticos, es en el marco del amor en el que aparecen citadas otras virtudes como: la justicia, la pobreza de espíritu, la mansedumbre, la misericordia, la

humildad y la compasión (junto a la obediencia al Padre que tal como se entiende –y explico en nota nueve– es también global, pero amante).

El panorama se complica un poco más si pasamos a los textos paulinos. Para comenzar, son manifiestas las influencias gnósticas y estoicas, lo que muestra la conexión de las virtudes con el contexto cultural. A la manera estoica, se hacen explícitamente listas de virtudes –y de vicios–. Pero se mantiene decididamente la centralidad del amor, y las virtudes que se señalan son presentadas fundamentalmente como virtudes de la fraternidad. Así, en Col 3, 14, se concluye la lista más amplia de virtudes indicando: “y por encima de todo esto, revestíos del amor, que es el vínculo de la perfección”. Detallando, si nos atenemos a los textos más significativos para esta relación de virtudes, podemos indicar que aparecen destacadas las

que se llamarán virtudes teologales: fe, esperanza y caridad (amor)⁷. Pero se mencionan igualmente bastantes más. Tomando básicamente los textos que implican listas⁸ y, por tanto, sin pretender ser exhaustivo, constatamos que se mencionan: el amor (ocho veces), la templanza en sus acepciones diversas (dominio de los deseos y pasiones, dominio sexual, sobriedad... siete veces), la mansedumbre (seis), la paz (seis), la humildad (cinco), la paciencia (cinco), la alegría (cinco), la sinceridad (tres). Otras virtudes que se mencionan son: la constancia, la libertad de espíritu, la afabilidad, la fidelidad, la serenidad, el discernimiento, la misericordia y el perdón. Hay que indicar también la muy polémica obediencia a las autoridades romanas, a los maridos (las mujeres) y a los dueños (los esclavos)⁹. Por último, y al margen de los textos citados en nota, teniendo en el horizonte la polémica nietzscheana, conviene citar la virtud de “soportar el sufrimiento injusto” a ejemplo de Cristo que aparece en 1Pe 2, 21-25 (carta en la que se citan también otras virtudes resaltadas por Pablo) y en diversos pasajes paulinos: no es exactamente la que se llamará “resignación cristiana”, pero tiene un aire de familia con ella.

Estructuraciones y sistematizaciones posteriores, como la más influyente de Tomás de Aquino, retomando decididamente la concepción aristotélica de virtud, pero también algunos planteamientos de Agustín –que concibe la virtud como *ordo amoris*– insistirán por un lado en las virtudes cardinales y por otro en las virtudes teologales. Las primeras, ya señaladas por Platón, apuntan a la felicidad natural, son adquiridas y en torno a ella se organizan el resto de virtudes de la misma naturaleza. Las segundas, desde las que el cristiano reasume las primeras, apuntan a Dios –felicidad sobrenatural– y se deben a Dios –infusas–. Aquí dejaré de lado estas derivaciones, por no ser las más pertinentes para el objetivo buscado.

7 Especialmente en Rom 5, 1-5; 1Cor 13, 13 y Col 1, 3-5.

8 Textos más significativos: Rom 12, 9-21 y 13, 1-14; 1Cor 13, 1-13 y 6, 12s.; 2Cor 6, 3-10; Gal 5, 1-26; Ef 4, 1-3; Fil 2, 1-4 y 4, 4-9; Col 3, 5-25; 1Tes 4, 1-12 y 5, 4-19. Debo advertir que la denominación de las virtudes varía en algunos casos en las diversas traducciones.

9 La obediencia a la voluntad de Dios es una virtud bíblica decisiva: expresa una orientación profunda y estable hacia Dios. De algún modo se identifica con la justicia, entendida en un sentido diferente al griego, que es el que prevalecerá. Desde el punto de vista público, se ha revelado virtud ambigua: centrada en Dios, ha sido y es virtud contestataria (llegado el caso) del orden establecido y afirmadora de la propia persona frente a él; centrada en la autoridad civil o religiosa, concebida con frecuencia como la encarnación de la voluntad de Dios, ha servido para afianzar el orden social injusto y frenar el florecimiento de la autonomía humana. Textos como los citados de Pablo muestran que la inculturación no sólo expresa fecundidad, también tiene taras; nos enseñan igualmente que la reasunción de la tradición debe ser crítico-creativa.

4. Los problemas cívicos de las virtudes cristianas

Retomemos ahora las cuestiones que quedaron en pie antes: ¿en qué medida y de qué manera las virtudes resaltadas y definidas por el cristianismo pueden conexionarse con la ética de la ciudadanía y las virtudes públicas? El mero hecho de hacer esta pregunta supone ya distanciarse de –al menos poner en cuestión– la tesis de que el cristianismo en su globalidad, como religión que es, debe intervenir únicamente en el ámbito de la privacidad, esto es, no debe actuar en la configuración del sujeto cívico, no debe trascender el mundo personal y familiar y el de las asociaciones netamente privadas. Las razones de esta tesis son importantes. Lógicas, por un lado: la religión es una particularidad opcional en el ámbito de la pluralidad, y como tal no puede pretender intervenir en los mínimos comunes que cohesionan la particularidad. Históricas, por otro: no podemos olvidar que la aparición de la ética civil, en su sentido más explícito, es un fenómeno moderno del mundo cultural cristiano, al que empuja entre otras cosas la constatación de que las religiones cristianas, por su intolerancia juzgada “santa”, se habían convertido en amenaza para la convivencia. La solución que se encontró fue distinguir entre lo civil y lo religioso, precisar un acervo moral común con fundamento autónomo en torno a derechos básicos y relegar la religión a algo que se respeta en el ámbito de la privacidad¹⁰.

Esta breve referencia histórica lanza un reto básico al cristianismo. Antes de pensar en que pueda incidir positivamente en la ética civil, debe comenzar por desembarazarse de todo lo que puede incidir negativamente, de todo lo que ha incidido negativamente. La cuestión más evidente es, por supuesto, la de la tolerancia. Si hay una virtud cívica clara, ésta es la de la tolerancia, que debe vivirse no “soportando” al otro diferente como mal menor, sino “respetándolo” por su derecho a la diferencia (en sus concepciones, en su manera de ser o actuar), e incluso “empatizando” con él e intentando un encuentro enriquecedor. La tolerancia, por supuesto, se define también por su límite de lo intolerable, pero éste a su vez por la coacción de la libertad¹¹.

10 Es una solución que está ya diseñada en lo fundamental en la *Carta sobre la tolerancia* de Locke, publicada en 1689.

11 He reflexionado por mi parte sobre la tolerancia en *Perspectivas de la tolerancia*, Bilbao, UD, 1997, en donde acabo con un anexo sobre la cuestión del cristianismo y la tolerancia en el que desarrollo lo que aquí sólo apunto.

Pues bien, hay que reconocer que la reivindicación de la tolerancia nace históricamente contra el cristianismo socialmente dominante –especialmente contra el catolicismo–, porque desde su triunfo político en el Imperio Romano hizo de la intolerancia una virtud santa, interpretó el “fuérzales a entrar” de la parábola de los invitados al banquete (Lc 14, 15-24) como el derecho a coaccionar con violencia a los herejes –incluyendo la tortura y la muerte–, viendo lo intolerable no en la violencia que coarta la libertad sino en el error religioso –la no conformidad con la doctrina oficial– y entendiendo que la potestad civil debía estar subordinada a la eclesiástica, con lo que ésta se imponía a todos. Desgraciadamente ésta no es una historia lejana: hay que esperar al Vaticano II para que se reconozca la libertad religiosa, y en el magisterio eclesiástico aún sigue habiendo una fuerte resistencia a ir al fondo de la cuestión, la relación entre verdad y libertad, para aceptar que en la normatividad social el primado no está en la verdad –¿definida por quién?– sino en la libertad, desde la que se tiene “derecho al error”. Frente a este punto negro de su historia, el cristianismo, quizá con más precisión, el catolicismo dominante y otras versiones similares, debe asumir sinceramente que es una propuesta opcional en una sociedad plural, sin intentar imposiciones ahora más sutiles por la carencia de poder, aprender de quienes combatió (en torno, por ejemplo, a la gestación de los derechos humanos) y, volviendo a sus raíces, retomar a fondo una inspiración evangélica para la tolerancia, a partir de la centralidad del amor y de derivaciones del mismo como la acogida incondicional al extranjero, al “hereje” (samaritano), al excluido (leprosos...), al pecador, al enemigo...

El cristianismo debe asumir sinceramente que es una propuesta opcional en una sociedad plural, sin intentar imposiciones ahora más sutiles al carecer de poder

Una segunda tara en torno a las virtudes presente en la tradición cristiana, de menor impacto directo en la convivencia social pero a su manera relevante (entre otras razones, por encorsetar la moral de las virtudes en su dimensión más privada y personal), es el haber desarrollado un celo excesivo y unilateral con algunas virtudes dejando en la penumbra otras. Con lo que se las ha tendido a deformar por partida doble: por exagerarlas en alguna dirección, desde el enfoque y desde la propia insistencia y por no armonizarlas a través de su relación con las demás virtudes y especialmente con el primado del amor. El caso de la castidad es el más destacado: en Pablo se

plantea ya desde una visión peyorativa de la sexualidad que no puede invocar raíces evangélicas, sino en todo caso griegas; tal enfoque se afianza con Agustín y continúa acrecentándose hasta hace muy poco tiempo, quedando aún importantes huellas en el magisterio católico. Frente a esta tendencia, plantear la propuesta cristiana en el marco de la ética de la ciudadanía deberá significar reforzar la perspectiva de las virtudes presente en los evangelios de modo muy firme, pero también en Pablo: que las virtudes son fundamentalmente virtudes de la fraternidad, realizaciones del amor.

Continuando en la misma línea, la insistencia en un cierto tipo de virtudes y en su dimensión más personal y privada (renuncia o mortificación o negación de sí mismo, humildad, mansedumbre, resignación, paciencia...) ha motivado críticas fuertes, entre las que evidentemente destaca la de Nietzsche (que de todos modos

Con mucha frecuencia el cristianismo dominante se ha centrado en la moral de la culpabilidad y del "no"

también mete en el lote lo que relaciona a las virtudes con la fraternidad y la igualdad). Ese conjunto de virtudes constituye para este autor un "ideal ascético" surgido de la vida débil que intenta sobrevivir pero que en realidad se vuelve contra ella, al renegar de lo que no puede reconocer como parte constitutiva del yo. Ideal surgido igualmente de la lógica del resentimiento de los débiles, que identifica a éstos con su debilidad y a ésta con el ideal, con lo que se consigue una sutil venganza de los fuertes. La consecuencia de esta dinámica es enclaustrarnos y cerrarnos al océano de la vida. Por recordar una cita clásica: "el que ellos llaman el salvador los ha encadenado con las cadenas de los falsos valores"¹². No es que quepa tomar precisamente a Nietzsche como referencia para la ética de la ciudadanía, ni es éste el lugar para adentrarnos en la crítica de su crítica (que, entre otras cosas, simplifica el fenómeno cristiano), pero es importante retener lo más válido de ella, reconocer que con mucha frecuencia el cristianismo dominante se ha centrado en la moral de la culpabilidad y del no, y que si quiere aportar a la sociedad una moral de virtudes que nos perfeccione como personas y como ciudadanos tendrá que fomentar la moral del sí y de la creatividad libre. Para lo que cuenta en su tradición con importantes rique-

¹² Puede verse una exposición detallada y rigurosa de esta crítica en P. Valadier, *Nietzsche y la crítica del cristianismo*, Madrid, Cristiandad, 1982.

zas, aunque con frecuencia hayan sido “saberes reprimidos”. Las mismas virtudes “ascéticas” según Nietzsche, como la humildad o la mansedumbre, tienen, bien entendidas, un fuerte potencial de plenificación y de fraternidad y, desde ahí, aunque sea mediatamente, de ciudadanía. Esto es algo que especificaré luego algo más.

Una última zona problemática de las virtudes cristianas de cara a sus pretensiones públicas se localiza en torno a la cuestión de la autonomía. Arranqué estas líneas diciendo que el supuesto decisivo de la ciudadanía es la autonomía. Por otra parte, he apuntado ya que, desde la perspectiva bíblica, el conjunto de las virtudes puede englobarse en la de la obediencia a Dios, la justicia (“ser justo”), como orientación estable y profunda, nacida del corazón, hacia Él. ¿No remite este esquema a una radical heteronomía? Si fuera así, si estricta y exclusivamente sólo puede decirse que las virtudes cristianas tienen su consistencia en Dios, no se las podría presentar como virtudes públicas, que por definición deben tener su consistencia en el ser humano en cuanto tal. Para resolver esta tensión hay varios caminos. El tradicional ha sido distinguir entre virtudes teológicas infusas por Dios y virtudes cardinales y otras que pueden adquirirse y que orientan a la felicidad natural. Pero, de algún modo, el creyente siente que *todas* las virtudes son no sólo expresión de la voluntad de Dios, sino también *dones* suyos¹³. Por eso, me parece más fecundo para nuestro propósito el camino que tan afinadamente ha trabajado Gómez Caffarena cuando, tratando de estructurar la aportación cristiana a la ética según el modelo kantiano (formal, categórico y autónomo), introduce la expresión de “autonomía teónoma” del amor (que ya ve sugerida en Rom 2, 14-15): “Quizá haya que concluir que no es correcto pensar que el bien y el mal moral se constituyen como tales por un precepto divino. [...] Cristianamente, según las expresas afirmaciones del Nuevo Testamento, las actitudes humanas son buenas en la medida en que son agápicas. ¿No debe decirse de una tal caracterización de lo ético que supone una fundamentación a la vez ‘autónoma’ y ‘teónoma’? Autónoma, porque emana de la misma constitución del mundo interpersonal humano. Teónoma, porque ese mundo se constituye así porque proviene de Dios; de esta radicación última en lo absoluto recibe la fuer-

13 Un texto expresivo a este respecto es Gal 5, 22-23, que al citar ocho virtudes las llama dones o frutos del Espíritu.

za de la exigencia”¹⁴. Aunque Gómez Caffarena no trabaja esta cuestión desde el esquema de las virtudes, dado que desde éste la centralidad del amor sigue siendo total, creo que podemos apropiarnos de su propuesta para concluir que puede y debe defenderse que las virtudes que reivindica el cristiano arraigan en lo humano.

5. Virtudes cristianas y virtudes públicas

Asumiendo que las pistas de resolución de las dificultades que se han propuesto resultan convincentes y eficaces, puede entonces plantearse la aportación de las virtudes que ha cultivado y cultiva la tradición cristiana al acervo de virtudes públicas. En primer lugar, hay que mostrar que esta intención es consistente. Para ello hay que tener presente que la ética común de la ciudadanía no surge al margen de las éticas de máximos de la sociedad: éstas son primeras y aquélla es una especie de mínimo común que surge desde la confrontación de éstas y desde su análisis crítico en el proceso de maduración ética de la sociedad. La imagen de una ética civil pública y unas éticas de máximos privadas que caminan en paralelo desde orígenes diferentes es incorrecta. Esto supone que la tradición cristiana ha aportado y debe seguir aportando contenidos a la ética civil (aunque también haya aportado obstáculos). Ahora bien, no de cualquier manera: 1) lo que pasa a formar parte de la ética civil se asume desde la laicidad, es decir, poniendo entre paréntesis su fundamentación y enmarque en una cosmovisión particular: esto es, no hay virtudes públicas cristianas sino virtudes públicas laicas que, entre otras tradiciones, tienen raíces en la tradición cultural cristiana, que las ha alimentado y las puede seguir alimentando; 2) la fundamentación y motivación específicamente cristiana de algunas virtudes públicas puede relacionarse con la ética civil sólo a modo de “solapamiento” –por usar un término de Rawls–, que asumido por el sector cristiano de la ciudadanía confluye en sus resultados con otros modos religiosos o laicos de justificación, dando más solidez a dichas virtudes; 3) la pretensión de aportar vitalidad y contenidos a las virtudes públicas desde las virtudes cristianas, la pretensión de

14 “Persona y ética teológica”, en M. Vidal, *Conceptos fundamentales de ética teológica*, Madrid, Trotta, 1992, 179. Véase también de J. Gómez Caffarena, *Qué aporta el cristianismo a la ética*, Madrid, Fundación Santa María, 1991: la conclusión similar la formula en pág. 52.

za de la exigencia”¹⁴. Aunque Gómez Caffarena no trabaja esta cuestión desde el esquema de las virtudes, dado que desde éste la centralidad del amor sigue siendo total, creo que podemos apropiarnos de su propuesta para concluir que puede y debe defenderse que las virtudes que reivindica el cristiano arraigan en lo humano.

5. Virtudes cristianas y virtudes públicas

Asumiendo que las pistas de resolución de las dificultades que se han propuesto resultan convincentes y eficaces, puede entonces plantearse la aportación de las virtudes que ha cultivado y cultiva la tradición cristiana al acervo de virtudes públicas. En primer lugar, hay que mostrar que esta intención es consistente. Para ello hay que tener presente que la ética común de la ciudadanía no surge al margen de las éticas de máximos de la sociedad: éstas son primeras y aquélla es una especie de mínimo común que surge desde la confrontación de éstas y desde su análisis crítico en el proceso de maduración ética de la sociedad. La imagen de una ética civil pública y unas éticas de máximos privadas que caminan en paralelo desde orígenes diferentes es incorrecta. Esto supone que la tradición cristiana ha aportado y debe seguir aportando contenidos a la ética civil (aunque también haya aportado obstáculos). Ahora bien, no de cualquier manera: 1) lo que pasa a formar parte de la ética civil se asume desde la laicidad, es decir, poniendo entre paréntesis su fundamentación y enmarque en una cosmovisión particular: esto es, no hay virtudes públicas cristianas sino virtudes públicas laicas que, entre otras tradiciones, tienen raíces en la tradición cultural cristiana, que las ha alimentado y las puede seguir alimentando; 2) la fundamentación y motivación específicamente cristiana de algunas virtudes públicas puede relacionarse con la ética civil sólo a modo de “solapamiento” –por usar un término de Rawls–, que asumido por el sector cristiano de la ciudadanía confluye en sus resultados con otros modos religiosos o laicos de justificación, dando más solidez a dichas virtudes; 3) la pretensión de aportar vitalidad y contenidos a las virtudes públicas desde las virtudes cristianas, la pretensión de

¹⁴ “Persona y ética teológica”, en M. Vidal, *Conceptos fundamentales de ética teológica*, Madrid, Trotta, 1992, 179. Véase también de J. Gómez Caffarena, *Qué aporta el cristianismo a la ética*, Madrid, Fundación Santa María, 1991: la conclusión similar la formula en pág. 52.



universabilidad pública de determinados aspectos de ellas¹⁵, debe defenderse sólo por las vías de la argumentación racional en el debate social y del testimonio de vivencia de unas virtudes que, realizadas, se muestran plenificadoras de la condición de ciudadano. Asumidos estos supuestos es legítimo –y fecundo– proponerse, por ejemplo, que el perdón enmarcado en la virtud de la misericordia, tal como es presentado por el evangelio, informe de modo significativo –aunque con ciertas condiciones– la práctica de la justicia penal, con el apoyo de una virtud pública de los ciudadanos que sustente el cambio (retomaré este ejemplo, con otros, posteriormente). Desde este tipo de iniciativas resulta entonces claro que el cristianismo –y otras cosmovisiones– no es pura y estricta cuestión de privacidad, sino que puede intervenir en la configuración del sujeto cívico.

El cristianismo no es pura y estricta cuestión de privacidad, sino que puede intervenir en la configuración del sujeto cívico

Conviene ahora precisar brevemente las mediaciones públicas a las que debe acudir en intentos como éstos, aplicar al caso cristiano lo que antes avancé de modo general. Para empezar, conviene distinguir lo público más formalmente institucionalizado –las estructuras del Estado– y lo público como conjunto de ámbitos de debate social, promovidos tanto por instituciones del Estado como por instituciones sociales diversas (congresos, foros, publicaciones, medios de comunicación, etc.). Pues bien, está claro que en esta segunda expresión de lo público tiene pleno sentido que se inter venga desde el cristianismo –siempre asumiendo los supuestos anteriores–. Algo de ello se está haciendo en nuestro país¹⁶, pero creo que hay muy poco camino andado y, además, muy poca confluencia en el diálogo entre cristianos y quienes no se reconocen como tales (la reflexión laica tiende a ignorar las raíces y aportaciones de la cultura cristiana –cuando no la combate– y la reflexión cristiana tiende a no salir en unos casos y no consigue salir en otros, de su gueto). En cuanto a lo público más formalmente institucionalizado debe, por supuesto, mantenerse la neutralidad del Estado, pero

15 Quiero indicar con ello que se impone un delicado trabajo de discernimiento entre lo razonablemente universalizable y lo claramente particular-opcional, aunque haya zonas en las que la frontera no sea nítida.

16 Quizá las iniciativas del Instituto Fe y Secularidad son las más paradigmáticas.



ello no debe ser obstáculo para que en la dimensión pública de la educación se inicie en la cultura religiosa y con ello en lo que puedan tener de enraizamiento en esa cultura determinadas virtudes públicas.

Evidentemente, esta presencia pública no agota el contenido y el sentido del cristianismo. Éste sigue definiéndose fundamentalmente como una experiencia religiosa, en la que se enmarca su propuesta moral. El que esta última sea tan relevante puede llevar a un riesgo que ya analizó agudamente Nietzsche: el cristianismo podrá sobrevivirse como moral, pero esa moral destruirá al cristianismo. Algunos han vislumbrado este final posible como un éxito: "¿Qué

Fundamentalmente, el cristianismo se define como una experiencia religiosa, en la que enmarca su propia moral

mayor gloria para la religión que designar como su meta propia su disolución en la ética?", decía el neokantiano Herman Cohen en 1915. Desde la vivencia cristiana esto es, evi-

dentamente, una pérdida. Pero el remedio ante el riesgo no está en atrincherarse sino en cultivar intensamente una fe intensamente abierta: por coherencia con lo que supone la centralidad del amor y porque se hará así más fecundo el modo de aportación cristiana a la ciudadanía.

Con estas últimas consideraciones nos introducimos en dimensiones y dinámicas que sí son "privadas", es decir, propias del colectivo cristiano, pero que siguen con todo sin ser cerradas, pues deben abrirse a la interpelación mutua con otras cosmovisiones –y éticas de máximos– creyentes y no creyentes. En lo que toca al tema de las virtudes, esta dimensión explícita de fe se configura, por ejemplo, en torno a lo que Plotino empezó denominando virtudes purificadoras, para distinguirlas de las virtudes cívicas, y entendiendo por tales las que nos acercan a Dios. En el marco cristiano no creo que sea muy correcto hacer esa separación de virtudes, pues para el creyente todas conducen a Dios, pero no puede ignorarse la relevancia que tienen para cultivar el camino místico todas aquellas virtudes que nos desprenden de nuestros apegos y nos disponen, en el sosiego y la atención, a la receptividad ante Dios. Virtudes que pueden parecer la radical negación de sí mismo (los textos de místicos como Juan de la Cruz son muy fuertes a este respecto), pero que en el marco de la fe son la más profunda afirmación en Dios y ayudan además a la más abierta receptividad ante el prójimo.

6. El alcance público de algunas virtudes cristianas

Voy a acabar todas estas reflexiones ofreciendo pistas sueltas y parciales sobre lo que algunas virtudes clásicas de la tradición cristiana, vividas en el aquí y ahora, pueden plantearse aportar al acervo de virtudes públicas y, con él, a la construcción de la ciudadanía democrática.

Es inevitable comenzar por hacer una referencia a la centralidad del amor-caridad-ágape. Mancillado cuando se le ha reducido a "hacer caridad", a dar limosna en su sentido más peyorativo. La virtud de la justicia, hemos visto, es la referencia absoluta de las virtudes de la ciudadanía. El amor lo es de las virtudes cristianas. A primera vista, no concuerdan fácilmente. Nuestras actuales teorías de la justicia se basan en general en el contrato hipotético o en el consenso de individuos libres, que se deben mutuamente lo que acuerdan en condiciones de igualdad. Suponen reciprocidad e imparcialidad en el dar a cada uno lo suyo. Pero también, sutilmente, el ideal de "no deber nada a nadie", en el sentido de no querer recibir gratuitamente nada de nadie (y menos que nada, la compasión y el perdón). El amor evangélico se expresa en cambio en dinámicas de gratuidad y desinterés: para amar universalmente desde la especial sensibilidad a favor de los vulnerables y llegado el caso hasta a los enemigos, pero también para acoger en humildad y gratitud el ser amado, rompiendo la rígida afirmación de sí. Puede pensarse en este sentido que la justicia y el amor son dos órdenes distintos, el de lo debido y el de lo gratuito, y que el primero es el que se impone como condición básica de la ética de la ciudadanía. Y en parte así es: no puede aducirse la caridad para ignorar la justicia. Pero puede aducirse el amor –y uso aquí un giro de Ricoeur– como "poética de la justicia", como aquello que la complementa y que empuja a desarrollos cada vez mejores, más plenificantes de todos los ciudadanos, de los criterios de distribución, de modo tal que lleguen de lleno al pobre, al oprimido, al marginado; de modo tal, también, que, aquéllos que logren el consenso adecuado, pasen a la ética de la ciudadanía. Esta complementación de la justicia la puede hacer el amor animando virtudes más específicas que nacen de él, como la compasión, la misericordia y la mansedumbre y, entrando ya en una virtud consagrada como virtud pública, la solidaridad.

La compasión es el amor que reacciona ante el sufrimiento del otro. El amor evangélico compasivo está magníficamente expresado

en la parábola del samaritano. En ella el herido hace prójimo al samaritano desde su condición de víctima; lo hace porque el samaritano se compadece de él; se compadece del más distante de él, del más extraño, con lo que potencialmente es capaz de compadecerse de todo sufriente (y de acoger el ser compadecido); el samaritano se siente llamado a ayudar al herido con una ayuda sobreabundante, sin cálculos personales; en esa ayuda recibe del herido su condición de sujeto pleno. Una compasión así no cae en los vicios que la acechan, el paternalismo y el sentimiento de superioridad; es en cambio fuertemente sensible a la solidaridad de todos los humanos en la común fragilidad. Tampoco aquí puede pretender el amor encarnado en la compasión sustituir a la justicia. Pero en muchas ocasiones la compasión será lo que nos pone en camino hacia ella, y en muchas también lo que desborda sus exigencias. ¿Por qué no pensar en una virtud de la compasión así concebida –disposición a la acogida empática de todo sufriente– como aliento de ciudadanía no sólo en el marco del propio Estado sino en el marco internacional, especialmente ante las “crisis humanitarias” y los problemas de desarrollo?

La misericordia es el amor que se dirige a quien ha cometido una falta, a quien nos ha ofendido, para acogerlo en el perdón. La disposición al perdón a la que invita con vehemencia Jesús de Nazaret

Proyectada al espacio público, la humildad empuja hacia la no-violencia como vía de resolución de los conflictos, humanizando las relaciones e implantando la justicia

es especialmente llamativa porque frente al perdón que se ofrece tras el arrepentimiento, la reparación y la expiación (perdón muy próximo a la justicia penal) es un perdón

que, aunque invita al arrepentimiento, se ofrece como tal incondicionalmente, rememorando el pasado de la falta en clima de fraternidad y olvidando el castigo. Revive así el pasado de otra manera y, paradójicamente, lo hace nuevo; no cambia lo que pasó, pero cambia el sentido de lo que pasó (Ricoeur), construyendo un presente y un futuro reconciliado. Trasladado este esquema del ámbito privado de las relaciones personales al ámbito público, resulta a primera vista escandaloso para la justicia, en su acepción no ya distributiva sino correctiva, pues pretende excluir la pena, esto es, la reciprocidad del delito con la que se haría justicia a la víctima. Y sin embargo, una pensadora no cristiana como H. Arendt nos alerta de la importancia de asumir la dimensión secular de la fecundidad del perdón que nos propone Jesús de Nazaret. Tarea arriesgada, porque la manipulación política del perdón da como fruto la impunidad. Pero tarea prome-

tedora de un horizonte de justicia no ya retributiva sino restauradora mucho más humano. Éste es un tema complejo y delicado sobre el que he reflexionado con cierta amplitud en otros lugares a los que remito¹⁷ y puede ejemplificar muy bien algunas de las posibilidades de incidencia pública, en los principios y en las virtudes, de la tradición evangélica.

La mansedumbre puede ser definida como la delicadeza del amor, la que inclina a hacer el bien en el respeto exquisito al otro, sin producir sufrimiento; la fuerza de la suavidad tranquila. En el evangelio se la relaciona con la humildad: “aprended de mí, que soy manso y humilde de corazón” (Mt 11, 29), para lo que hay una razón profunda. La humildad, se ha dicho, es la verdad, la conciencia de lo que somos –que desde la experiencia cristiana es gracia– y de nuestras limitaciones y flaquezas, lo que es muy fecundo: “sin la humildad, el yo ocupa todo el espacio disponible, y sólo ve al otro como objeto de concupiscencia o como enemigo”¹⁸. Con la humildad hay espacio disponible y por eso dice Agustín que “donde está la humildad allí está la caridad”, pero, evidentemente, la caridad de la mansedumbre. Proyectada esta virtud al plano público, empuja hacia la noviolencia como vía de resolución de los conflictos y de implantación de la justicia. ¿Debe llegarse hasta la noviolencia radical, la que presenta la otra mejilla y devuelve bien por mal (ver Mt 5, 38-42)? Es el debate al que incita, es la apuesta a la que invita, en la conciencia de que, de todos modos, no puede torpedear a la justicia, esto es, debe mostrarse eficaz para cumplir sus exigencias básicas y desde ahí avanzar en la humanización de las relaciones.

Con todo lo que antecede puede entenderse la inspiración de la solidaridad desde la tradición cristiana. Nunca es sustituto de la justicia sino su impulso y complemento: al estar atenta no sólo a las

17 En “Arrepentimiento, perdón y reconstrucción democrática vasca”, en VV.AA. *Violencia, evangelio y reconciliación en el País Vasco*, Bilbao, IDTP-Desclée de Brouwer, 1999, págs. 53-76. Y en “Perspectiva política del perdón”, en VV.AA., *El perdón en la vida pública*, Bilbao, Universidad de Deusto, 1999, págs. 53-106. Entiendo que otros autores que participan en este volumen están movidos también por la misma intención de trabajar la dimensión pública de este aspecto de la tradición cristiana. Las reflexiones están hechas en el contexto de la violencia con motivaciones políticas, pero como digo al final del primer ensayo sólo serán éticamente legítimas si las conclusiones se muestran generalizables, con los acomodos que precisen, a otros modos de violencia.

18 A. Comte-Sponville, *Pequeño tratado de las grandes virtudes*, Madrid, Espasa, 1998, 181.

acciones, sino a las omisiones; al empujar a la justicia a la "acción positiva"; al sobrepasar sus esquemas de reciprocidad y obligatoriedad. Desborda las solidaridades orgánicas, con los de mi grupo, para ser solidaridad universal. Pero es una solidaridad universal que se construye desde la "parcialidad" por el pobre, el débil, el oprimido (recuérdese el aliento profético, continuado por Jesús de Nazaret, a favor de ellos), porque sabe que es la única vía de solidarizarnos con todos. La motivación específicamente cristiana es que Dios privilegia su presencia en el pobre ("lo que a ellos hicisteis a mí me hicisteis", ver juicio final en Mt 25, 31-46), lo que no debe interpretarse como llamada a instrumentalizar al pobre para amar a Dios¹⁹, sino como acogida del pobre, al que se ama por sí mismo, en la profundidad del Dios que nos hermana radicalmente. La solidaridad se

No estaría mal que el cristianismo alentara con todas sus fuerzas y en comunión con otros la gestación de los derechos de solidaridad

llamó en su momento, al gestarse los derechos humanos, fraternidad, palabra en la que la inspiración cristiana es más manifiesta. Sabemos que esta fraternidad ha sido arrinconada en el desarrollo de esos derechos, al privilegiarse la libertad y la igualdad formal. Pero el ciudadano es el sujeto de todos los derechos, también de los de la fraternidad-solidaridad. No estaría mal que el cristianismo, que, al menos en su versión católica, torpedeó la gestación de los derechos, alentara con todas sus fuerzas y en comunión con otros la gestación de los derechos de solidaridad indisolublemente unidos a los demás.

Acabo con un breve apunte en torno a la virtud de la sobriedad, matización y especificación de la clásica templanza. Desde la centralidad del amor, como virtud cristiana, debe ser medida del amor al servicio del amor. No está mal, con todo, que tenga toques epicúreos, que enseñan que no se trata de gozar menos sino de gozar mejor, porque la virtud no debe ser enemiga del gozo. Aunque también es cierto que el gozo en el contexto evangélico no debe ser el centro sino el "por añadidura". Como sucede con la rigurosa y gozo-

Acabo con un breve apunte en torno a la virtud de la sobriedad, matización y especificación de la clásica templanza. Desde la centralidad del amor, como virtud cristiana, debe ser medida del amor al servicio del amor. No está mal, con todo, que tenga toques epicúreos, que enseñan que no se trata de gozar menos sino de gozar mejor, porque la virtud no debe ser enemiga del gozo. Aunque también es cierto que el gozo en el contexto evangélico no debe ser el centro sino el "por añadidura". Como sucede con la rigurosa y gozo-

19 Es lo que piensa, entre otros, Esperanza Guisán, en un libro que se enfrenta a la perspectiva que estoy defendiendo aquí, al combatir cualquier referencia al cristianismo –ya sea conservador, progresista o “de la liberación”– para construir la ética. En el mejor de los casos sólo serviría la secularización estricta de algunos de sus componentes. Ver *Ética sin religión*, Madrid, Alianza, 1993.

sa sobriedad y pobreza de San Francisco de Asís. Pues bien, la sobriedad en la satisfacción de los deseos se revela como fuente de plenitud humana, de excelencia, porque expresa y potencia la libertad. Es algo que vieron los clásicos y algo que también ven místicos como Juan de la Cruz, aunque use términos duros porque busca el *desapego extremo* como condición de la *plena receptividad* ante Dios (en ese momento, evidentemente, la virtud se hace estrictamente religiosa). Si además de ello la sobriedad tiene una vertiente de virtud pública se debe a que, como ya apunté antes, tanto por la escasez de bienes como especialmente por la crisis ecológica que estamos provocando por el consumo desenfrenado de una cuarta parte de la humanidad, esta sobriedad concebida como sobriedad de consumo se ha vuelto condición de justicia presente (para posibilitar un consumo mejor distribuido y ecológico en el conjunto de la población mundial) y futura (para legar condiciones dignas de existencia a las futuras generaciones). La “mesura del amor” que es la templanza aquí encarnada en la sobriedad, podría convertirse en reforzador de esas motivaciones y actitudes.

Encontrar a Dios en un mundo lacerado

Joaquín García Roca *

Entrevista a ALFONSO ÁLVAREZ BOLADO

Alfonso Álvarez Bolado se considera “un intelectual al servicio del Reino de Dios, en las filas de la Compañía de Jesús”. En esta triple condición ha sabido estar con sabiduría y coraje en los sitios donde se palpa el gemido de lo humano: acompañando a los militantes obreros cristianos en su lucha por una sociedad más libre, sacando de Chile las actas de tortura recogidas por la Comisaría de la Solidaridad, pleiteando con las inercias del nacionalcatolicismo, creando escuelas de militancia para jóvenes universitarios, acompañando siempre al compromiso político de los cristianos...

Su capacidad para hacer análisis de la realidad y aportar el marco filosófico y teológico de la vida social y de la vida espiritual le ha constituido en guía de ruta para caminar fielmente en la perplejidad y en vigía de los grandes cambios sociales por donde trajina el Dios vivo.

IGLESIA VIVA, en cuyo Consejo de Dirección participó durante 25 años y en donde ha publicado una docena de artículos, ha experimentado su cercanía y se ha sentido siempre impulsada por su lucidez y apoyada por su amistad.

* Universidad de Valencia.

J.G.R.- *¿Qué trazos autobiográficos han influido en tu que-hacer intelectual? ¿En qué medida tu biografía puede ayudar a entender tu perspectiva de creyente?*

Heredé de mis padres y educadores, creo, cuatro valores y una tendencia. Los valores: sincero sentido religioso, conciencia social sensible, comprensión plural de España y gran afinidad a la historia. Tendencia: a escribir, aunque me resulta difícil.

Mi actitud religiosa quedó muy afectada por la experiencia de los Ejercicios Espirituales de Ignacio de Loyola que, además, hice pronto bajo la guía de J. Calveras S.J., gran renovador de esta experiencia en Cataluña y España. El "Prosopon" de los Ejercicios sobre la escucha del otro y el diálogo, me ayudó a liquidar la tentación de integrismo, arraigó la antipatía por los totalitarismos. Ellos y la lectura de S. Pablo me empujaron a ahondar en lo que, a mis veinte años, imaginaba como "analítica de la existencia cristiana" y, diez años más tarde, encontré en G. FESSARD *La dialectique des Exercices Spirituels de Saint Ignace de Loyola* y en K. RAHNER *La lógica del conocimiento existencial en San Ignacio de Loyola*.

Mis brasas de sensibilidad social se avivaron, al final de los cuarenta, con *la saga de la JOC belga* y el testimonio de Rovirrosa. Compañeros de generación fueron algunos de los pioneros de la "Misión Obrera" de España. Ya casi cincuentón, participé en 1975 en la 32ª Congregación General de los jesuitas, con su redefinición de nuestra vocación como un servicio a la fe inseparable de la promoción de la justicia.

Suena irónico, pero es verdad. Mi comprensión plural de España la reforzó el régimen de Franco enviándome a convivir –a mí, cántabro nacido en Duerolandia– entre compañeros vascos 14 años, y 13 entre catalanes. Estudié Filosofía en la Universidad Central de Barcelona, en donde me licencié y me doctoré. Barcelona me marcó para el resto de mi vida. El clima de amistad que en ella encontré, dentro y fuera de la Compañía, sigue siendo decisivo. Mi afición histórica me empujó hacia la "lógica" y la hermenéutica de la historia y comencé a leer, bastante por mi cuenta, a Hegel, a Heidegger de cabo a rabo, y después a Nietzsche. Una perspectiva filosófica centrada sobre la historia, pero siempre inspirada por el deseo de aquella "analítica de la existencia cristiana". Y todo, contrabalanceado por la influencia de Tomás de Aquino, insuflada por la santa y exquisita personalidad laica de Jaime Bofill. En la Universidad

topé con compañeros ateos y marxistas, algunos admirables intelectual y políticamente. El diálogo se convirtió en necesidad vital. Los años de profesorado en la Facultad de Filosofía de la Universidad Central de Barcelona (1960-1967), entre la protesta indignada en las calles y en las aulas y la recepción del Vaticano II como "catequesis de futuro", acabaron con la forzada ilusión del "nacionalcatolicismo". Mi contribución a desmontarla, sin dejar de ser una actitud éticopolítica, era para mí, primero, una indignada protesta de creyente. Reaprendí a luchar por "una Iglesia libre en una España libre". Acabado el Concilio me sobrevinieron dos aventuras inesperadas: me invitó la *Paulus-gesellschaft* alemana a participar en los coloquios entre científicos, pensadores marxistas y teólogos cristianos (1965-1967) y, al mismo tiempo, me nombraron consultor del Secretariado Romano para los No Creyentes. El resultado fue un interés mayor por el diálogo, por la sociología de la Religión y lo que empezaba a llamarse Teología Política (que, en España, sigue malentendiéndose).

J.G.R.- Tu vocación intelectual te ha conducido a todos los espacios emergentes donde se producía una oportunidad para la fe y para la condición humana (el proceso de secularización, la desmitificación de la fe, la cuestión del marxismo, la presencia pública de la fe...); para muchos de nosotros ha sido un sismógrafo y vigía de las grandes transformaciones. Al cerrarse el siglo, ¿podrías indicar qué aspectos no han sido suficientemente digeridos o sólo parcialmente cerrados? ¿Qué nuevos escenarios reclamarán la atención?

Volvamos sobre los que mencionas y en el orden en que los has mencionado. El "proceso de secularización" es pluridimensional, englobante, y con frecuencia caemos en la tentación de *tratarlo* unidimensionalmente. Está muy lejos de haber acabado, y nos resulta tranquilizante creer que su mayor inclemencia "ha pasado". Es cierto, en cambio, que ha dejado al desnudo sus espaldas y nos ha dado a sentir su estela de polución. Proyectado ese proceso sobre el horizonte de retos que tenemos delante, no tiene la unidad ni la envergadura capaz de encararlos, y revela su condición instrumental. Como pueblo de Dios tenemos una decisiva responsabilidad frente a él. Nos debemos a una inculturación crítica –¿contracultural?– del Evangelio en esta cultura emergente. No es un juego de palabras. Seguro que en nuestro diálogo el tema volverá.

La "desmitificación" es una empresa inseparable de la presencia creativa de la Iglesia en el interior de esta emergente cultura secularizada. Pero es preciso entender con precisión lo que significa "mito". Bultmann no intentaba liquidar la forma mítica de la fe cristiana, sino subrayaba la necesidad de entenderla "críticamente". P.Ricoeur ha recogido espléndidamente, al final de *Finitud y Culpabilidad*, la recomendación de Bultmann. Nuestra generación no puede ni entender ni vivir mitos y símbolos *ingenuamente*. Pero sufriría una espantosa pérdida si no fuera capaz de interpretar y volver a recrear sus sentidos en el contexto de nuestra cultura crítica. Como sabes mejor que yo, Ricoeur cree que esto no es posible si no adquirimos una *segunda o nueva ingenuidad*. Desde esta segunda ingenuidad, libre y profética, el Pueblo de Dios tiene la responsabilidad de *em-palabrar* nuevamente la Palabra, es decir, de gestarla en la trama conceptual de este ya naciente mañana, de darla a luz con palabras que abran al futuro. Sin este género de *des-mitificación*, ¿puede hablarse, desde la sinceridad de la fe, de *nueva evangelización*? Este proceso, imperceptiblemente, se está realizando, lo sé. Pero tan lentamente..., con tantos miedos... ¿no "nos hemos salido de cuentas" hace tiempo? Con Basil Hume, con Carolo Martini, me temo que sí. Pertenezco a la clase de cristianos impacientes. También nosotros "somos necesarios", ¿no crees?

J.G.R.- "Repensar el mensaje desde las nuevas situaciones históricas que sobrevienen" fue tu vocación y quizá tu mayor urgencia intelectual. ¿Crees que la teología española ha cumplido satisfactoriamente esta tarea?

Estimo mucho la sensibilidad teológica y cultural de J.M.Rovira, la calidad profética y cultural de J.Martín Velasco, los estudios cristológicos de J.I. González Faus y O.González de Cardedal, el empeño de A.Torres Queiruga y de J.L.Ruiz de la Peña para hacer comprensible desde nuestra cultura el significado de la Revelación y de la Escatología, el logro de J.E.Vilanova poniendo al alcance del público hispano una comprensiva Historia de la Teología. Pero mis intereses y mi tiempo de investigación durante los últimos veinte años, se han orientado preferentemente hacia un análisis de las actitudes espirituales del catolicismo español en su relación con la sociedad, el Estado y el mundo modernos. He tenido que sumergirme mucho en la historia hispana, cristiana y profana, de los últimos ochenta

años. He intentado que ese análisis sucediera a la luz de la experiencia evangélica, de la doctrina social de la Iglesia, de la crítica de las ideologías y de la sociología del conocimiento. A veces me pregunto: ¿qué buscabas? Hay un texto de Pablo VI, en la *Octogésima Adveniens*, que siempre me ha gustado citar, quizá refleja mi motivación de fondo: "Hoy más que nunca, la Palabra de Dios no podrá ser proclamada ni escuchada si no va acompañada del testimonio de la potencia del Espíritu Santo, operante en la acción de los cristianos al servicio de sus hermanos, en los puntos donde se juegan éstos su existencia y su porvenir" (OA 51 b). Tanteando he intentado aplicar al comportamiento *corporativo* de la Iglesia de España una teología del *discernimiento*. Este intento, no concluido, me ha absorbido.

J.G.R.- ¿Qué nuevos espacios emergen?

No tengo un conocimiento suficiente de la teología española actual, pero me arriesgo a contestar tu pregunta. Nombraría tres nuevos espacios. El primero, un "espacio a reunir": nuestra teología tiene que hacer evidente y vinculante la íntima conexión entre *convicciones creyentes*, trascendentes y profundas, y *prácticas de transformación* de un mundo demasiado injusto y cruel, demasiado *No-Reino de Dios*. No sólo hay un desconocimiento muy generalizado de la *Doctrina Social de la Iglesia*. Parece, como ya decía en los años veinte el profético M.Arboleya, que cuando se la conoce es sobre todo para citarla, mucho menos para realizarla. Algo así, decía el pionero asturiano, como si llevara adherida esta postdata: "no se les ocurra llevarla a efecto". Y no haremos de interioridad y compromiso un "espacio unificado" y deseable, mientras no hagamos sentir que sólo en esas reconciliadas dimensiones de una vida cristiana *enteriza* habita la "consolación de Dios". No se trata de una moda pasajera, sino del paradójico secreto de las bienaventuranzas de Jesús.

¿Llamamos al segundo espacio, en plural, "espacios a interpenetrar"? Me refiero a la superación del abismo entre la tradición bíblica y la cultura de los saberes positivos contemporáneos. No estoy pensando en ningún concordismo. Sino en la tarea del diálogo permanente y creativo, entre los nuevos saberes bíblicos y los nuevos "repertorios de saber" que constituyen hoy la cultura dada, en la que las gentes existen como peces en el agua, aunque a veces no sea la mejor agua. Malamente cumpliremos los teólogos nuestra misión de "empalabrar" el men-

saje de salvación de Dios en la cultura crítica contemporánea, si nos consideramos "alienígenas" que bucean esporádicamente en ella, sólo confiados en una máscara de oxígeno que portamos de fuera. ¿De fuera, de qué?

Nosotros mismos, creyentes, hemos nacido de esa cultura tan enteramente como Cristo "de mujer, bajo la ley" (Gal.4,4). Y dentro de ella, late el oxígeno del Espíritu, capaz de transformar y transfigurar nuestra humanidad en humanidad de Dios.

El tercer espacio, en España sólo empieza a emerger, porque la necesidad del diálogo interreligioso es todavía sólo una evidencia de élites. La expansión inmigrante y la presión demográfica del Islam, la existencia de significativas minorías hindús y el poder sugestivo de su tolerancia religiosa, la resistencia judía a la interpretación cristiana de la tradición bíblica, acelerarán la necesidad de ese diálogo que, por cierto, traerá consigo un enriquecimiento de la vida y actitud religiosa. Pero toda religión tiene sus mediadores preferentes, sus profetas de referencia. Este tercer espacio de investigación y reflexión teológica, lo hemos formulado así los jesuitas, al tratar de *nuestra misión y el diálogo interreligioso*: "Sin relativizar en modo alguno nuestra fe en Cristo Jesús ni prescindir de una evaluación crítica de las experiencias religiosas, se nos invita a comprender más profundamente la verdad y el misterio de Cristo en relación con la historia universal de la auto-revelación de Dios". No sabría formularlo mejor.

J.G.R.- Por formación, convicción y sensibilidad has apostado permanentemente por el diálogo (Heidegger, Nietzsche, teología de la muerte de Dios...), incluso llegaste a denunciar que "la evitación del diálogo podría dar lugar a formas reprimidas, mucho más peligrosas y mucho más reaccionarias, de la infiltración de la ideología no permitida". ¿Cómo ves este talante hoy en la sociedad española?

Con preocupación. En los años treinta, en *El laberinto español*, G.Brenann caracterizó a España como "la patria de las patrias chicas". Se equivocó bastante. Parecemos "el estado contencioso de las patrias mayúsculas". Y me temo que éstas se siguen entendiendo en forma, todavía y prácticamente, excluyente. En los años treinta primó la exclusión religiosa en los dos sentidos: sin pertenencia católica, no se era verdaderamente español; y al revés, en la patria laica, sólo se podía ser católico con el sanbenito de caverna y recluso en las sacristías.

Soy alguien muy convencido de la importancia que tienen las "comunidades de memoria" en la conformación de una sociedad plural de convivencia. Pero las auténticas comunidades de memoria no sólo recuerdan la historia de las propias plenitudes, también la de sus carencias; no sólo el dolor padecido, también el infligido; no remiten sólo al propio sujeto comunitario, sino a sus esenciales relaciones con los otros. Y desde luego no se construye míticamente una historia, auténtica "concepción inmaculada". Robert N. Bellah y coautores lo han expuesto muy bien en su indispensable estudio: *Hábitos del corazón. Individualismo y compromiso social en la vida americana*. Hace muchos años que estimo y formulé, que no existen "tradiciones inocentes", ni religiosas, ni ideológicas, ni políticas. En todas ellas la lucha por la libertad y la verdad, está lamentablemente trucada de inhumanidades, mentiras y siniestras complicidades. Una comunidad de memoria que nada tiene de que arrepentirse, que nada ha recibido de los otros, ¿sobre qué podría dialogar?, ¿qué va a negociar? Me parece, pues, decisivo tanto dentro de la propia comunidad eclesial como de las comunidades políticas, llamar la atención sobre las condiciones para que el diálogo no sea ni mera estrategia de un monólogo, ni mera mueca.

J.G.R.- Al entrar en el próximo milenio necesitamos de algunos potenciales. En su momento hablaste de las energías que necesita un pueblo en marcha (lo profético, lo cantor, lo médico y la "conducción"). ¿Cómo podrían traducirse hoy estos potenciales en la situación española?

Tú sabes, especialmente bien, que la terminología la asumí de E. Bloch. Hablemos de "lo profético". Una cierta abundancia económica, desconocida de la sociedad española de hace cuarenta años, las indudables conquistas de la ciencia y la tecnología, una libertad social que tiene quizá más de permisividad que de autoexigencia, están cegando las fuentes profundas del sentido, aguando los valores intrínsecos del trabajo que permiten un pacto social con márgenes de desinterés y solidaridad, y encarar los serios retos de un futuro difícil. Muchos creen que bastan los pronósticos y la ingeniería social, y que "lo profético" como calidad social se ha hecho innecesario. Estoy convencido de que lo necesitamos aún más que cuando M. Weber se preguntaba por un nuevo *profetismo* en 1905. La Iglesia-comunidades y jerarquía-, ¿acertamos a presentar a Dios

como la novedad que no han dejado atrás ni las conquistas ni tampoco las decepciones de la modernidad, el Dios que nos precede en la humanización del futuro? Crear motivaciones para la igualdad, libertad y fraternidad... que realmente muevan, ¿no está exigiendo nuevos "profetas del umbral", como les llamaría Jossua?

Haciendo eco a Bloch he insistido en la necesidad del "*potencial cantor*". Nace de la evidencia de que "*lo profético*" no basta. Tiene demasiadas aristas, no se resiste su insistencia demasiado tiempo. E. Bloch, buen conocedor desde su ateísmo del simbolismo bíblico, sabía que es preciso "*socializar*" la profecía, llevarla al canto que emociona el corazón y pone en marcha los pies. Sabía que junto al tartamudo Moisés, estaban sus hermanos Aarón, de buen hablar, y María, la cantora. No soy un buen conocedor de la cultura del canto, pero el último "*cantautor*" que me impresionó fue Labordeta. No creo que le vayan a dejar cantar en el Parlamento. Otros cantores, me complacen incluso con sus denuncias. Me halagan con sus atrevimientos. Me parece que no rompen el cerco del narcisismo estético. Ni me transforman, ni me convocan a un éxodo de abandonantes del "*establecimiento*", de transformadores. ¿No es tremendamente ambiguo que cantos gregorianos, descontextualizados, se hayan transformado en piezas expresivas de la cultura de consumo?

Bloch pensaba que en una sociedad altamente progresiva, heridas y traumas no serían menores, sino menos llamativos, más recónditos. Pensaba pues que "*lo médico*" necesitaba ser más envolvente y más discreto, flexible y enérgico a un tiempo. Observación certera, pero parcial. Porque junto a los traumas y las anemias escondidos pero duraderos, nuestra sociedad del riesgo produce enfermedades masivas y clamorosas. Tú sabes de muchas de ellas bastante más que yo. El potencial "*terapéutico*" necesario no puede proporcionarlo aisladamente ninguna de las instancias institucionales reconocidas: ni el Estado, ni las Iglesias, ni el estamento docente, aunque todas ellas sigan siendo precisas. Las múltiples formas del "*voluntariado*" han palpado esa insuficiencia e intentan hacerse presentes en las nuevas y diversas formas de la desprotección y la vulnerabilidad personal y social. Son necesarias y bienvenidas. Pero se engañan, si se halagan como instancias sustitutorias. Con un término que te gusta, tenemos que hablar de una "*sinergia*" de poderes terapéuticos. Por la necesaria brevedad, permíteme amontonar alusiones que requerirían, todas, desa-

rollos mayores. Si el potencial sanante ha de ser ambiente, pero no convertirse en ambiente saturado, todo amor real no debería ser "brujo", pero sí suficientemente "médico", lo que dista bastante de los tópicos iconos del amor que nos suministran los MCS. Necesitamos una sociedad más globalmente "samaritana", como escribe nuestro común amigo Díaz-Salazar, menos radicalmente agresiva que la que estamos desarrollando. El Estado ha de entender cada vez más su "monopolio de la fuerza", como potencial previsor, y promotor de las iniciativas "saludables" que brotan del cuerpo social, y menos como poder represor. ¿No tendría también la Iglesia que superar su "tic prescriptivo" y su confianza en el "libro de recetas", dilatar su compasión, y recuperar su potencial de escucha y consejo, aplicándose el slogan: "no hay enfermedades, sino enfermos"? En todo caso hay una sabiduría que ninguna instancia terapéutica puede olvidar: *no crear adicción*. Cerrada la herida, debe hacerse olvidar.

Por razones obvias, tú suavizas el nombre que daba Bloch al cuarto de los potenciales o carismas. A pesar de su pertenencia marxista, él no se avergonzaba de llamarlo "*lo regio*". *Lo profético* nos abrumba si no discontinua sus visiones trascendentes, a veces terribles. *Lo cantor* se puede trocar en canto de sirenas, cuando nos oculta los riesgos de la acción, lo oneroso del conflicto a soportar por un tiempo que no está en nuestra mano. *Lo médico* también puede hipertrofiar la preocupación por nosotros mismos. Necesitamos el *liderazgo* que coordina los otros potenciales, los limita a sus ocasiones oportunas, *sabe mandar y se atreve a hacerlo*. Da razón de sus órdenes, no excusas. Aguanta la crítica, la rumia y digiere. Paga los costos del ejercicio del mando, es sensible a su creciente desgaste, y sabe dejarse sustituir. Pero nunca deja "vacío" el lugar social ni de la coordinación, ni de la decisión. Claro está que se trata de nuevo, de una *sinergia de liderazgos*. Porque son precisos al nivel familiar, al nivel de la docencia, al nivel de cada escalón del poder público y de todas las formas legítimas de presidencia. Supone sabiduría y riesgo. En mi opinión, lo necesitamos urgentemente en la sociedad y en la Iglesia. Necesitamos distinguirlo del despotismo, del erotismo del poder y del embrujo de su representación. Necesitamos reaprender que conducir y mandar es *servir*. Y hacerlo.

J.G.R.- Según tus palabras, la secularización puede entenderse como un "proceso de higiene histórica". En qué sen-

tido debe proseguirse y qué significado puede tener la llamada "vuelta de lo religioso".

Creo que afirmé algo así, al menos por vez primera, en el *Homenaje a Zubiri*, el año 70. En el sentido que lo escribí, lo sigo pensando. Con sarcasmo se refirió Jesús de Nazareth al olvido de los mandatos de Dios por "aferramiento... a tradiciones" creadas por los hombres (Mt.15, 1-3; Mc. 7,1-10). La centralidad social, económica y política de la Iglesia desde Constantino hasta bien pasada la Revolución francesa, trufa la esencial tradición de Jesús con tradiciones, "creencias" y prácticas de hombres, algunas valiosas pero transformables, otras ambiguas, algunas perversas. Por ello, los gestos de penitencia estrenados por Juan Pablo II, eran necesarios. En una parte no despreciable, la ruptura de la unidad de las Iglesias se debe a ese aferramiento a tradiciones discutibles o arbitrarias. Aun teniendo en cuenta la proclividad de los intelectuales a la soberbia de clase, también la llamada "apostasía de los intelectuales", en parte no despreciable, se debe a su repugnancia a aceptar creencias y prácticas desenmascaradas como "humanas, demasiado humanas". Aun tomando en serio el "resentimiento" de las clases despojadas, también la llamada "apostasía de las masas" se originó de su rebelión frente a la aferrada alianza de la Iglesia con el *statu quo* del Antiguo Régimen. De ninguna manera ignoro lo inevitable de las mediaciones humanas, históricas. La Modernidad, al desplazar a la Iglesia de aquella centralidad, descompuso su aferramiento a creencias que no habían nacido de la fe, a prácticas que hacían "increíble" la oferta simple de la fe. En muchos sentidos, el concilio Vaticano II fue la aceptación de ese "despojo higiénico" que hacía posible la libertad y simplicidad profética de la fe en medio de una cultura emergente, demasiado nueva para poderla seguir llamando "moderna", y que resulta confuso llamar "post-moderna".

No sé si es el lenguaje adecuado, pero parto de dos afirmaciones que ya hice en el *Homenaje a Zubiri*. Enuncio las dos de corrido: todo es secularizable, menos el hombre mismo; y hay que secularizar la secularización. Ya sé que hay corrientes del pensamiento contemporáneo para las que "la muerte de Dios" brota de "la muerte del hombre", de la negación de toda calidad *sagrada* a su existencia. Nuestra fe no acepta esta forma de pensar. Para la fe cristiana, el *otro hombre*, en su doble figura de *proximus* y de *socius*, no es nunca el mero miembro de la

especie de mamíferos inteligentes... Conlleva siempre una *dignidad inamisible*. En esta dignidad humana, incombustible aún en sus más hórridas formas históricas, arde el fuego del Dios vivo. Y desde esa ardiente zarza se hacen escuchar la palabra, la caricia, el silencio, el lamento, el clamor e incluso el rugido de Dios.

Como te lo decía antes, al citar el significativo texto de Pablo VI, los hombres y mujeres de hoy y de mañana nos reconocerán a los cristianos como testigos creíbles del evangelio, si nos encuentran a pie enjuto en medio de ellos, salvaguardando en todas sus dimensiones esa dignidad humana tan herida, no si nos encuentran empeñados en defender "podios de privilegio" que pedimos se nos garanticen para asegurar la "buena emisión y audición" del mensaje. Es la credibilidad del testimonio y del testigo la que incita a la "escucha" en una sociedad tan llena de ruidos.

J.G.R.- ¿Y lo de "secularizar" la secularización?

Creo que hay que localizar la secularización en sus raíces concretas, como un proceso contextualizado históricamente, y examinar sus resultados. Muy concretamente, caer explícitamente en la cuenta de las raíces históricas de la "secularización a la europea", que está muy lejos de ser el único tipo de secularización. Ni identificarla con el "laicismo francés" y la entronización de la "diosa razón". Ya en 1937, en la defensa de su atrevida tesis sobre la *Sociología alemana* R.Aron puso en evidencia que la ilusión de la "razón" podía acabar produciendo monstruos. El progresismo español ha estado siempre tentado de "afrancesamiento". Existe en España un "laicismo pontifical" demasiado creído de su infalibilidad. Conviene ayudarle a "secularizarse", pues tiene consecuencias culturales, e incluso políticas, nefastas. La identificación de la "izquierda ilustrada" con el laicismo sigue siendo tan nefasta como la identificación de la causa del proletariado con el ateísmo, que en los años setenta denunciaron Nepo García Nieto y Alfonso Comín. Entre otros malos efectos, esa identificación, tiende a empujar a importantes sectores de la sociedad española en brazos del "centro-derecha". Y el empujar..., nunca es bueno. Que la comunidad cristiana y su jerarquía se apeen de "podios de privilegio", tiene muy poco que ver con forzar a que el profetismo cristiano se repliegue sobre la sacristía o se disimule vergonzantemente en la "vida privada". El concreto futuro de una

democracia que no degenera hacia el anarquismo o hacia el nuevo despotismo ilustrado de los "expertos", o a una abigarrada mezcla de ambas cosas, tiene bastante que ver con que la tradición cristiana, o la *comunidad de memoria* cristiana, a *pie enjuto* desde luego, haga públicas sus opiniones, las razone en el debate público y que —cuando lo crea conveniente—, denuncie prácticas inhumanas o corrosivas de la convivencia.

J.G.R.- En tus comentarios sobre el diálogo cristiano-marxista, lo calificaste de germinalmente fructuoso. ¿Logró el cristianismo asumir suficientemente las preguntas que el marxismo planteaba?

Me gustaría hablar primero de los esfuerzos hechos para asumirlas. Carlos Wojtyła, el actual Papa, es un buen ejemplo de ese esfuerzo. Como polaco, estaba tan saturado y harto de la retórica marxista, que aborrecía toda la terminología que le sonara a marxismo. Habiendo inaugurado su pontificado en el otoño de 1978, no creo que logre encontrar pasajes de su magisterio anteriores a la Encíclica *Sollicitudo Rei Socialis* (diciembre 1987), en que hable claramente de "estructuras de pecado". En los números 36-38 de esa encíclica lo hace. Al denunciar cómo esas estructuras introducen en el "mundo condicionamientos y obstáculos que van mucho más allá de las acciones y de la breve vida del individuo", ofrece un buen ejemplo de la fructuosidad del esfuerzo por reconocer aportaciones del marxismo que no son simplemente terminológicas.

Yendo más allá de las anécdotas. Sin el tremendo debate entre liberalismo y socialismo marxista que ocupa el área más extensa de los dos últimos siglos, no podemos entender ni el nacimiento ni la envergadura de la *Doctrina Social de la Iglesia*, ni el gran giro que supone la *Gaudium et Spes*, revalorizando lo central que es para la verdad y la credibilidad de la espiritualidad cristiana, la transformación ininterrumpida de las estructuras culturales, sociales, económicas y políticas. Aunque sea por reacción al "Estado confesional marxista", la confrontación y el diálogo con él fueron una de las razones de que se llegara, bien laboriosamente por cierto, a propugnar tan netamente la libertad religiosa de las conciencias como lo hace la declaración *Dignitatis humanae*. No soy escriturista, pero no creo que se necesite serlo para estar persuadido de que la confrontación y el diálogo con el marxismo, ha ayudado a la espiritualidad cristiana a superar el escatologismo ingenuo que se

desprende de una consideración unilateral del Nuevo Testamento, aislada del Antiguo. Esa confrontación nos ha permitido una lectura no "espiritualizada" de las promesas de la gran tradición profética de Israel. Y también la revalorización realizada por Jesús de la categoría veterotestamentaria de "Reino", que la exégesis cristiana del siglo XX ha redescubierto a su vez. Los "contextos de ceguera" de que hablaba Karl Marx han sido una importante motivación de la búsqueda de ese *discernimiento espiritual* corporativo, al que J.B.Metz, F.Schlüsser-Fioranza y yo mismo llamamos *Teología Política*.

Pero tú preguntas si *el cristianismo* ha asumido suficientemente las cuestiones planteadas por el marxismo. Creo haber contestado ya que, suficientemente, no. He tratado de decirlo, al hablar de las tareas pendientes de la teología. Y al subrayar el excesivo desconocimiento de la *Doctrina Social de la Iglesia* como praxis corporativa del Pueblo de Cristo.

J.G.R.- "*La Iglesia aliada al Estado confesional dejaba indefensa a la izquierda social cristiana*", escribiste. ¿Crees que esta indefensión eclesial ha desaparecido o sigue dándose?

Me gustaría precisar bien mi respuesta a tu pregunta. No voy a referirme al problema subsistente de que los teólogos no hayamos alcanzado el clima de libertad que el Vaticano II demanda y espera de nosotros, para cumplir nuestro papel en la presencia evangelizadora de la Iglesia al mundo. No se ha conseguido suficientemente ni el talante ni las garantías institucionales para que esa libertad se realice en un clima de comunión. No se ha logrado que, sin la continua zozobra de sentirse "sospechosos" de heterodoxia o infidelidad a la tradición, los teólogos intenten contestar, con amor a la verdad, competencia y sinceridad, preguntas que se están poniendo sectores muy extensos del pueblo de Dios. Y esta deficiencia influye en que, sectores críticos del pueblo de Dios se sientan indefensos ante preguntas que les plantea su fe y la "razón de su esperanza" que deben ofrecer a su cultura. Pero esta situación no es sólo la de una "izquierda social cristiana".

Por lo que se refiere a ésta, estimo que en nuestras latitudes europeas el problema no es el mismo al que me referí en los años 70, antes de la Asamblea Obispos-Sacerdotes y de la Carta del Episcopado español sobre *Iglesia y Comunidad política*. Me parece que Carlos García de Andoin ha planteado con coraje el problema al referirse a *El anuncio explícito en el compro-*

miso militante. La "izquierda social cristiana" existe en el extenso y denso clima de una izquierda social *postcristiana*, que vive la inercia de la identificación de la izquierda con el laicismo. Carlos ha insistido en las condiciones de autenticidad de la membrecía cristiana en ese clima cultural y ético: cuidar la vida interior, un corazón y una militancia apostólicos, no desengancharse de tradición e Iglesia como estructuras de plausibilidad, capacidad para expresar la fe en la vida cotidiana, afrontar la privatización de la fe con experiencias que lo contrasten. Si la "izquierda social cristiana" repliega vergonzantemente su fe sobre su vida privada, además de exponerse a debilitarla, crea en el conjunto de la Iglesia una sospecha de que se acomoda a la ideología laicista del clima sociopolítico en que se incultura.

Tú que has seguido con atención cuanto he escrito, sabes que esta preocupación tan netamente formulada ahora por Carlos, era ya también la mía cuando escribí *Compromiso terrestre y crisis de fe* (1969). Pero entonces, sí que la Iglesia estaba aliada al Estado confesional y dejaba indefensa cívica y eclesialmente a la izquierda social cristiana. Hoy me parece que conseguir que esto no sea así depende bastante más de la organización eclesial que se procure a sí misma esa "izquierda social cristiana" dentro de la debida libertad del Cuerpo de Cristo. Y de la legítima pugna por la libertad evangélica dentro de ese mismo Cuerpo. Y esta responsabilidad propia no conviene desplazarla.

J.G.R.- ¿Ya no existe ahora una alianza entre la Iglesia y el Estado confesional?

Sí. Lo que escribí hace treinta años, sigue valiendo en amplias regiones de América Latina, donde la Iglesia sigue presentándose en fáctica alianza con los poderes conservadores, dejando en cruel indefensión a quienes se toman en serio *la Doctrina Social de la propia Iglesia*.

El mismo Juan Pablo II, en su encíclica sobre el Tercer Milenio, ¿no ha tenido que lamentar la *falta de discernimiento*, que a veces llega a ser aprobación, de no pocos cristianos frente a regímenes totalitarios y *graves formas de injusticia y de marginación social*? Y la denunciada **falta de discernimiento** es a veces, a todas luces, corporativa.

J.G.R.- Estimo con particular interés, tu compromiso actual con la preparación de jóvenes para el ejercicio de la media-

ción política. ¿En qué consiste la iniciativa? ¿En qué se diferencia de las propuestas de recrear los partidos confesionales que proponen estos días algunos miembros de la jerarquía y de los "propagandistas"?

He oído rumores sobre la semana celebrada recientemente por los propagandistas. Pero no poseo datos fidedignos. En *nuestra* iniciativa nos atenemos sobre todo a las luminosas normas abiertas por *Gaudium et Spes* y al documento *Católicos en la vida pública*, editado por nuestros obispos en 1986. La importantísima vocación del laicado en la Iglesia no convierte a éste, no debe convertirle en "mera polea de transmisión" de consignas fácticamente prevalentes o de contingentes gustos o querencias en determinados ambientes episcopales o paraepiscopales. Quizá convenga tener muy presentes las dos afirmaciones de *Gaudium et Spes* en su número 43 sobre las distintas opciones de cristianos en la solución de problemas sociales o políticos: que a nadie le está permitido reivindicar en exclusiva a favor de su parecer la autoridad de la Iglesia y que los laicos piensen que sus pastores no están siempre en condiciones de poderles dar inmediatamente solución correcta en todas las cuestiones, aun graves, que surjan.

Lo que ya hace nueve años comenzamos a hacer desde Centros de Espiritualidad Laical en Madrid, Salamanca y Granada sistemáticamente, y más puntualmente en muchos otros de los Centros que llamamos de "Fe-Cultura", tiene que ver con procurar sistemáticamente a los laicos cristianos una capacidad de *discernimiento espiritual corporativo* en el ámbito socioeconómico y sociopolítico. La iniciativa está pensada de la siguiente manera: todos los años, en julio se celebran una o más semanas de iniciación a la vida social y política para universitarios de últimos años o postgraduados jóvenes (entre 23 y 35 años). La mañana se dedica a presentar dimensiones capitales de la vida social y política: la democracia a reformar, vida política y cultura cívica, vida política y justicia social, ética de las profesiones y vida política, sistemas económicos y justicia social, lucha contra la exclusión social desde el Estado y la sociedad. Los temas de la mañana son presentados por los expertos correspondientes, aunque de militancia cristiana. Las tardes se dedican a iluminar los temas de la mañana desde perspectivas claves de la espiritualidad cristiana laical: necesidad de ordenar el mundo de las "afecciones políticas"; "hábitos del corazón cristiano" y cultura ética y cívica; importancia

del discernimiento y la elección en las áreas profesionales; la "opción preferente por los pobres" y el realismo de los "sistemas económicos"; el compromiso por una "civilización del amor".

Una de las dimensiones de nuestras semanas que más satisface a los centenares de semanistas que han pasado por ellas, es que comenzamos el día con media hora de oración compartida, que ambienta el espíritu del día. Y a última hora de la tarde clausuramos la jornada con una eucaristía fraternal.

Lo anterior responde a la semana inaugural. Cuando creemos que han pasado por ella un número suficiente de personas, convocamos en un "puente largo" a un encuentro con políticos de diversos partidos, que presentan ampliamente su opción y se prestan al debate sobre ella. Sirva de ejemplo, que en el último encuentro Victoria Camps y Ortega Díaz-Ambrona, no comprometidos en la actualidad con ningún partido político, presentaron una alternativa de izquierda y una alternativa de centro; y R.Jáuregui y C.Montoro presentaron la alternativa del PSOE y la alternativa del PP. El último día, Demetrio Velasco y yo mismo ayudamos a sintetizar y evaluar la experiencia. También en este caso, comenzamos el día con un rato amplio de oración matinal y lo cerramos con la celebración eucarística. Ciudades como Salamanca y Granada ofrecen nocturnas posibilidades de distender jovialmente mentes y corazones. ¡Ah! De esta última experiencia nació una red de comunicación informática que está funcionando con espontaneidad y utilidad.

J.G.R.- Entre tus aventuras y tareas intelectuales destaca la realización del "Encuentro de El Escorial" que abrió la puerta de Europa a la Teología de la Liberación. ¿Qué queda de esta teología y de aquel intento de mediar entre ambas laderas?

Me agrada que aludas a "aquel intento de mediar entre ambas laderas", ya que ésta fue la intención original del *Encuentro*. El flujo de misioneros y misioneras españolas hacia Latinoamérica era todavía intensísimo. Pasaban de un clima nacionalcatólico a un continente, intensamente católico pero desgarrado por un abismo de desigualdad. Por eso titulamos el *Encuentro* *Fe cristiana y Cambio social en América Latina*. Un número decisivo de los teólogos que vinieron, que habían sido expertos en la Asamblea de Medellín, eran efectivamente los "pioneros de la Teología de la Liberación". Y así el *Encuentro* resultó una puesta de largo en Europa de esa Teología. Sería

presuntuoso por mi parte decir que ésa era la intención de los que la organizamos.

¿Qué queda de esta Teología? Contesté a esta pregunta ya en febrero de 1985, en un número de la revista *Sal Terrae*, con motivo de la primera instrucción de la Congregación para la Doctrina de la Fe, *Algunos aspectos de la Teología de la Liberación*. Lo primero era llamar la atención sobre *el cambio* que se había producido en los 20 años que median entre 1963 –en que empieza a bullir con fuerza la espiritualidad de la liberación– y 1983, año en que habíamos conocido ya los borradores de lo que después fue la Instrucción. Tuve la satisfacción de que Luis Ugalde, perspicaz teórico social, entonces Provincial de la Compañía de Jesús en Venezuela, contemplaba la situación, desde Latinoamérica, de manera parecida. Habíamos titulado el número monográfico de *Sal Terrae*: “Teología de la Liberación: ¿Hacia un ‘cambio de tercio’?”. Y habíamos escrito en su presentación que ese “cambio de tercio” de ninguna manera tenía que consistir en que la **cosa** de la Teología de la Liberación fuera a ser reprimida o abandonada. Precisamente había de conseguirse que *toda* la Iglesia asumiera un aumento de conciencia y de coherencia global respecto de los intereses de la justicia y de la paz. Se hacía preciso sacar el problema del estrecho marco de una reyerta entre corrientes teológicas o entre el centro y la periferia de la Iglesia.

Pero contesto a tu pregunta hoy. La “cosa” de la Teología de la Liberación, lejos de haber sido abandonada, se ha universalizado como imperativo de la conciencia cristiana y de la teología cristiana. *De la espiritualidad cristiana*: el Padre nuestro se nos huela en el corazón y en los labios, cuando no nos moviliza para que este mundo devenga más Reino de Dios, y el pan y el agua potable, puedan ser llamados “nuestros” por los pueblos de la tierra. Podemos resignarnos, tristemente, a ser cristianos incoherentes, pero cada vez menos a que el mortal abismo de desigualdad que caracteriza a nuestro mundo histórico, tenga nada que ver con la voluntad de Dios. Y es cínico negar la parte que en este crecimiento de la conciencia cristiana ha jugado y sigue jugando la “cosa” puesta ante nuestros ojos y proclamada a gritos por la Teología de la Liberación. *De la teología cristiana*: una teología de la Trinidad que, al desarrollar la paternidad de Dios, la primogenitura del Hijo, el poder señorial y vivificante del Espíritu, prescinde de la “cosa” de la Teología de la Liberación, se convierte en una más de las narrativas mitológicas. Una Eclesiología, que no manifiesta que “la opción

preferencial por los pobres" es condición de la comunión eclesial, presenta una Iglesia "divorciada" de Cristo, no a su "esposa". No la hace estimable ni creíble.

Análogamente se podrían recorrer las otras disciplinas teológicas básicas. Creo que una parte significativa de la teología cristiana está ya realizando esto. Y que ésta era una de las demandas epistemológicas de la Teología de la Liberación.

J.G.R.- Has dicho que se debía repensar la metodología...

Sí. El uso que buena parte de la Teología de la Liberación hizo de premisas analíticas de las Ciencias humanas, en su descenso concreto a la práctica social y política, estaba muy ligado a modas de pensamiento de los años sesenta y setenta.

La ideología marxista que en esa época se propagaba (un buen ejemplo podría ser Marta Harnecker, pero también Louis Althusser), había sido ya inteligentemente puesta en cuestión por pensadores relevantes de pertenencia marxista (Marcuse, Wellmer). Teólogos de la Liberación, amigos míos, alegaban que ellos, en Latinoamérica, hacían del marxismo un uso muy instrumental. Creo que fue un error que produjo espejismos muy desafortunados. Ya en diciembre de 1980 (cuatro y seis años antes de las dos Instrucciones de la Congregación de la Fe sobre la Teología de la Liberación), Pedro Arrupe, tan cálidamente afectado por la causa de los pobres, había escrito a nuestros Provinciales de Latinoamérica su ponderada carta *Sobre el "análisis marxista"*.

Pero no debe confundirse este error metodológico de una buena parte (no de todos) de los Teólogos de la Liberación con otros dos empeños suyos, que siguen siendo decisivos. Hacer a las masas desposeídas "sujeto de reivindicación" de sus urgentes derechos sociales. Y que esta demanda no es realizable, sin llevar a plenitud la teología del laicado, ya formulada sobre todo en la *Lumen Gentium*. Me parece que ésa era una de las indeclinables demandas contenidas en su promoción de las *comunidades de base*. Pero éstas tienen que ganar en *eclesialidad*, no pueden convertirse en iglesias paralelas. No sólo por razones teológicas. Los treinta años que nos separan de los inicios de la juventud de la Teología de la Liberación nos han hecho ver, y especialmente en Latinoamérica, que los objetivos sociales, culturales y económicos que esta teología justamente pretende, no se pueden conseguir sin suscitar una convergencia de las distintas clases sociales. Esa convergencia desde lue-

go no será posible, si no entramos en un proceso de *conversión cristiana*, de *conversión espiritual* aún de los no creyentes. Juan Pablo II lo ha formulado con justeza en su encíclica *Preocupación por los problemas sociales* (1987), al decir que los obstáculos opuestos al pleno desarrollo no son solamente de orden económico, sino que dependen de *actitudes más profundas*, que se traducen, para el ser humano, en valores absolutos. Por eso se necesita urgentemente un *cambio* en las *actitudes espirituales* estén inspirados o no por una fe religiosa. Y ello en función de unos valores superiores, como el bien común o el pleno desarrollo “de todo el hombre y de todos los hombres”, según la feliz expresión de la encíclica *Populorum progressio*.

Por cierto, me llama la atención la sintonía entre la línea argumentativa profunda de esta encíclica de Juan Pablo II –la *Preocupación por los problemas sociales*– (1987) y el estudio antes citado de Robert N. Bellah y *socii* (cuya edición inglesa es de 1985), aunque la primera se ocupe del futuro del desarrollo y el segundo del futuro de la democracia. Una razón más para desearnos además de la vitalidad profética de nuestra fe la emergencia de “profetas del umbral”, profetas seculares de las actitudes profundas.

J.G.R.- La opción por la justicia caracteriza hoy la existencia del jesuita; el compromiso se hace más impelente en la medida que no parece ser hoy política y culturalmente correcto...

Tienes razón. Espero que no sea chovinismo jesuitico el dár-tela, con estas líneas del documento *Servidores de la misión de Cristo* que los jesuitas escribimos hace ahora seis años, en nuestra última Congregación General y que cito de memoria:

“El nuestro es un servicio de la fe y de las radicales consecuencias de la fe en un mundo en que se está haciendo más fácil conformarse con algo menos que la fe y la justicia. Reconocemos, con muchos de nuestros contemporáneos, que sin la fe, sin una mirada de amor, el mundo humano parece demasiado malvado para que Dios sea bueno. Pero la fe reconoce que Dios actúa a través del amor de Cristo y el poder del Espíritu Santo para destruir las estructuras de pecado que afligen los cuerpos y los corazones de sus hijos. Nuestra misión como jesuitas toca algo fundamental en el corazón humano: el deseo de encontrar a Dios en un mundo lacerado por el pecado y de vivir conforme al Evangelio con todas sus

consecuencias. Este instinto de vivir plenamente el amor de Dios, y así promover un bien humano, compartido y duradero, es el que moviliza nuestra vocación de servir la fe y promover la justicia del Reino de Dios”.

Nuestra permanente pregunta es: ¿servimos coherentemente a esa misión? Nuestra gente más joven nos comenta a veces: nuestros documentos son hermosos y provocativos, ¿se ajusta a ellos nuestra vida?

J.G.R.- Entonces, ¿qué presencias consideras necesarias para el desarrollo de este empeño?

Siempre, pero quizá hoy, la más perentoria es la reconquista del *centro de gravedad interior*. Aunque suene a tópico, es certero el pronóstico de Karl Rahner y de André Malraux: “el cristiano del siglo XXI será místico o no será”; “el siglo XXI será místico o no será”. Se trate del cristiano o del ciudadano, desde las dos perspectivas, se contesta a una inquietante pregunta: ¿Cómo profesar nuestra fe en el Dios Creador, Redentor, Vivificador y resignarnos a un mundo tan cruelmente injusto? ¿Cómo proclamamos incansablemente la ciudadanía universal de los derechos humanos mientras traficamos con intereses que destruyen la posibilidad de su realización? La “asimetría” entre afirmación y puesta por obra, denuncia una inexistencia, o al menos una debilitación del centro de gravedad, de los *hábitos del corazón*, del parámetro interior. Es urgente para el cristiano que quiera serlo sinceramente, recuperar la calidez de su fe, su esperanza, su amor... o pactará con un mundo injusto, o se dirá a sí mismo que es intrasformable. Es urgente para el ciudadano que aspire a una cultura real de los derechos humanos, encontrar la fuente de un inconformismo sostenido con la cultura fáctica de la insolidaridad.

La segunda presencia, no es otra cosa que hacer real, perceptible, en la transformación del mundo histórico la energía del *centro de gravedad interior*. No hay mística cristiana de la justicia si no se produce el *vaciamiento* de ella misma sobre las actuales y concretas depresiones en que la humanidad padece injusticia. Sólo a través de *experiencias* que nos sacan del *establecimiento* en que estamos instalados, nos desinstalan y nos hacen compartir la intemperie de los pobres y excluidos, la humillación de las mujeres vendidas a la prostitución, el resentimiento de los adolescentes abandonados al fracaso escolar, el precario o ningún-futuro de las masas de inmigrantes y refu-

giados, etc. No basta la información, que puede engordar nuestro *yo bienpensante*. Son necesarias estas experiencias dolorosas que nos hacen pasar de continuo de la *mística* a la *praxis* y nos fuerzan a regresar con las resistencias y contradicciones de la vida, desesperanzada y excluida, al fuego transformador de la contemplación y el discernimiento cristianos. Es esta *mística segunda*, que nos permite encontrar a Dios de regreso del mundo lacerado por la ambigüedad, el desamor y la injusticia, la única *mística cristiana*. Es la *mística*, que hecha sin simulación la experiencia de la injusticia, se nos hace necesaria para seguir sosteniendo el empeño por la justicia. “Alfonso –me decía un compañero norteamericano que llevaba 20 años entre los esquimales de Alaska– llevo veinte años batallando contra la injusticia, y a veces me parece un empeño estéril. Como no vuelvas a dejarte fundir en el fuego de la fe y la esperanza, acabas abandonando la batalla”.

La tercera presencia a la que, en este contexto, deseo aludir es la de un laicado creciente, suficientemente significativo y numeroso, capaz de llenar las competencias y tareas que el Vaticano II le asigna en el campo de la corrección y transformación de las estructuras y actitudes culturales, sociales, económicas y políticas urgido por el amor de la justicia. A nivel nacional e internacional. Ya desde las demandas de la *solidaridad* queda muy claro que este “sujeto de transformación” tiene que ser suficientemente significativo y numeroso. De lo contrario, la solidaridad se quedaría en el atributo interior de un archipiélago de *almas bellas*, pero las tareas de la solidaridad quedarían incumplidas. Sabemos de sobra que las tareas de la justicia y la solidaridad son las tareas de un sujeto social y político mucho más vasto que el laicado cristiano. Cierto. Y la *Gaudium et Spes* ha subrayado la capacidad de diálogo, de colaboración y de negociación con diversas minorías (¡ojalá sean mayorías!) que el laicado cristiano ha de tener, para cumplir su misión. Ni como observador creyente, ni desde mi concreta condición de sacerdote jesuita dejo de constatar que “a lo largo de estos treinta años, un creciente número de laicos ha respondido a la llamada a servir que brota de su gracia bautismal. La actualización de su vocación en tantas y tan variadas situaciones ha llegado a ser la forma predominante con la que el Pueblo de Dios sirve al mundo en la promoción del Reino. Este incremento del ministerio laical da señales de que seguirá expandiéndose en el siguiente milenio”. Pero, contestando a tu pregunta, insisto: en que este pronóstico se cumpla nos juga-

mos como Iglesia nuestra credibilidad. Sin un laicado provisto de los carismas y competencias profetizadas por el Vaticano II, la Doctrina Social de la Iglesia será un cuerpo doctrinal sin encarnación histórica. Y resultaría muy difícil reconocer, en el futuro inmediato, que “la Iglesia es en Cristo... signo e instrumento de la unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano” (LG ,1).

Sobre ética laica, educación cívica y religión

Ética y religión en la escuela

Josep-Maria Terricabras IEC *

Para tratar bien una cuestión, lo primero que se debe hacer es plantearla bien. Cuando las cuestiones son especialmente conflictivas, porque arrastran intereses o pasiones, todavía es más importante plantearlas bien. La pregunta sobre la presencia –y sobre la clase de presencia– de la religión y de la ética en la escuela es una de esas cuestiones conflictivas que se plantean periódicamente en la discusión pública, como si no hubiera manera de solucionarlas. En parte sucede esto porque la cuestión se ha planteado políticamente mal.

La siguiente reflexión pretende apuntar algunas ideas sobre cuál tendría que ser la relación de la ética y de

la religión con la escuela. También se tienen en cuenta algunos de los principales argumentos que se utilizan en la discusión; pero, para dar cierta traba-zón al razonamiento y cuerpo a las observaciones que sólo se insinúan, la reflexión se organiza esquemáticamente en diez puntos.

• • •

1. La presencia de la ética y de la religión en la escuela no se puede plantear en abstracto, porque en abstracto no tiene respuesta. Como en la mayoría de las cuestiones que afectan la formación personal y la vida pública, la respuesta que se dé dependerá de la visión que se tenga de los individuos y de la sociedad.

* Catedrático de Filosofía. Universidad de Girona.

2. Nuestra sociedad es ideológicamente plural y políticamente democrática. Es una sociedad movida por valores diversos, pero cimentada sobre determinados valores cívicos que, superando dificultades, luchas y reveses históricos, han llegado a ser considerados como patrimonio propio por la inmensa mayoría de la población. Entre estos valores básicos está la defensa de la libertad personal para asumir y promover toda forma de creencias y la defensa de la secularidad, es decir, de la mundanización de la vida colectiva, de manera que la religión ya no tiene que jugar un papel directivo o referencial en la vida pública común.

3. Ahora bien, puesto que la vida individual y colectiva no puede prescindir de los valores, sino que más bien se apoya en ellos, los ciudadanos siguen teniendo necesidad de reflexionar sobre los valores realmente vigentes y sobre los que quieren promover. Tradicionalmente, la ética ha llevado a cabo esta reflexión sobre los valores morales, tanto cívicos como personales. Parece bastante claro que todavía hoy, la ética es la disciplina que está en mejores condiciones –por historia y por recursos metodológicos y conceptuales– para poder continuar la tarea de reflexionar sobre la responsabilidad privada y pública de la conducta humana.

4. Es evidente que esta reflexión se ha de poner a disposición de los alumnos que se hallan en periodo de formación. Sin embargo, como puede

haber éticas muy distintas, es necesario que la ética impartida en las escuelas democráticas sea respetuosa, por definición, de la pluralidad ideológica de los alumnos y de la libertad de sus conciencias. Por tanto, ha de ser una ética que les ayuda a reflexionar críticamente sobre la responsabilidad humana y ciudadana, evitando la inductinación de normas o la transmisión de recetas simplificadoras de los problemas. Para que la reflexión ética sea al mismo tiempo concreta y crítica, es conveniente que los alumnos la puedan llevar a cabo enlazándola con las disciplinas que normalmente cursan, pero también como materia específica. En el primer caso, descubrirán las consecuencias y los compromisos éticos de las materias que estudian y, por tanto, de la vida profesional y ordinaria. En el segundo caso, podrían entrar en contacto con los aspectos más específicos de la ética como disciplina.

5. Ya hemos visto que una sociedad plural y democrática como la nuestra ha optado por la secularización de la vida pública como principio ordenador de la vida colectiva. El estado democrático contemporáneo se ha hecho eco de esta opción y se proclama no-confesional. La religión ya no es un poder del estado; pero las religiones pueden tener poder y presencia sociales. Eso significa que, aunque los poderes del estado sean no-confesionales y que la legislación y la moral públicas no invoquen principios religiosos, los ciudadanos –de manera

privada y pública institucionalizada— pueden vivir influidos e inspirados en sus comportamientos no solamente por la herencia religiosa que la historia ha ido acumulando, sino también por las opciones religiosas que quieran adoptar.

6. No es misión del estado promover el ateísmo, pero tampoco lo es promover el teísmo. El estado ha de garantizar la libertad religiosa, pero no ha de asumir la defensa de unas creencias u otras. Y es que el lugar —ahora natural— de la creencia religiosa no son las instituciones del estado, sino la vida social.

En ella, las iniciativas religiosas que respeten la pluralidad y la democracia han de poder ejercitar su actividad igual que cualquier otra iniciativa cívica; es decir, tanto de manera personal como de forma organizada y colectiva.

7. Esto quiere decir que la escuela pública —a diferencia de la escuela privada— no es el lugar adecuado para impartir la enseñanza religiosa. Ahora bien, puesto que el estado español ha firmado convenios de colaboración escolar con diferentes religiones, la escuela pública ha de dar facilidades —al menos de espacio, tiempo y dinero— para la enseñanza de la religión. Que los contenidos de esa enseñanza, sin embargo, no son responsabilidad de la escuela resulta evidente por el hecho mismo de que los programas curriculares y los profesores de religión dependen, en último término, de

la aprobación de la autoridad religiosa correspondiente.

8. Una sociedad como la nuestra, que defiende la pluralidad y, por tanto, la libertad religiosa, no puede ir más allá de esta oferta de facilidades para que cada religión pueda exponer su doctrina. En la terminología escolar actual, la religión no puede ser otra cosa que una asignatura optativa de libre elección. La religión como fe o como cosmovisión debe ser defendida desde la convicción religiosa, pero no a través de medidas públicas ni siquiera a través de recomendaciones hechas

El estado debe garantizar la libertad religiosa, pero sin asumir la defensa de unas creencias u otras

por la misma institución escolar que se ha de mantener, ella misma, no-confesional.

Con frecuencia, sin embargo, se reivindica la religión en la escuela como estricta cultura religiosa con el argumento de que el conocimiento de la religión da claves de interpretación del arte, de la cultura y de la historia. En esto convendría hacer una distinción que siempre se pasa por alto. Porque cuando se habla de “cultura religiosa”, ¿de qué se habla: de “la cultura de la religión” o de “la religión que se da en la cultura”? Siempre parece que la cultura religiosa se refiere a lo primero, pero, de hecho, se refiere básicamente a lo segundo. Porque no parece cierto que, hoy, sea necesaria la cultura que pueda dar la religión, pero, en cambio, resulta imprescindible que, hoy, los alumnos

se acerquen a los aspectos religiosos que hay en su cultura.

Ciertamente, nuestra cultura contiene muchos elementos, símbolos y referencias que son de origen religioso. Ahora bien, nuestra cultura también contiene elementos que tienen su origen en la tradición militar, en la herencia pagana o en la sociedad pre-industrial. Es importante que todo esto se comprenda, porque es importante para entendernos. Pero todo ello se puede entender muy bien si se transmite, por ejemplo, a través de las asignaturas de historia, historia del arte, lengua o filosofía, que son materias que prestan una atención especial al poso histórico y cultural. De hecho, estas materias sólo alcanzarán un planteamiento moderno si ayudan a entender épocas, situaciones y cambios sociales, en el pasado y en el presente. Esto exige que la historia, la lengua y la filosofía se planteen aspectos sociales, económicos e ideológicos. Y, claro está, también aspectos religiosos.

9. La libertad religiosa implica libertad para todas las religiones. Como quiera que los acuerdos educativos del estado español se han firmado al menos con la religión cristiana, la musulmana y la judía, todas ellas, en consecuencia, han de gozar de las mismas posibilidades y facilidades en las escuelas. No hace falta ahora que nos fijemos en la cuestión –de otra parte, importante– de si cada religión,

En su relación con las religiones, una sociedad plural y democrática debe evitar tanto la tutela como la confrontación

de hecho, es monolítica internamente o respetuosa del pluralismo. Porque en su presentación escolar será difícil que las religiones se hagan eco de las diferentes experiencias e interpretaciones doctrinales que, ciertamente, se dan en su seno. Esta información –que podría ser un ejemplo muy rico de diversidad y tolerancia interreligiosa para los alumnos– quedará seguramente silenciada por el hecho cierto de que es la autoridad religiosa correspondiente la que indica cuáles son las cosas que hay que enseñar y cuáles hay que silenciar.

10. Queda todavía una cuestión más importante que ésta. De hecho, la propia existencia de una autoridad religiosa última y, por tanto, de una doctrina oficial en cada religión nos lleva a una consideración de mayor envergadura. La pregunta es: ¿podrá la escuela de una sociedad plural y democrática aceptar que en algún momento se promuevan desde sus aulas doctrinas dogmáticas, autoritarias o, quizás, fundamentalistas, si algunas de estas religiones llegan a defender como verdad superior ciertas visiones del mundo y de la moral o llegan a hacer determinados juicios sobre colectivos enteros –mujeres, homosexuales, pacifistas...– o atacan en la misma escuela leyes democráticamente aceptadas sobre, pongamos por caso, el aborto, el divorcio o la eutanasia? Los colectivos religiosos

tienen, evidentemente, todo el derecho del mundo a discrepar y a criticar, con la dureza que puedan y quieran, los principios y las normas que configuran nuestra sociedad; pero no parece normal que el estado les ponga los medios oficiales para poderlo hacer en sus aulas ni que les pague por ello. Y, ¿no sería también una auténtica aberración que una escuela que defiende los valores democráticos del pluralismo y la tolerancia llegara a cobijar discursos que, previsiblemente, rechazarán el pluralismo y la tolerancia en nombre de “dios”? Pero, ¿cómo se podrá evitar esta aberración si se llegan a crear espacios para ideologías religiosas que rechazan expresamente una de las conquistas históricamente más importantes de nuestra cultura, a saber, el bien irrenunciable de la autonomía de cada individuo y el carácter secular de la sociedad? La escuela, precisamente porque ha de ser respetuosa con todas las religiones, no puede aceptar la creación de guetos religiosos en su seno, ni puede potenciar doctrinas autoritarias y dogmáticas.

• • •

Los diez puntos anteriores llevan, pues, a afirmar, en conclusión, que si se quiere evitar tener que mantener una vigilancia constante sobre la religión y una crispación continuada

sobre la enseñanza religiosa –que, de otra parte, ha de ser muy libre en su propia esfera–, lo mejor que se puede hacer es procurar que la religión tenga, mantenga y promueva ámbitos propios de actuación y que la escuela asuma, por su cuenta, los aspectos religiosos que hay en la cultura. De otra parte, la reflexión ética –reflexión no dogmática, sino crítica– debe estar presente como materia obligatoria en los diversos niveles de la enseñanza primaria y secundaria. La aparente protección de la religión que se hace cuando ésta entra en la escuela, no solamente tiene un deje paternalista inaceptable, sino que es la fuente de conflictos ideológicos que pueden llegar a mayores.

En definitiva, nuestra sociedad plural y democrática debe evitar, en su relación con las religiones, tanto la tutela como la confrontación. La mejor manera de conseguirlo no es que la religión entre o se quede en la escuela, sino que la sociedad respete la autonomía de la religión y rechace aquella protección que puede generar conflictos. Hay medidas que no favorecen sino que perjudican. Cuando se concede privilegios a algunas religiones, no se está haciendo ningún favor a nadie; es la libertad de todos la que queda en entredicho.

La enseñanza de la religión

Félix García Moriyón *

No resulta sencillo ofrecer ideas respecto a un tema tan complejo y con tantas implicaciones como es el de la presencia de la asignatura de religión en los currícula oficiales. Para poder hacerlo en mejores condiciones, mi intervención se centra exclusivamente en la conveniencia o no de que la religión esté presente como asignatura oficial en el curriculum de la enseñanza obligatoria (primaria y secundaria) de España. Voy a analizar el tema en sucesivos círculos concéntricos que terminarán en lo que considero el núcleo de la cuestión: la dimensión religiosa de este problema. Los pasos previos no son tan importantes, desde el punto de vista de la justificación de la decisión que se tome, pero tienen de hecho un gran peso en los debates que ahora se están manteniendo.

. . .

1. Primera aproximación: un problema laboral y pedagógico

La presencia de esta asignatura en los últimos decenios ha generado la existencia de un conjunto de personas que imparten su enseñanza. Es un colectivo bastante atípico, al menos desde la perspectiva de la enseñanza pública que es la que en estos momentos me interesa más, sin olvidar ni infravalorar la enseñanza privada. Sus intereses son, como los de todos los trabajadores, intereses laborales, por más que puedan tener otro tipo de preocupaciones; puede que estén vocacionalmente convencidos de la importancia de la enseñanza de la religión, pero también están perentoriamente convencidos de que su puesto de trabajo, es decir, su salario mensual y todo lo que de él se deriva, depende de la permanencia de la asig-

* Presidente de la Asociación "Filosofía para Niños".

natura. De hecho, si mis informes son correctos, existe ya una asociación de profesores de religión que ponen en primer plano estos problemas laborales. Dado que, entre otras cosas, soy sindicalista convencido, me tomo muy en serio estas preocupaciones y creo que se debe defender su puesto de trabajo como el de cualquier otra persona.

Ahora bien, ese trabajo plantea algunas aporías que deben ser resueltas, aunque no sé exactamente cómo. Supongo que la Iglesia Católica está interesada en la asignatura porque es un foro importante desde el que contribuir a la difusión de su mensaje. Eso implica, por tanto, que las personas que la imparten debe contar con el visto bueno de la jerarquía. Nos encontramos, entonces, ante una situación difícil. Por un lado, como cualquier otro profesor del sistema público, deberían poseer una titulación (superior, para la secundaria y media, para primaria) y haber pasado una oposición. De los actuales algunos no cumplen la primera condición y ninguno cumple la segunda. De no ser así se convierten en contratados laborales, lo que ya les pone en condiciones discriminatorias frente al resto de los compañeros que desempeñan el mismo trabajo, aunque en disciplinas diferentes. Al mismo tiempo, sin embargo, deben contar con esa autorización episcopal la cual, como parece

La Iglesia está interesada en la asignatura de religión por ser un foro importante desde donde difundir su mensaje

obvio, a diferencia de la oposición que concede una titularidad vitalicia, es una autorización temporal y periódicamente revisable; por motivos fundados puede darse el caso de que la jerarquía le retire la confianza a una persona y considere que ya no puede seguir enseñando religión católica. Se convierten de ese modo en trabajadores con un nivel de interinidad superior al de los demás, o con un régimen de sanciones distinto al que se establece en el estatuto de los trabajadores.

He dicho antes que no se me ocurren soluciones, aunque es posible que las haya. Por el momento parece que vamos tirando todos con lo que hay. Unos, el profesorado, posiblemente porque más vale un trabajo precario que ningún trabajo y, además, llegado el caso, puede uno reservarse sus dudas personales para fuera del aula y no manifestarse públicamente en contra de la doctrina oficial de la Iglesia (que además, según los temas, puede ser bastante tolerante). El puesto de trabajo bien vale una declaración de ortodoxia. Otros, la jerarquía, posiblemente porque más vale aguantar algún profesor poco ortodoxo y algún conflicto de vez en cuando que dejar la contratación del profesorado en manos de quien directamente les paga, el Ministerio de Educación (o la consejería de turno). Vamos tirando, pero el conflicto permanece latente y

de vez en cuando estalla con cierta virulencia, como puede ser en el caso de la huelga de hambre del profesorado de religión que el pasado otoño se sentía tratado como interinos precarizados. El tercero en discordia, el estado, porque le parece un conflicto de baja intensidad que se puede mantener controlado sin provocar graves disgustos que le resten votos; además, ese conflicto puede desviar la atención de otros que poseen mayor enjundia.

Junto al problema laboral debemos plantearnos el estrictamente pedagógico. Estamos hablando de la asignatura, es decir, de algo que se califica y cuya nota cuenta en el expediente académico del alumnado. Para que el lector me entienda: un alumno de 4º curso de la E.S.O. tiene que sacar el título de promoción y eso exige aprobar todas las asignaturas o la mayoría, pues el número total depende en parte de cada centro. Pues bien, en el supuesto de que no pueda suspender más de dos (es el caso de mi centro) y ya haya suspendido matemáticas e historia, el suspenso en religión le deja sin título. Volvemos a incurrir en las discriminaciones flagrantes. El compañero de ese alumno que esté matriculado en la asignatura alternativa no se encuentra en las mismas condiciones: tiene que aprobar una asignatura menos, pues la suya no cuenta de ninguna manera, más allá de los problemas disciplinarios que se

No está clara la alternativa para el alumnado que no quiere asistir a la clase de religión

puedan dar. Por otra parte, las peticiones de la presencia de la asignatura insisten en reivindicar su validez académica, es decir, que cuente como calificación en todos los sentidos, pues de todos es sabido que el alumnado, con espíritu práctico y unos programas muy sobrecargados, economiza esfuerzos. Si en una asignatura no hay calificaciones, disminuye drásticamente el tiempo dedicado a prepararla. Tampoco aquí, la solución parece ser sencilla. Por ahora, una vez más todos vamos tirando y el profesorado de religión aprueba a todo el mundo salvo casos de premeditación y alevosía, y posiblemente ni siquiera en esos casos.

Por otra parte, es lógico que el alumnado que no quiera asistir a esas clases, no tenga que hacerlo, pues lo contrario podría suponer atentar contra la libertad religiosa. Ahora bien, no está claro cuál es la alternativa para estas personas. No se admite ni por casualidad que sea quedarse en el patio o irse a casa, en el supuesto de que sea a última hora, pues la tentación para el alumnado sería muy fuerte. La más coherente puede ser el impartir algún tipo de información sobre el fenómeno religioso en sus múltiples variantes, más o menos lo que se pide en estos momentos, pero parece que es excesivo desarrollar un programa con contenidos que dure tantos años y proporcione formación variada. Se plantea aquí un problema

de diseño del curriculum que exige un equilibrio ponderado de todas las materias que deben estar presentes; en un momento en el que los planes de estudios están sobrecargados, no es sensato destinar demasiadas horas a la religión. Más contradictorio resultaba el planteamiento anterior, al que algunos parecen apuntar de nuevo: para aquellas personas que no quisieran dar clase de religión, se impartiría una clase de ética. Proponer como alternativas la religión católica y la ética supone tal cúmulo de contradicciones teóricas que no puedo abordarlas en estos momentos. Desde luego no parece admisible el supuesto implícito de que el alumnado que acude a clase de religión recibe una educación ética distinta a la que reciben quienes van a clase de ética. Volveré al tema más adelante.

2. Segunda aproximación: un problema histórico y político

La presencia de la religión en las escuelas públicas, así como la fuerte presencia de la Iglesia en la enseñanza en general con numerosos colegios y algunas universidades, procede de una tradición específica que configura nuestro país como un estado confesional, en el que la separación entre Iglesia y Estado exceptuando el periodo de la II República no llega a darse hasta 1978. Los casi cuarenta años de dictadura franquista acentúan en la historia más reciente ese carácter confesional. Debido a ello, es muy profunda la

imbricación de la Iglesia institucional en instituciones y áreas de trabajo que podrían perfectamente pertenecer a un ámbito público no confesional. Recordemos, por ejemplo, las dificultades que hubo en los años sesenta para aceptar en España la libertad religiosa que había defendido el Concilio Vaticano II. Cuando la Constitución de 1978 declara que no estamos en un estado confesional, se da un primer paso hacia algo que caracteriza la mayor parte de las democracias contemporáneas, la tajante y clara separación de lo público y lo religioso, es decir, comienza un planteamiento laico que ofrece un enfoque diferente de la organización política, pero lo hace sobre una larga historia en la que esa separación no se ha dado.

Por lo que se refiere de forma más específica a la enseñanza, la confesionalidad del estado viene reforzada también por la desidia. Quitando, por ser ejemplar, la época de la II República, la dedicación a la educación ha sido escasa y no se ha tomado en serio como una tarea fundamental de un estado que desea llegar a ser democrático. Es tal su importancia, que no puede en absoluto delegarse en instituciones privadas aunque éstas puedan participar, como tampoco puede hacerse eso con la gestión de la sanidad pública, el servicio de bomberos o la red de infraestructuras. Desde luego, salvo dos breves periodos (uno de 1970 a 1976 con Villar Palasí y otro de 1982 a 1990 en los primeros años del gobierno del PSOE)

las carencias presupuestarias han sido importantes. Cuando en los primeros años 70 se abordó con cierto rigor la educación y se impuso la enseñanza obligatoria, el estado recurrió a las subvenciones a los centros privados porque no era capaz de garantizar las plazas escolares que el cumplimiento de la ley exigía. Más adelante, con el PSOE, volvió a ocurrir lo mismo y ese partido reforzó la financiación con fondos públicos de las instituciones eclesíásticas. Con el gobierno actual más inclinado a las privatizaciones que ninguno de los anteriores, se sigue avanzando en ese sentido para dejar a la iniciativa privada lo que debería ser una obligación de los poderes públicos.

Como soy profesor en un centro público rodeado de centros privados subvencionados de titularidad religiosa, sé de sobra lo que eso significa en la práctica: mi centro pierde alumnao, pero la tasa de inmigrantes en los primeros cursos de la ESO ya se ha situado en el 30%, tasa que, por descontado, no tiene ninguno de los centros subvencionados que me rodea. Como profesor de la pública, ese dato no me afecta, más bien me estimula; como cristiano, es un dato que me entristece profundamente; como ciudadano me preocupa también por la posible dificultad de integración de esos colectivos.

Esa tradición histórica afecta igualmente a la asignatura de religión. En época del franquismo era materia obligatoria en todos los centros, pero bajo

el control pedagógico de la jerarquía eclesíástica. Eso suponía muchos profesores contratados a los que se mantuvo en su puesto de trabajo en sucesivas reformas.

Cuando en 1980 el gobierno de la UCD quiso ofrecer una alternativa curricular para respetar la libertad religiosa, la propuesta inicial fue absolutamente incoherente, con un sólo programa de Ética para tres años académicos. Poco a poco se solucionó el tema, con asignaturas que calificaban, tanto en religión como en ética. (Eso sí, todavía recuerdo que en mi primer destino en Ocaña, las iglesias del pueblo no permitían que se confirmaran los alumnos matriculados en Ética; esa práctica se sigue manteniendo en estos momentos en algunos sitios, por ejemplo en pueblos de Toledo). El PSOE, a pesar de las declaraciones teóricas que permitían suponer una solución laica del tema, cedió al peso de la historia y mantuvo al profesorado y a la asignatura. El único cambio, no despreciable, fue no poner como alternativa la ética, que pasaba a ser obligatoria, y hacer que la asignatura de religión no tuviera incidencia académica en bachillerato.

Otro cambio interesante, pero que agrava el problema más que solucionarlo, es el de hacer extensivos estos planteamientos a otras confesiones religiosas cuando se viera la necesidad y la demanda; se evitaban así posibles agravios comparativos, y judíos, evangélicos y musulmanes se veían adecuadamente reconocidos.

Por si fuera poco, ese importante peso de la historia, se ve reforzado porque en todo momento ha habido un planteamiento político y jurídico del problema, no sólo pedagógico. En su momento se firma un nuevo Concordato con el estado que supone una profunda renovación de las relaciones entre ambas entidades intentando superar el anterior en el que la complicidad era excesiva, la propia de un estado confesional. El Concordato, como es obvio, lo firman el reino de España y el Vaticano, dos estados soberanos. Cada vez que sale a relucir el tema de la asignatura de la religión, desde sectores eclesiales se apela a lo firmado en dichos acuerdos para recordar al estado la obligación contraída de mantener la asignatura y de garantizar el pago de los salarios del profesorado contratado en la red pública.

Está claro que no se puede hacer borrón y cuenta nueva con los hechos pasados, pues la historia nunca puede ni debe empezar desde cero. Ahora bien, la tradición carece de fuerza argumentativa y a lo sumo vale para comprender lo que hay; también sirve para orientar las medidas más adecuadas para introducir cambios o dar paso a nuevas formas de organización. En todo caso, si de lo que se trata es de proponer lo que podemos o debemos hacer en el futuro inmediato, la tradición no tiene mucha fuerza argumentativa, por no decir que no

**Hay lugares
donde no se permite
la confirmación
a alumnos
matriculados
en clase de Ética**

tiene ninguna a no ser en el estricto ámbito de los medios más adecuados para acceder a las metas que en estos momentos consideramos justas. Que algo se haya venido haciendo no significa nada, excepto que se ha venido haciendo, valga la tautología. De algunas cosas del pasado debemos sentirnos orgullosos; de otras, más nos vale pedir perdón en la medida en que podamos guardar alguna relación con prácticas que hoy nos parecen poco presentables o directamente impresentables, y de eso va el último documento del Vaticano. La forma en que se puede dar solución a estos problemas no debe estar condicionada de antemano ni limitada por lo que se ha venido haciendo hasta ahora y son muchas las posibilidades. Los ejemplos de modelos distintos abundan; hay países muy religiosos, como Estados Unidos, en los que no se da ningún tipo de colaboración institucional entre las distintas iglesias y los poderes públicos en temas educativos.

Otros ejemplos son posibles, pero lo que me parece fundamental es avanzar hacia formas de organización social y política en las que primen los principios básicos del laicismo. Es decir, debe haber una separación exquisita entre los poderes públicos y las iglesias institucionales; es la mejor manera de respetar la libertad de ambas partes y de garantizar la convivencia y el ejercicio de la ciudadanía

que corre serios peligros cuando las relaciones e implicaciones mutuas se incrementan. Los fundamentalismos religiosos y políticos actuales –pensemos en Afganistán, pero también en los fundamentalistas de Estados Unidos que exigen la enseñanza del creacionismo en clases de biología en las escuelas del estado de Texas– son excesivamente peligrosos en un mundo en el que las fronteras son cada vez más pequeñas y más frágiles. Defender un estado laico no supone en ningún caso abogar porque la religión sea un asunto privado; más bien lo contrario, las creencias religiosas, en especial la cristiana y más en su versión católica, plantean orientaciones muy claras que impulsan a sus miembros a implicarse en la acción política y social, procurando estar presentes de forma constante e inspirando su acción por la construcción del Reino de los Cielos. Lo malo es pretender que sólo hay una manera de entender la presencia pública de los cristianos en la sociedad. Un católico ferviente que ha contado con más apoyo del debido por parte del Vaticano y de la jerarquía es Pinochet; otros católicos fervientes que han contado con menos apoyo del debido por parte del Vaticano son los que apoyaron al movimiento sandinista en Nicaragua. No tengo tampoco en esta ocasión una respuesta; el último comunicado de los obispos antes de las elecciones del 12 de marzo es un brillante ejercicio para conseguir no estar ni con unos ni con otros, sino todo lo contra-

rio. Por cierto, sólo quedamos excluidos de apoyo jerárquico quienes, como yo, nos negamos a votar en unas elecciones porque pensamos que son una manera de perpetuar formas de organización política que no son suficientemente democráticas, en el sentido de democracia directa y participativa. Bien es cierto que en materias políticas no considero a los obispos un colectivo especialmente cualificado y les respeto y leo sus orientaciones con interés, pero no les hago demasiado caso.

3. Tercera aproximación: un problema antropológico

Llega el momento de entrar en las cuestiones que a mi me parecen más de fondo. El asunto planteado de forma directa es bien claro: ¿deben los alumnos recibir una formación en cuestiones religiosas? ¿Afectaría eso a todos los alumnos o sólo a los que libremente lo eligieran? Desde luego nos topamos aquí también con cuestiones de difícil solución, para las que personalmente tengo más dudas que respuestas.

Dada mi condición de profesor de filosofía, estoy convencido que la carencia de una formación en cuestiones religiosas es muy grave y un estado debe tomárselo en serio en sus planteles de estudio oficiales y en los niveles. Desde el ámbito de la filosofía, para empezar, la cuestión de Dios es inevitable y los que no la tratan en sus clases están ignorando problemas

decisivos para el ser humano: el origen del universo, el sentido de la vida humana, la fundamentación de las normas morales, la trascendencia y la immanencia, la fundamentación de la vida política... No estoy con ello presuponiendo cuál es la respuesta a esos problemas, ni estoy defendiendo una concepción teocéntrica (aunque personalmente la defiendo), sino simplemente mantengo que no es filosóficamente serio ni responsable eludir el tema de Dios en sus diversas y múltiples implicaciones. Por otra parte, mi experiencia me indica que el alumnado entra con gran interés en esos temas, aunque también con una ignorancia casi oceánica, tal es la desidia que ha habido en los últimos tiempos. Sin ser un experto en otros temas, algo parecido puedo decir en cuestiones de historia, sociología o historia del arte, por mencionar las que me parecen prioritarias. La aportación de las creencias religiosas a la cultura de la humanidad desde los tiempos más remotos hace, una vez más, que sólo la irresponsabilidad manifiesta provoque su ausencia en los programas de estudio; ignorarlas contribuye a que el alumnado no llegue a entender nada de arte, ni de historia, o se le escapen parcelas enormes de la literatura y la música.

Pero esto es extensivo a la sociedad actual en la que, si tenemos en cuenta una perspectiva global, las reli-

giones siguen desempeñando un papel muy importante y configurando las respuestas culturales y políticas de una gran parte de la humanidad.

Lamento no poder dedicar aquí más que un breve párrafo a la justificación; en realidad no he hecho más que mencionar lo que me parece obvio y en lo que creo que casi todo el mundo estará de acuerdo. Sí puede ser sintomático que haya que defender lo anterior, y puede verse en esa necesidad una prueba más de la urgencia de recuperar la dimensión religiosa en una sociedad que parece dispuesta a prescindir de ella. Lo malo es que, como en lo que he venido diciendo hasta el momento, con esto avanzamos poco, pues quedan por resolver problemas decisivos: los que se derivan de la forma de concretar

La religión, más que otras disciplinas, está condicionada por la manera de darla, los contenidos y la preparación del profesorado

eso en los planes de estudio. Al igual que ocurre con la filosofía, asignatura que ha sufrido una importante pérdida en la última reforma, considero necesario que exista un espacio para poder hablar de religión con el alumnado, pero más importante todavía es lo que se haga con ese espacio; la religión, más que otras disciplinas, va a estar totalmente condicionada por la manera de darla, por los procedimientos y contenidos señalados y por la preparación del profesorado. Se mantiene, no obstante el problema de la específica configuración de esa área o disciplina que, por otra parte, al ir des-

tinada a todo el mundo, no podría plantearse como confesional.

Una posibilidad, que en parte se está dando ya, es tratarla como una asignatura transversal, es decir, como algo que está presente en diversas áreas porque en todas ellas parece necesario abordarlo. El profesorado del área de las ciencias sociales, geografía e historia, ya lo tiene dentro de sus programaciones, aunque no ocupe un lugar muy marcado. También los de filosofía tenemos que trabajar esos temas, aunque el profesorado de filosofía se caracteriza por vivir más allá de las orientaciones oficiales y por diseñar su asignatura al buen saber y entender de cada persona que la imparte.

Algo parecido podría ocurrir en todas las materias que tratan de cuestiones de arte y estética, y no sólo la historia del arte. Lo malo de este planteamiento es que, como lo estamos comprobando con otras materias transversales, nadie se hace responsable de lo que es responsabilidad de todo el mundo. Si quieres que se deje de hablar de algo en la enseñanza, conviértelo en un tema transversal; quedarás bien con todo el mundo, pero nadie asumirá ninguna responsabilidad. El alumnado, además, optará por no dar relevancia a lo que, en definitiva, no la tiene, zanjando el tema con la pregunta habitual: "Profe, ¿eso entra en el examen?".

La inclusión del hecho religioso en los planes de estudio posiblemente no aportará nada a la evangelización

Si optamos por dedicarle un tiempo específico, y esa sería mi opción, dos son los problemas a los que hay que dar solución. El primero es quién debe impartir esa asignatura. Los actuales profesores serían buenos candidatos, pero cuentan en su haber con el hecho de que su presencia hasta el momento está condicionada por

su adscripción a una determinada confesión religiosa y algunas personas podrían pensar que darían una versión del problema algo sesgada. Como se ha hecho siempre con todas las

asignaturas, habría que determinar cuál sería la titulación adecuada, la formación académica exigida y el temario específico con el que debieran estar familiarizados. Supongo que sería necesaria una negociación larga y sosegada. El segundo problema consiste en determinar los contenidos de la asignatura, lo que puede a su vez ayudar a definir lo anterior. El programa actual de 3º y 4º de la ESO y el de 1º de Bachillerato, que son los que conozco, constituyen un buen punto de partida y podrían utilizarse con bastante provecho. El tercer y último problema es decidir cuánto tiempo se le dedica y algo ya he mencionado al respecto. La presencia actual de religión me parece excesiva, por lo que se impone una clara reducción de las horas totales dedicadas a lo largo del periodo de escolarización. No tengo en estos momentos ninguna respues-

ta al respecto; utilizando una terminología al uso, quizá fuera suficiente con unos 15 créditos (150 horas) en primaria y otros 15 en secundaria obligatoria. Como ya he dicho, estoy pensando en que se imparta la asignatura a todo el alumnado.

4. Cuarta aproximación: un problema religioso

Imagino que el planteamiento anterior le resultará totalmente insuficiente a la jerarquía eclesiástica, aunque es posible que goce de alguna aceptación entre el profesorado de religión que ejerce actualmente. Lo anterior sólo implica reivindicar la presencia del hecho religioso como algo específico y diferenciado en los planes de estudio oficiales, con todas las consecuencias académicas. Si no me equivoco, y algo de eso indicaba al principio de este trabajo, no es eso lo que la Iglesia Católica está buscando entendiéndose por tal en este contexto a la jerarquía, sino más bien mantener la asignatura como ampliación y complemento de sus tareas apostólicas y catequéticas. En lo único en lo que, en principio, estoy de acuerdo es en que incluir el hecho religioso como componente de los planes de estudio, puede ser muy importante, pero posiblemente no aporte nada a la evangelización; a lo sumo conseguirá que la gente deje de decir algunas bobadas y abandone algunos prejuicios profundamente arraigados (lo que, por cierto, dependerá de cómo se imparta la

materia), además de tomarse en serio esos problemas que considero fundamentales tal y como dije en el apartado anterior.

Ahora bien, si se acepta una perspectiva laica de la política, como es mi caso, debe quedar totalmente excluida la posibilidad de hacer catequesis en los centros públicos o de incluir algo que se parezca a la catequesis en las programaciones oficiales de la educación obligatoria. Ni siquiera como optativa me parece que una asignatura entendida en el fondo como catequesis sea compatible con el laicismo. Las fronteras deben quedar claramente marcadas, dejando para la esfera de la vida privada y de las correspondientes comunidades, lo que compete a los creyentes de una determinada confesión religiosa. El espacio público en el que debe crecer la ciudadanía debe ser neutral en el tema de las convicciones religiosas, aunque éstas puedan y deban estar presentes aportando su propia y diferenciada contribución a la construcción de la sociedad. El estado no pude ir más allá de garantizar que el tema religioso es una posibilidad de ejercicio de la tolerancia y la comprensión mutua, lo que puede servir para justificar esa presencia del hecho religioso, sin protagonismo de una confesión concreta, por más que sociológicamente sea la mayoritaria en nuestro país. La democracia se caracteriza bien es cierto por la regla de las decisiones tomadas por las mayorías, pero se caracteriza igualmente por el respeto de las minorías.

Por otra parte, considero que desde una perspectiva creyente, defender una asignatura académica como espacio de labores de catequización es algo contraproducente. Calificar tiene unas connotaciones muy específicas y negativas que sólo distorsionarían la contribución de una asignatura a la formación religiosa del alumnado. Desde la perspectiva estricta de la fe, como persona que intenta ser católica practicante, no veo ninguna ventaja en la introducción de la evangelización a través de una asignatura. Creo que eso es competencia de la comunidad creyente, reducida al ámbito familiar o extendida al ámbito

La evangelización es competencia de la comunidad creyente; nunca financiada con fondos públicos

parroquial, pero nunca financiada con fondos públicos e impuesta con el peso de calificaciones académicamente relevantes. Confío mucho más en las posibilidades apostólicas de la presencia de los cristianos en todas las instituciones, incluso en la creación de centros confesionales de enseñanza, aunque eso me plantea también algunas dudas que no puedo en absoluto abordar en estos momentos. Aunque haya algo de simplificación en lo que voy a decir, creo que es sustancialmente correcto: el crecimiento del Reino de los Cielos no puede hacerse a golpe de asignaturas, libros de texto y calificaciones.

La incidencia ético-cívica de la enseñanza de la religión en la escuela

Victorino Mayoral Cortés *

La cuestión sobre la cual se me pide opinión es realmente problemática, bastante conflictiva y de gran actualidad. El Cardenal Rouco Varela acaba de plantear en la Asamblea de la Conferencia Episcopal Española la demanda al Gobierno para que reforme cuanto antes la enseñanza de la Religión en los colegios. La jerarquía eclesiástica propone que en nuestro sistema educativo la "Educación en Valores" contenga dos opciones: una de carácter religioso y confesional: "Enseñanza Religiosa"; y otra aconfesional y pretendidamente laica: "Valores Cívicos". Los alumnos estarían obligados a cursar una de estas dos opciones, consideradas alternativas entre sí.

Al parecer este modelo proyectado por la jerarquía católica apareció recogido en un borrador de proyecto de Real Decreto filtrado oficialmente durante el pasado año, "por el que se establecen las enseñanzas opcionales

comunes de la Educación en Valores", que fue objeto de negociaciones entre las autoridades religiosas y el Ministro de Educación, Sr. Rajoy. Tal proyecto fue aplazado por el gobierno del PP "hasta la próxima legislatura", alegando razones no de fondo sino de oportunidad, fáciles de adivinar. Ya estamos en la próxima legislatura, gozando la derecha de mayoría absoluta en las Cortes Españolas.

Según Gregorio Peces Barba (ver art. publicado en *El País* el 17 de noviembre de 1999, con el título "La doctrina de los dos reinos en las escuelas") se trata de una solución al margen de la Constitución. Más rotundamente, considera que "es una solución absurda y claramente inconstitucional... que priva a la mitad de los niños y niñas de la enseñanza de los valores constitucionales, que crea una escisión y que reabre de nuevo el siniestro mensaje de las dos Españas".

* Presidente de la Fundación Cives.

Así, pues, la primera cuestión de fondo que se nos plantea al abordar la enseñanza de los valores ético-cívicos en la escuela reside en si la Iglesia pretende que prevalezca su modelo, lo que remite a una visión neoconfesionalista, formalmente respetuosa con el principio de separación de la Iglesia y el Estado pero que en la práctica promueve soluciones no constitucionales, conforme a sus principios, deseos e intereses, o bien se asume sinceramente la aconfesionalidad, el pluralismo y la autonomía de intereses y fines educativos de la sociedad civil, conforme a su organización y expresión democrática y se acepta la existencia de unos valores ético cívicos considerados comunes por todos y para todos.

Otro aspecto de carácter previo muy importante que debe ser clarificado es el que se refiere a lo que se deba entender por enseñanza de la Religión como asignatura y lo que se entienda por "Valores Cívicos" como materia. Pues así como el contenido de la enseñanza religiosa lo determina cada Iglesia, se orienta a la transmisión de su doctrina y verdades reveladas y es impartido por sus ministros o el personal autorizado por su jerarquía, el contenido de los valores cívicos nos remite obligadamente a una opción aconfesional capaz de integrar a la pluralidad, articular el ejercicio de la tolerancia y que, como la propia interpretación literal del término cívico indica, se refiere a los valores en que se fundamenta el marco, la organización y la convivencia en el seno de la

sociedad civil que abarca a todos, creyentes o no creyentes, practicantes o no practicantes.

Se trata, pues, de dos polos de la formación humana distintos y no contrapuestos o alternativos entre sí, como algunos parecen creer. Ambas formaciones deben ejercer una influencia enriquecedora y beneficiosa para el ser humano en los distintos planos en que cada dimensión formativa se debe plantear.

En lo que concierne a la formación ético-cívica, la reflexión y aprendizaje que comporta para los escolares no se desarrolla hacia el cultivo de unos valores genéricos o abstractos sino en función a los avances históricos conseguidos por la especie humana en la fundamentación y organización de la convivencia civil, en la conquista gradual y paulatina de los derechos humanos y en el logro de su respeto, y que tiene su reflejo práctico en el modelo de sociedad democrática, en la Constitución y en los pactos e instituciones internacionales. Así, la mundialización de la sociedad civil, no sólo en la dimensión económica, y de las instituciones que tratan de organizar la convivencia a escala planetaria se ha realizado trasplantando progresivamente a escala internacional los valores de tolerancia, libertad, solidaridad y respeto a los derechos humanos que a escala nacional han materializado los sistemas democráticos particulares. De la misma manera que ha ocurrido en cada uno de los estados democráticos, es preciso que a escala

mundial las relaciones, normas e instituciones que las hacen viables se sustentan en un conjunto básico y mínimo de valores ético-cívicos comúnmente aceptados que ya no pueden corresponder a los de una confesión, raza, cultura u opción política partidaria.

La incidencia ético-cívica de la enseñanza de la Religión en las escuelas, desde mi punto de vista está profundamente determinada y condicionada por la función y la posición de la propia enseñanza religiosa en los colegios. Si la Religión tiene como objetivo la transmisión de una doctrina revelada, es una materia equiparable a las asignaturas fundamentales, está sometida a las mismas exigencias de evaluación y se la hace acompañar paralelamente por otra opción alternativa y obligatoria, como puede ser la de los valores cívicos o la antes denominada "Ética para los no católicos", su incidencia ético-cívica será nula e incluso contraproducente. Ello es así, a mi parecer, porque, entre otras cosas, se están reclamando para la enseñanza religiosa finalidades que ésta no tiene por su propia naturaleza y al mismo tiempo se está apropiando de unos objetivos educativos que para su plena efectividad pedagógica deben ser realizados desde la perspectiva de la integración y de la convivencia de los escolares en la misma aula y no de su separación y diferenciación.

**Superado el estado
confesional, también
ha quedado atrás,
afortunadamente,
el estado del ateísmo
oficial**

Los valores ético-cívicos, como factores básicos que consolidan un modelo de convivencia civil, no requieren que cada Iglesia o confesión acote una versión, adaptación o interpretación educativa singular para sus fieles, pues se trata de algo que éstos deben compartir con los restantes miembros de la sociedad civil a la que pertenecen y que es quien en todo caso debe decidir los elementos ético-cívicos que nutran y fundamenten su convivencia.

No debiera ser olvidada la sencilla y certera máxima evangélica de dar al César (hoy el Estado como expresión de la sociedad civil organizada) lo que es del César y a Dios lo que es de Dios. Tampoco debiera ser olvidada la legítima autonomía de la sociedad civil que en España se ha dotado, por voluntad popular –y no por concesión de la Iglesia– de un estado aconfesional, que como ente soberano no sólo tiene derechos sino también deberes propios respecto al cumplimiento de los fines de la educación, de aquellos que aluden a su contribución al buen orden de la sociedad, tal como expresa el art. 27.2 de nuestra Constitución cuando establece que "la educación tendrá como objeto el pleno desarrollo de la personalidad humana en el respeto a los principios democráticos de convivencia y a los derechos y libertades fundamentales".

Nadie crea que se trata de negar efectos positivos a la enseñanza de la Religión, ni de rechazar la relevancia

del hecho religioso. La creencia y su expresión religiosa no solamente es un hecho humano irrefragable sino también un derecho humano fundamental que corresponde a la libertad de conciencia de las personas. Precisamente éste fue el primer espacio de derechos y libertades conquistado a partir del s. XVI en Europa, que tantas guerras y sangre costó. Superado el estado confesional, afortunadamente también ha quedado atrás el estado del ateísmo oficial, tan totalitario a su modo como el anterior en lo que respecta a las creencias y libertades religiosas.

Pues, bien, dicho lo anterior, la pretensión de la Iglesia de condicionar y definir cuál sea el modelo de enseñanza de los valores ético-cívicos en nuestro sistema educativo, planteada desde la particular posición que a ella le corresponde como guardiana y enseñante de una verdad revelada y de una moral privada, no dejará de ser vista por nuestra sociedad como expresión de un nuevo clericalismo y de un continuismo encubierto de una situación tradicional y de privilegios adquiridos en tiempos pretéritos, no ciertamente democráticos y anteriores a la secularización de la sociedad española y de su poder cívico.

La autonomía de la sociedad civil y de sus instituciones democráticas no constituyen un espacio vacío, disponible para ser utilizado o colonizado de cualquier modo, ni un ámbito carente

de expresión de voluntad, ni de fines, objetivos e ideales acerca de cual sea el modelo concreto y las normas básicas que lo regulan, articulan y dotan de vida y de coherencia. La sociedad civil por su propia voluntad se ha dotado en España de una Constitución, de unas leyes y unas instituciones que se sustentan a su vez en unos

**La pretensión
de la Iglesia
de condicionar
la enseñanza
de los valores cívicos
es vista como expresión
de un nuevo clericalismo**

valores socialmente asumidos y compartidos por la mayoría, que deben ser transmitidos y consolidados por medio de la educación.

Estos valores no son

alternativos, ni antagónicos, ni van en contra del hecho religioso, de la libertad religiosa, ni de la enseñanza de la Religión. Están recogidos en nuestra Constitución y es deber de toda la sociedad y de la Administración Pública que formen parte de la educación de todos los ciudadanos sin exclusión.

¿Por qué separar a los alumnos para el aprendizaje de los valores ético-cívicos considerados comunes? ¿Por qué dar en la escuela diferentes versiones, según el número de las confesiones religiosas, sobre la expresión educativa de los valores ético-cívicos, como si éstos por su propia naturaleza fueran diferentes en razón a que los alumnos destinatarios sean creyentes o no creyentes? ¿O es también misión docente de la Iglesia y de su enseñanza religiosa, así como de las otras confesiones que practican los españoles, la transmisión de los valores en que se fundamenta la Constitución española y

el modelo de estado social y democrático de derecho que ésta ha definido? ¿No sería esto incurrir en un nuevo tipo de confesionalismo que reclama la interpretación y fundamentación verdadera del texto constitucional, intentando adaptarse a los tiempos que vivimos para permanecer?

El tiempo no pasa en balde. Sería patético, por anacrónico y perturbador de una paz escolar lograda con el esfuerzo y la generosidad de todos, que la jerarquía eclesiástica intentara de nuevo, en este caso con la connivencia del gobierno de la derecha, llevar adelante su propósito de establecer la formación de los valores cívicos

como alternativa obligada para los no creyentes y creyentes que no deseen recibir enseñanza religiosa en las escuelas. Tal actitud podría originar en amplios sectores de la sociedad española una reacción de rechazo que haría saltar la barrera psicológica que hasta la fecha muchos han querido respetar, llegando a plantearse definitivamente ante el Tribunal Constitucional un proceso para la verificación de la constitucionalidad de los acuerdos del Estado Español con la Santa Sede sobre enseñanza y asuntos culturales, que fueron sancionados antes de la entrada en vigor de la Constitución por la que nos regimos.

La enseñanza de la religión: un debate europeo y español

Josep M. Margenat S.I.*

A Paco Ferrer Luján, *in memoriam*.

Hace cinco años, a propósito de un debate alemán sobre la enseñanza religiosa en la escuela, escribía Mario Vargas Llosa: "estoy convencido de que una sociedad no puede alcanzar una elevada cultura democrática (...) si no está profundamente impregnada de esa vida espiritual y moral que, para la inmensa mayoría de los seres humanos, es indisociable de la religión"; pero añade: "si el Estado no preserva su carácter secular y laico y (...) se identifica con una Iglesia, la democracia está perdida, a corto o a mediano plazo (... de tal suerte que pensar que) si la Iglesia recuperara el poder temporal que en las sociedades democráticas modernas perdió, éstas seguirían siendo tan libres y abiertas como lo son ahora, es una soberana ingenuidad"; y concluye el novelista peruano: "... una sociedad democráti-

ca si quiere seguirlo siendo, a la vez que garantiza la libertad de cultos y alienta en su seno una intensa vida religiosa, debe velar porque la Iglesia -cualquier iglesia- no desborde la esfera que le corresponde, que es la de lo privado, e impedir que se infiltre en el Estado y comience a imponer sus particulares convicciones al conjunto de la sociedad, algo que sólo puede hacer atropellando la libertad de los no creyentes" (Vargas Llosa 1995).

Algo parecido a esto mismo había escrito cuarenta años antes una personalidad tan poco sospechosa como Benedetto Croce en *Cultura e vita morale* (Bari 1955). Es importante situar, desde el comienzo, nuestra reflexión en esta perspectiva cultural.

Esta doble exigencia -cultura democrática enraizada en la vida espiri-

* Doctor en Historia. Centro Pedro Arrupe, Sevilla.

tual y desconfesionalización de la gestión de los patrimonios referenciales— es el núcleo del problema de la enseñanza religiosa escolar. En Europa, en los diez últimos años, se ha producido un doble fenómeno, que podríamos resumir como sigue: secularización de las sociedades más culturalmente católicas del Centro y del Este: Alemania, por influjo de la integración de los seis *Länder* de la antigua RDA, Polonia, Eslovaquia, Eslovenia..., países a los que habría que añadir, en el otro extremo, Irlanda; crecimiento del interés público por lo religioso en cuanto constitutivo del patrimonio cultural y en cuanto legitimador de un vínculo social, ante el aumento de la desagregación social, la inmigración y la necesaria interculturalidad, y el déficit de legitimidad de las estructuras públicas de participación.

De lo que se trata, en el fondo, es de saber si existe ese vínculo social, "unos valores que transmitir a las generaciones futuras", que den fundamento al bien común y a la *polis*. ¿Es posible y deseable que la sociedad democrática establezca un núcleo referencial de valores compartidos? ¿Hasta dónde debe alcanzar esta

El cristianismo se encuentra ante la indiferencia religiosa que afecta a los menos formados intelectualmente

expresión pública compartida? ¿Puede ésta favorecer el crecimiento de concepciones particulares de ese bien común, expresadas en creencias, valores y convicciones diversas?¹ El papel que la escuela, y dentro de ella la enseñanza de una cultura religiosa, tienen en la socialización de ese vínculo social es el ámbito de esta reflexión. Nuestro contexto es europeo. El *impasse* español actual sólo tiene solución encuadrando el análisis de la realidad española en su contexto europeo.

Me voy a limitar a describir las tres situaciones paradójicas que, en la actual situación europea, afectan a la enseñanza de la religión (a partir de ahora, ER), para concluir con algunas propuestas para el debate que, de acuerdo con la dinámica española actual, me parecen deseables y previsiblemente oportunas en el futuro inmediato. Doy por supuesta y establecida una tipología jurídico-escolar de la ER en Europa (Margenat 1990b, Álvarez Bolado 1990, Pajer 1993, Margenat 1994), así como un concepto de ER, entendida como *cultura religiosa confesional* no excluyente de otras opciones no confesionales (Ferrer

1 El programa electoral del PP (2000) ha incluido en el capítulo sobre educación las siguientes medidas: "Potenciar el estudio de **las Humanidades** que aseguren *la vinculación* de los alumnos con las ideas, los conocimientos y los valores que definen la historia del mundo occidental, configuran su tradición y nutren el acervo común. (...) Promover la **educación en valores**. La formación integral de los alumnos requiere la transmisión de valores éticos y cívicos, y de su fundamentación, en los que se basa *la convivencia democrática*. Para transmitir esos valores se organizarán unas enseñanzas que se impartirán *a todos los alumnos bajo una perspectiva confesional o aconfesional*, según la opción libremente elegida por los padres" (*Programa electoral 2000, Partido Popular*, pág. 65). Los subrayados son míos. Sobre esta propuesta escribí sendos comentarios en *Religión y Escuela* (2000) n° 136 [enero] y n° 140 [mayo], criticando seriamente la primera redacción (borrador de noviembre) y valorando una redacción posterior notablemente mejorada.

Luján 1987). A mi juicio, quien mejor ha interpretado y expresado hasta el presente el concepto de ER propuesto por el documento del episcopado español (Comisión Episcopal de Enseñanza y Catequesis, *Orientaciones pastorales sobre la Enseñanza Religiosa Escolar*, junio de 1979), ha sido Francesc Ferrer. Juan Pablo II ha recogido este mismo concepto de *cultura religiosa* en su discurso al Simposio de las Conferencias Episcopales de Europa sobre la ER en la escuela pública: "La formación integral del hombre, meta de toda enseñanza de la religión católica, debe realizarse de acuerdo con las finalidades de la propia escuela, haciendo que los alumnos adquieran una cultura religiosa motivada y cada vez más amplia. (... La ER es) distinta y, al mismo tiempo, complementaria de la catequesis de la comunidad cristiana. (... y, por ello es oportuno que la ER en la escuela pública persiga) un objetivo común: Promover el conocimiento y el encuentro con el contenido de la fe cristiana según las finalidades y los métodos propios de la escuela y, por tanto, como acto de cultura" (Juan Pablo II 1991).

1. La actual situación europea de la Enseñanza Religiosa

1.2. Las tres paradojas que afectan a la ER.

En la Europa de principios de 2000 nos encontramos con tres paradojas de una misma crisis que afectan especialmente a la cuestión de la ER. Una primera paradoja es la crisis en *la transmisión de las creencias y convic-*

ciones, lo que el sociólogo suizo F.X. Kaufmann (1989) ha llamado *Tradierungskrise*. El cristianismo se encuentra en medio de una cultura de la indiferencia religiosa que está afectando más directamente a los sectores menos formados intelectualmente. Mientras que antes el nivel de instrucción iba unido a un mayor talante crítico y a una menor fe, hoy se está produciendo el fenómeno inverso. Las capas altas con tradición familiar y las élites conservan más las convicciones de fe. Asimismo se plantea también un segundo problema: la coherencia o discontinuidad en la socialización religiosa. El éxito de ésta depende de la congruencia de las actuaciones de la familia y de la escuela, lo que hoy es poco frecuente (Lombaerts 1993). Los padres prefieren que la ER se oriente en orden a su utilidad social, buscando la integración del niño y el desarrollo de actitudes de tolerancia, en resumen una educación en valores para la que la familia se siente incapacitada.

La ER es una materia gris, carente de motivaciones, que no logra suscitar en los alumnos ni grandes expectativas ni fuertes rechazos, y su interés por ella suele depender entonces de la personalidad del profesor por un lado, y de la religiosidad personal de los padres por otro. No hay que ser ingenuos y pedir a la enseñanza de la religión lo que ésta no puede ofrecer: si en la familia no hay socialización religiosa, y si el ambiente social (escuela, amigos, cultura en los medios de masas) no ayudan o compensan la falta de apoyo familiar, la enseñanza religiosa sola no puede suplir esa socialización. Dicho de otra forma, en una

situación de eclipse de lo divino, de espiral de silencio sobre Dios, sobre la fe y sobre la Iglesia, la enseñanza de la religión no basta para romper un analfabetismo y un mutismo, pues no hay la palabra humana para decir Dios. Hace falta una acción coordinada de las tres instancias, más cuando estamos ya habitados de un silencio y de una amnesia sobre Dios, de tercera generación postcristiana.

Los deseos de emanciparse de las instituciones, entre ellas la Iglesia, que marcan a las generaciones nacidas entre los últimos años 40 y los años 60 han de entenderse a partir de lo ocurrido en la inmediata postguerra. En esos años la socialización religiosa en Europa fue desmesuradamente prometedora, pero en la práctica llevó a una victoria pírrica. Probablemente la distancia entre lo que los padres de las actuales generaciones escolares recibieron de las iglesias y de la familia, y lo que les ofreció la sociedad del bienestar, de las libertades y del milagro económico, es la causa de la dificultad que estas generaciones tienen en su relación con la ruptura de la tradición y de la transmisión de las creencias. La actual indiferencia y desconfianza ante la política, ante las iglesias, ante los grandes valores, tiene su explicación en este desajuste de la larga postguerra europea. Hoy la nueva constelación cultural aparece expresada por la muerte de los grandes valores y el distanciamiento de las instituciones de referencia totalizantes. Hoy parece claro que cualquier vínculo social ha de elegirse libremente, no vale ni en cuanto impuesto, ni en cuanto propuesto. Hemos pasado de la ilustra-

ción como proceso de liberación, de emancipación de las verdades absolutas suprahumanas, a la segunda Ilustración como relectura de esa emancipación, realizada ahora contra cualquier aventura colectiva duradera y con pretensión intersubjetiva de sentido.

La individualización y la subjetivización del creer contemporáneo se encarnan en una desregularización institucional y cultural de la religión que corresponde al ascenso del *do it yourself*. Es ésta una situación propicia a la multiplicación de pequeños empresarios de la salvación y de la oferta de experiencia destinada a captar la búsqueda contemporánea de sentido. El fenómeno del *new age* responde plenamente a estas coordenadas: hay una búsqueda indiscriminada de *experiencias* religiosas, pero se rechaza una experiencia fundante, que sea normativa, se rechaza la jerarquización interna y estructurante de una experiencia de sentido. En el supermercado de las oportunidades, quizá una feria de emociones y vanidades, todo vale para *mi/nuestro bricolage* de las creencias y los sentimientos; todo, menos la misma experiencia religiosa fundante que entraña una *autoridad* que me obliga a salir de mi proyección adolescente y me invita al encuentro con la alteridad. La necesidad de confrontarme con la realidad, con un texto normativo, con la densidad y la contradicción institucional, con el espesor histórico de una realidad opaca, con los otros en cuanto son diferentes a mí, y no simplemente el objeto de mi *experiencia*, es algo que difícilmente es aceptado por esta religiosidad indi-

vidualista y narcísica, extendida en todos los medios culturales, incluidos por supuesto muchísimos grupos eclesiales católicos. Es ésta una situación que produce también la aparición de radicalismos (religiosos, o con forma religiosa) que intentan responder a la anomía social y cultural; intransigentismos que establecen defensas tradicionalistas de lo recibido, de las situaciones pasadas consideradas como normativas; integristismos y fundamentalismos de carácter absoluto y religioso. El distanciamiento ante las religiones se acompaña de un interés cultural creciente por la religión, de una recuperación de la religión patrimonial o cultural (equivocamente llamada "religiosidad popular"). La pérdida de la experiencia religiosa fundante, la que se reconoce en una alteridad, se sustituye por la promoción cultural de la religión: turismo religioso, peregrinaciones, procesiones y romerías, conmemoraciones, museos y exposiciones destinados a mantener la memoria de una vida religiosa todavía cercana, y sin embargo ya extranjera para la mayor parte de los contemporáneos (Willaime 1995, 19-22). Las consecuencias de este estallido y fragmentación de las tradiciones son importantes para el futuro de la ER.

La segunda paradoja es *la ausencia de legitimidad de las instituciones socializadoras*, crisis de los sistemas de representación, tanto en Iglesia como en el Estado, como han puesto de relieve la ruptura entre las élites y la opinión pública ciudadana, el des-

crédito de la política en Europa occidental, en los últimos diez años.

Nuestra adolescencia y juventud carece de adultos a los que referirse. No en vano es ya de uso generalizado el término postadolescencia para referirse al periodo entre los 18 y los 30 años. Si la tardía incorporación al mundo del trabajo y a las responsabilidades familiares explica la prolongación de actitudes de inmadurez y dependencia emocional, es, sobre todo, la ausencia de los adultos capaces de proponer una realidad definida y ofrecida, lo que impide la maduración emocional de esa juventud sin referentes. En lugar de un mundo a recibir, a construir o a cambiar, el joven de los últimos quince años se encuentra en la más absoluta intemperie que desestructura cualquier per-

sonalidad: no hay perspectivas en las que incardinar la propia existencia, no hay modelos a los que referirse para deconstruirlos, hay una oferta nivelada de realidad, de anomía social, de igualación de perspectivas y de espiral de silencio sobre los símbolos portadores de sentido. Las instituciones portadoras de visiones globales dimiten de su función de re-presentación de la realidad.

La distanciaci3n en relaci3n a las instituciones religiosas y escolares se traduce por una baja de la socializaci3n religiosa de las j3venes generaciones y por una p3rdida de contacto de los adultos con las palabras y los gestos religiosos, y genera una sorprendente y notable incultura religio-

**Las instituciones
portadoras de visiones
globales han dimitido
de su funci3n
de re-presentaci3n
de la realidad**

sa, especialmente en relación con un mundo, el cristiano, con el que, paradójicamente, la mayoría de la población continúa identificándose en sus orígenes. Los mundos religiosos con sus símbolos, sus fiestas, sus narraciones, sus imágenes, sus conceptos fundamentales, devienen opacos, dejan de ser legibles, ya no están integrados en un sistema global de significación que les dé sentido. Esta dificultad global para descodificar las expresiones religiosas, que se observa especialmente en los jóvenes, se manifiesta también en las personas catequizadas y también en muchos adultos. La opción de creer está en crisis en las sociedades occidentales, una crisis que se traduce en una dificultad para creer juntos y en una cierta ambigüedad de las creencias.

En nuestras sociedades la creencia "está de vacaciones", según la expresión de Michel de Certeau. Las instituciones no controlan ya el producto, los bienes de salvación, y los usuarios pueden hacer diferentes usos de las creencias. En el terreno religioso vivimos en una situación de anomía cultural, de orfandad, marcada por cierta desestructuración tanto de las representaciones religiosas, como de las ateas. No es ya el tiempo de un ateísmo global y alternativo, sino el tiempo del indiferentismo religioso o de la creencia débil, flexible, la creencia errante. La afasia religiosa es la consecuencia de un creer sin creer del todo, de un ser sin llegar a estar. La subjetivización de la creencia de nuestros contemporáneos manifiesta la

**En el terreno religioso
vivimos
en una situación
de anomía cultural
y de creencia errante**

desregularización institucional antes aludida, el ascenso del *do it yourself*. Esta religión a la carta, en la que el individuo quiere poder probar él mismo el interés de cada oferta, favorece el desarrollo de una religión de la experiencia en la que la verdad religiosa tiende a ser evaluada de forma experimental según el "bienestar" producido en la persona. En esta situación carece de plausibilidad la regulación institucional del creer (Willaime 1995, 19-22).

Las religiones, las instituciones religiosas no desaparecen, a pesar de la baja participación social; antes bien, son invitadas a participar en la legitimación religiosa de los fundamentos ético-políticos de la sociedad, en la justificación de los compromisos de solidaridad, en las grandes cuestiones de debate y las crisis sociales. En el ámbito individual las religiones se manifiestan en las demandas de ritualización, los deseos de compañía en la búsqueda del sentido y en la dimensión del misterio, así como otras necesidades afectivas. Según P. Willaime nos hallamos ante una religión dual, de dos polos, uno societal y otro individual. La tarea de una cultura democrática, la tarea del pensamiento crítico de la izquierda, la tarea de las iglesias y de las instituciones educativas consiste en generar un movimiento de participación y de diálogo que realice la integración de los intereses, conocimientos y expectativas de la gente en las instituciones, que rompa la distancia actualmente existente.

En un tercer momento debemos considerar *la crisis de la cultura* y en ella el papel difícil de la ER en la creación y conservación del vínculo social (Lombaerts 1993). La mayor parte de la población desea una ER que asegure el desarrollo del sentido de los valores morales, ya que es necesario fortalecer esta dimensión hoy más bien en crisis. Junto a ello se desea una ER que ayude a conocer las propias raíces, un deseo de reafirmación cultural. Para un tercer grupo minoritario, la preocupación reside en una ER que favorezca la creencia religiosa. El problema de la incultura religiosa aun no estando ausente, pasa a un tercer plano en la opinión pública, mientras ese interés es más pronunciado entre los enseñantes y los responsables religiosos (Willaime 1995, 35). La opinión pública asocia principalmente la ER a la educación moral y a la función de integración cultural. La escuela ha dejado de jugar el rol utópico de vanguardia de la modernidad. Hoy nos encontramos ante una proposición de escuela que valora la memoria frente a una modernidad triunfante. Según Neil Postman (1981) la escuela debe conservar la tradición cuando el resto de la sociedad está en proceso de innovación, y debe innovar cuando la sociedad se fija en la tradición. Es indiferente que la sociedad sea cambiante o estática, la educación tiene por función siempre ofrecer el contra-argumento, el otro lado del cuadro. Según este *principio termostático*, mientras que en otro tiempo la escuela debía criticar una sociedad anclada en sus tradiciones, hoy su rol consiste en “preservar lo que es indispensable

para la supervivencia de los hombres y lo que es amenazado por una cultura agresiva y asfixiante”. En el dominio religioso, esto implicaría que, después de haberse emancipado de las tutelas religiosas para laicizar la educación, la escuela debe hoy hacer memoria de las religiones –y los valores, símbolos y relatos que ellas transmiten– puesto que la cultura técnica tiende a disolverlos.

1.2. Los modelos jurídico-culturales de la ER en Europa

La historia moderna de Europa ha ido configurando un mapa de realizaciones jurídico-culturales que dan lugar a tres modelos educativos o de inserción de la ER en el currículo escolar. Las tres posiciones existentes hoy en los Estados europeos –dejo de lado los Estados de la antigua URSS y de los Balcanes– son la *laicidad* de la escuela, postura representada tradicionalmente por Francia, el *papel educativo* o *responsabilidad de las Iglesias* en la ER, lo que ha venido sucediendo en España o Italia, y la *plena integración* de dicha enseñanza en la escuela, el caso de Alemania. Para comprender los argumentos de este debate es importante analizar primero los presupuestos para el diálogo de cada una de estas posiciones.

La laicidad de la escuela parte de la exclusión de toda tradición particular –inicialmente el catolicismo– como fundamento de la educación republicana. Ésta se refiere a unos valores mínimos aceptados por toda la sociedad y por todas las personas en cuanto miembros de la comunidad política.

Las religiones son, por definición, tradiciones particulares de comunidades u opciones personales, y por ello generadoras de un particularismo incompatible con la escuela laica. La laicidad, y su correlato la *citoyenneté*, excluyen de manera no arbitraria a las religiones, pues tienen una pretensión de alternativa total en la socialización de los alumnos. La educación laica se hace portadora de una moral del ciudadano en sí misma suficiente y excluyente de las morales religiosas. Quizá esta exclusión se esté mostrando, hoy más que nunca, insuficiente. Por otro lado la laicidad escolar está cumpliendo, cada día más, el único papel de ser una de las escasas señas de identidad de la izquierda. No cabe duda de que, para un sector importante de la población, la utilidad y necesidad de la cultura sobre el hecho religioso y sobre los símbolos no es de ninguna manera una evidencia.

Existe la sospecha de que el bien hipotético que promueve no es mayor que el mal que aporta: un nuevo riesgo de control "clerical" de los alumnos y de la cultura, el miedo al retorno a la confesionalidad a la escuela pública (Vargas Llosa 1995).

En segundo lugar existen unos países de tradición católica y con unas relaciones entre Estado e Iglesia reguladas concordatariamente aún hoy, o hasta tiempos recientes. Éstos son Estados no confesionales, pero tampoco laicos, y en ellos la ER vive una tensión entre la función formativa de los miembros de la Iglesia, y eventualmente de otras confesiones, y la pre-

tensión de formar parte de la educación de todos los ciudadanos. Así en los acuerdos entre la Santa Sede y el Estado español (1979) se dice que la Religión es una asignatura fundamental, y el Acuerdo de revisión del Concordato lateranense entre el Vaticano e Italia afirma: "La República italiana, reconociendo el valor de la cultura religiosa y considerando que los principios del catolicismo forman parte del patrimonio histórico del pueblo italiano, continuará asegurando, en el cuadro de las finalidades de la escuela, la enseñanza de la religión católica en las escuelas públicas no universitarias de todo tipo y grado".

Por último, hay en la Europa occidental y central, un tercer grupo, el de los países de tradición reformada (luterana, anglicana, etc.) o plurieclesial (católica y reformada como Alemania, Suiza, etc), que consideran la religión como

asunto público. Existen en ellos unas iglesias establecidas que juegan un papel social e institucional definido. La ER deviene entonces asunto público de la mayor importancia, y llega, como en el caso de Alemania, a integrarse en su ordenamiento constitucional, que en la Ley fundamental de Bonn de 1949 establece: "la enseñanza religiosa constituirá una asignatura ordinaria en las escuelas públicas" (artº 7.3).

Estos tres modelos responden a un complejo proceso de relación entre los factores religioso y eclesiástico, poder político y procesos de socialización cultural. La tipología propuesta,

La respuesta europea a los problemas educativos entrañará cada día más una solución creadora de "casa común"

que ha sido retomada y completada interesantemente por Flavio Pajer (1993), quien ha analizado con interés el proceso pedagógico reciente, tiene detrás todo el espesor histórico de siglos de conflictos, acuerdos y nuevos retos.

Permítaseme enunciar dos convicciones al respecto. La actual construcción europea implica la interacción de diferentes modelos de respuesta a problemas similares. No será posible, cada vez lo es menos, responder adecuadamente sólo a partir de las tradiciones nacionales o locales. Pero, por el otro flanco, resulta del todo ingenuo el arbitrario referirse de ciertos políticos o ciertos eclesiásticos a otros tipos de solución ajenos a nuestro contexto inmediato, sin querer hacer el lento trabajo de la mediación histórica. Dicho de otra forma, ni la querencia clerical por el modelo alemán ni la jacobina por el modelo francés tienen justificación cuando se presentan como exclusivas e inmediatamente aplicables, quizá sólo revelan una alarmente ignorancia histórica, por no pensar en malevolencias o incapacidades más graves. La dinámica europea de respuesta a los problemas educativos continuará siendo durante muchos años deudora de las soluciones nacionales, pero cada día entrañará más una solución creadora de *casa común* (Juan Pablo II, 1991). Esperemos que el diálogo intereuropeo sepa ensancharse hacia una mirada planetaria que tenga en cuenta también las necesidades y las respuestas del Sur.

* * *

2. *Algunas propuestas para el debate español*

1. En España debemos optar claramente por un *modelo educativo crítico de ER*, inserto en el proyecto ilustrado de modernidad y en el marco escolar. Sólo en la medida en que la ER defina su propuesta política y despeje la sospecha de ambigüedad funcional, puede transformar en sentido positivo el prejuicio opaco que bloquea a una parte de la opinión ante la ER.
2. La ER no debe ser considerada monopolio de ninguna institución o grupo. Es patrimonio cultural común de todos los españoles, y a toda la sociedad pertenece. La ER debe contribuir a trazar el camino de la unidad europea, que fue una unidad en el espíritu y en la capacidad de poner en común experiencias culturales diversas como entramado básico para alumbrar una nueva etapa en la historia colectiva. Hay que poner ese *patrimonio religioso*, cristiano, de otras confesiones y postcristiano al servicio de la construcción de una nueva *síntesis espiritual*.
3. En este momento europeo, cabe proponer un debate en busca del *consenso racional*, a favor de una ER que integre la laicidad, en sus diferentes modalidades, y la modernidad europeas, con las diferentes tradiciones cristianas; asimismo esta enseñanza de la religión debe hacer posible el diálogo interreligioso en nuestras sociedades, por ejemplo con el Islam. La aportación española a

este debate puede ser importante dada nuestra tradición educativa abierta y nuestra posición cultural de síntesis. España tiene una palabra innovadora que decir en la configuración europea de la ER. Para ello debemos aceptar el debate abierto en nuestro contexto cultural sobre si la ER pertenece o no y en qué medida al patrimonio cultural necesario del ciudadano europeo.

4. La ER debe ser la parte del *currículo básico* de los alumnos y de la legislación constitucional de los Estados europeos, que –concebida como cultura religiosa, desde las raíces cristianas, y desde el diálogo intercultural con otras tradiciones– contribuya al proceso de la ilustración moderna y de la vinculación social. La ER debe situarse en un proceso de dialéctica honesta de búsqueda de la verdad más que de una afirmación previa de posesión de la verdad. En el fondo de esta búsqueda está el problema de las relaciones entre la modernidad europea y el cristianismo, planteamiento preferible al de las así llamadas raíces cristianas de Europa.
5. Sólo si Europa sabe abrirse a la integración de sus diferentes posiciones, aún respetando la pluralidad de soluciones y la interculturalidad, seremos capaces de vencer el reto del futuro de una Europa más solidaria y fraterna, más honesta con su propio proyecto de Ilustración. Importa mucho a la escuela europea y al proceso moderno de la Ilustración recuperar *la ER como lugar de la memoria social* y polo humanístico y solidario de la educación. Sólo a partir de la memoria, una memoria abierta y humanística, será posible construir un vínculo social, plural e integrador de la sociedad europea. Al mismo tiempo hay que desarrollar una *ética de la responsabilidad* en la articulación de las soluciones: conciencia de los plazos, de la escasez de recursos (presupuestos generales del Estado), medios humanos (formación universitaria de los profesores), urgencia de los problemas, utilización de los medios de comunicación para evitar la crispación ambiental o la corrupción informativa.
6. La Iglesia, incluyendo en ella a la jerarquía, ni debe ni puede aspirar a ejercer un monopolio sobre la ER. Sólo desde el momento en que la Iglesia renuncie a ese monopolio, que de hecho ejerce, se desbloqueará una situación que trasiega penosamente por los siglos XIX y XX en España. La Iglesia debe comprender que sólo liberando la ER de su control permitirá una verdadera cultura religiosa que conviene a toda la sociedad.
7. Dicha liberación del peso del control y de la gestión no debe implicar su desentendimiento. El factor cristiano tiene una larga experiencia a aportar a la configuración de esta ER y la Iglesia como *experta en humanidad* tiene una responsabilidad histórica en este debate. Y, por último, hay un derecho irrenunciable de todos, personas y comunida-

- des, a decir una palabra sobre un problema que nos afecta a todos.
8. Es necesario que se llegue a liberar de la *sobrecarga escolar y eclesial* a la ER. Ni la escuela puede mantener las expectativas socializadas de antaño, ni la religión ocupa ya un lugar central en la estructura social en relación con la familia y la comunidad eclesial. Habrá que caminar por la línea de mutua distinción y complementariedad, y, por ello, definir el estatuto epistemológico de la ER como *aculturación religiosa*, renunciando a la función de socialización religiosa. Ésta corresponderá a otras instancias: familia, comunidad eclesial, pero recibirá el apoyo externo fundamental y complementario de la aculturación religiosa escolar.
 9. Para esta *aculturación religiosa* urge la formación de buenos especialistas de ER para los niveles primario y secundario del sistema educativo, y consecuentemente la inclusión de la formación inicial y permanente en *Ciencias de las Religiones* en las instituciones universitarias públicas y de iniciativa social.
 10. Los 46 años de gobierno de derecha, los 14 de izquierda y nuevamente los 4 de derecha no han permitido resolver un asunto fundamental para la convivencia y el fundamento del vínculo social de la sociedad española. La derecha conservadora y el centro no resolvieron cuando pudieron (1939-1970, 1970-1978, 1978-1982, 1996-2000) una situación que grava nuestro sistema educativo des-
- de la guerra civil, precisamente por la falsa solución adoptada desde entonces. No creo tampoco que pueda resolverlo ahora unilateralmente. Lo que podría hacer el actual gobierno es partir de la *nueva dinámica política* para profundizar democráticamente en el problema, liberar los silencios y desbloquear un problema que se viene agravando en los últimos 18 años, desde la llegada del PSOE al poder y la ruptura del frágil status de 1979-1980.
11. La ER puede realizar una importante contribución a la cultura democrática. El resultado podría ser una ley de educación ética y religiosa sobre los núcleos referenciales de convicciones y creencias, y sobre la aculturación religiosa, aunque no tuviese rango de ley orgánica.
 12. La única posibilidad de desbloquear verdaderamente un debate cerrado desde hace tantos años consiste en que cada uno a su nivel, se plantee la responsabilidad nueva puesto que la realidad ha cambiado. El debate sobre la ER puede afianzar entre nosotros una *ética de la discusión* que logre, entre otras cosas, para los agentes educativos y para la sociedad española en su conjunto, el hábito de saber y querer dialogar, saber afirmar las propias convicciones y creencias, saber renunciar a puntos de vista excluyentes, saber conocer y re-conocer los presupuestos propios y de los otros. La solución de consenso y la renuncia a los lenguajes excluyentes permitirá convertir el debate de la ER en un

lugar de tolerancia, en un hogar de la ética de la discusión. La ER puede llegar a ser un laboratorio de la construcción del consenso educativo. En lugar de afirmación de determinados privilegios, la ER puede ser un lugar privilegiado, *carrefour* de la nueva Europa. Durante los años en que trabajé como asesor técnico del Ministerio de Educación y colaboré con la Comisión Episcopal de Enseñanza (1987-1989), fui adquiriendo este doble convencimiento: la negociación política a corto plazo no resuelve el problema de fondo; éste sólo puede ser abordado en un diálogo entre todos los agentes sociales y factores de cultura, situado en el horizonte europeo y en largo alcance temporal. Lamentablemente la dictadura de Franco y los primeros gobiernos de la transición no habían hecho nada por resolver realmente el problema. Los años que han seguido a 1982 han estado muy condicionados por la mirada de corto alcance entre todas las partes (entre otras la Iglesia católica, pero no sólo ella) y por la obstinación, además, del Gobierno socialista. Un tiempo vital para un diálogo razonado se ha perdido. No obstante reconforta pensar que el decreto de 16.12.94 y la orden de 3.8.95, que regulan respectivamente la ER y sus actividades de estudio alternativo, recogen, en buena medida, el fondo de los planteamientos que

el equipo técnico de Diseño curricular elaboró en dicho periodo (1987-1989).

13. El Ministerio de Educación y Cultura difundió a primeros del año 2000 un proyecto de solución del asunto de ER ("Borrador de proyecto de Real Decreto") por el que se establecen las enseñanzas opcionales comunes de "Cultura, valores y religión" según los diversos niveles de enseñanza regulados por la Ley orgánica 1/1990 de 3 de octubre de ordenación general del sistema educativo. Este proyecto responde a un nuevo enfoque de la educación escolar y, de aprobarse, cambiaría profundamente el marco de enseñanza de la religión católica en España. Este proyecto refleja la mentalidad y las orientaciones con que, durante dos años (1987-1989), el equipo técnico de asesores de enseñanza de la religión católica, nombrados por el Director general de Renovación Educativa, don Álvaro Marchesi, a propuesta del Presidente de la Comisión Episcopal de Enseñanza y Catequesis, don José Delicado, trabajó para hacer una propuesta de Área de Religión y Valores éticos, que fue presentada en las XXIX Jornadas de Vicarios y Delegados de Enseñanza². Once años más tarde aquellos planteamientos se abren camino como la única posibilidad seria y eficaz de resolver definitivamente el contencioso de la ER en nuestra escuela pública, que atraviesa

2 Cfr. *Razón y Fe*, Madrid, marzo 1989 y *La Vanguardia*, Barcelona, 5.2.1989.

la historia española desde 1931, por no retroceder al momento en que fueron suprimidas las Facultades de Teología en las Universidades públicas (1868).

14. La nueva mayoría parlamentaria del Partido Popular permite contemplar los próximos años con sosiego. Éste es el momento de acometer ciertas reformas necesarias para las que hace falta un tiempo de maduración y de consenso. Por eso, después de la aprobación de la LOGSE (1990) y la pérdida de mayorías parlamentarias claras, a partir de 1993, no ha habido ocasión de impulsar un cambio político suficiente para resolver esta cuestión delicada. Por miedo a descentrarse y que fuese utilizado electoralmente, ni el PSOE o la coalición CiU podían proponérselo en 1993, ni por idénticas razones podían hacerlo en 1996 el PP y los nacionalistas centristas catalanes. La LOGSE era la culminación de la lógica de las reformas emprendidas por el PSOE, con su mayoría absoluta de 1982: primer ciclo de enseñanzas medias, ciclo superior de la EGB. Con ellas comenzó la práctica del deterioro escolar de la ER y de la suplantación del esquema escolar consensuado (por la UCD y el Parlamento tras la Constitución y los Acuerdos con al Santa Sede), por la extracurricularidad de la ER, sin alterar la legalidad. EL PSOE, con mayoría absoluta, hizo una política exquisita y premeditadamente legal, pero decididamente contraria a la presencia escolar de la religión en un proyecto de educación integral y plural como el que define nuestra Constitución (artº 27.2 y 27.3). El PP ahora no puede hacerlo de la misma forma.
15. Este nuevo planteamiento posible exige cambios en la derecha plural y en la izquierda plural. En la primera deben abrirse paso una nueva sensibilidad democrática y la confianza en su propio programa. Con la mayoría suficiente que tiene, el PP no puede sustraerse a desarrollar su propio programa, pero debería hacerlo desde la sensibilidad democrática que implica llegar a acuerdos con todos los sectores de opinión en esta cuestión que podríamos incluir en las políticas públicas de Estado. Lo que queda muy claro es que en este punto, más aún que en otros, el PP no puede imponer su posición, sino negociarla con la oposición de izquierdas, notablemente con el PSOE, para que el acuerdo tenga una estabilidad que hasta ahora no ha conocido.
16. Los cambios necesarios en la izquierda plural se centran en dos aspectos: la aceptación de la pluralidad de la sociedad española, que desea una solución equilibrada que permita una educación de la cultura religiosa y los valores sociales que nos vinculan a todos los ciudadanos, y de la secularidad de la escuela, que no puede confundirse ni con una nueva confesionalidad ni un laicismo que no responden a nuestro ordenamiento constitucional ni a nuestra cultura política.

17. Esta reforma exigirá, sin duda alguna, cambios importantes en la concepción eclesial de la ER, que asimismo concentraríamos en dos: generosidad y culturalidad. Para la Iglesia va a ser muy necesario abrirse con generosidad al diálogo intercultural y a la negociación sin tener la pretensión de dictar la última palabra en este punto, ni de negociarla de poder a poder con el Estado español. El cambio de una concepción confesional, aún prevalentemente catequética, a una concepción cultural en diálogo va a suponer un esfuerzo notable que permitirá obtener todas las consecuencias eclesiales y socioculturales del documento episcopal de junio de 1979, antes citado.

18. Por último, creemos que el horizonte de estos cambios debe ser un pacto amplio con los siguientes pasos. En primer lugar un Pacto cívico amplio, fruto de un profundo debate público social y cultural,

que se plasme en un par de acuerdos, realizados dentro del marco que establece el bloque de la constitucionalidad: la reforma de los Acuerdos de 1979 entre la Santa Sede y Estado español, y quizás con las restantes confesiones, sobre asuntos educativos y culturales, subrayando esta dimensión cultural y de integración curricular de la ER; y un Acuerdo-marco con las autonomías, que ejercen sus competencias plenas en materia educativa, para desarrollar una normativa similar en todas las regiones y nacionalidades, dado que se trata de un aspecto que concierne al núcleo constitucional del derecho a la educación (Constitución artº 27.2 y 27.3, LODE 1984, LOGSE 1990). Por último, todo ello podría concluir en un Pacto parlamentario entre todas las fuerzas políticas que dotase de la necesaria estabilidad a esta reforma definitiva de la ER.

* * *

Bibliografía

- ALVAREZ BOLADO, Alfonso (1990): *La enseñanza religiosa escolar en la Europa democrática, plural y secularizada*. Rapport du IV Forum Européen de l'Enseignement religieux, Slagelse (Dinamarca) 26/29-10-90 (pro ms).
- BULCKENS, J. y LOMBAERTS, H. (1993): *L'enseignement de la religion catholique à l'école secondaire*. Enjeux pour la nouvelle Europe. Leuven (University Press, Uitgeverij Peeters. Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium CIX) 12+264.
- FERRER LUJÁN, Francisco (1987): "La enseñanza religiosa escolar en el pensamiento de la Comisión Episcopal": *Sal Terrae* 75, 193-210.
- JUAN PABLO II (1991): Discurso al Simposio del Consejo de las Conferencias Episcopales de Europa sobre la Enseñanza Religiosa en la Escuela Pública [Roma, 13.4.91]: *Actualidad Catequética* 151 (jul-sep) 645-652 [original italiano en *L'Osservatore Romano* 15/16.4.91].
- KAUFMANN, Franz-Xaver (1989): "Die heutige Tradierungskrise und der Religionsunterricht", en *Religionsunterricht. Aktuelle Situation und Entwicklungsperspektiven*, Bonn, 60-73.
- MARGENAT, Josep M. (1990a): "Sinrazón del nuncio, razón de la Constitución": *El País* 27.2.
- MARGENAT, Josep M. (1990b): "10 tesis sobre la religión en la reforma educativa": *Razón y Fe* 221 [nº1099] 471-484.
- MARGENAT, Josep M. (1990c): "La enseñanza de la religión en la escuela pública": *Iglesia Viva* [nº149-150] 545-570.
- MARGENAT, Josep M. (1994): "Entre laicidad e ilustración": *El País* 27.10.
- MARGENAT, Josep M. (1995): "La malquerida. La enseñanza de la Religión en la LOGSE": *Religión y Escuela* nº 100, 19-21.
- MARGENAT, Josep M. (1996): "La enseñanza de la religión: un debate europeo": *Revista de Fomento Social* 51, 55-82.
- MESSNER, Francis [dir.] (1995): *La culture religieuse à l'école*. Enquête, prises de position, pratiques européennes. Paris (Cerf) 284.
- PAJER, Flavio (1993): "L'enseignement scolaire de la religion en Europe. Vue panoramique d'une mutation", en BULCKENS, J. y LOMBAERTS, H. (1993) 31-57.
- POSTMAN, Neil (1981): *Enseigner, c'est résister*, Paris, Centurion, 280.
- VARGAS LLOSA, Mario (1995): "La señal de la cruz": *El País* 27.8.95.
- WILLAIME, Jean-Paul [dir.] (1990a): *Univers scolaires et religions*. Actes du colloque de l'ASFR 1989, Paris (Cerf) 149.
- ZAMARRIEGO CRESPO, Tomás (1987): "La enseñanza de la religión en la escuela pública europea": *Sal Terrae* 75, 229-240.

Carta abierta al Presidente de la Conferencia Episcopal sobre la guerra civil, la postura de la Iglesia y el perdón

José Ignacio González Faus *

Querido Mons. Rouco:

Soy de los que se quedaron profundamente tristes y heridos por sus declaraciones sobre la postura de la Iglesia en la guerra civil española. Esto tiene poca importancia, dado que ya estamos acostumbrados a soportar ese tipo de golpes de nuestra jerarquía. Se lo indico únicamente porque Vd. parece aducir como razón importante para no pedir ningún perdón, el que eso podría "herir a muchos". Lo respeto. Sepa solamente que tampoco puede dejar de hacerse sin herir a otros muchos.

Pero ya le digo que personalmente, y si se tratara sólo de mí, estoy dispuesto a soportar ese tipo de heridas. Quizá sea ésa la única manera de amar hoy a la Iglesia. No es por esas palabras por lo que le escribo esta carta, sino por unas posteriores declaraciones suyas, que intentan matizar las primeras, y que quizá pudieran ser punto de convergencia para muchos.

Si he de dar crédito a la prensa (y es cierto que cada vez le doy menos), habría afirmado Vd. que "no se puede declarar a la Iglesia católica culpable de la evolución de la guerra civil...". Así lo refiere *El País*, hoy 13 de abril. Sepa Vd. que yo suscribo esa frase, creo que el pueblo de Dios y la misma sociedad civil podrían suscribirla también. Y sólo le pido a Vd. que la complete, en aras de esa llamada hacia "la verdad total" (Jn 16,13) que tiene ante sí todo ser humano y todo cristiano.

"La Iglesia católica" como totalidad, no es sujeto de culpa. Pero "el episcopado católico" de aquellos años (y al margen de sus intenciones subjetivas que sólo Dios conoce), cometió un grave pecado material, por su conducta frente a la guerra civil española. Gracias por dejar claro que "el episcopado" no es lo mismo que "la Iglesia", aunque sea una parte necesaria de ella. No se deje Vd. llevar por esa criptoherejía hoy tan frecuente, que confunde "la Iglesia" con "la autoridad

* Facultad de Teología de Catalunya.

eclesiástica" o con "la jerarquía" (como Vds. gustan decir, con una palabra más pagana que cristiana).

La Iglesia no son los obispos, aunque éstos sean muy necesarios en ella. Nombres como León Felipe o José Bergamín, ambos católicos, eran tan "iglesia" como Gomá, Pla y Deniel o Eijogaray, aunque no tuvieran el ministerio episcopal. Y aquellos nombres son sólo representantes de un buen número de creyentes, que sufrieron y callaron lo indecible por la actitud de sus obispos ante la rebelión franquista. Actitud que, para mí, fue más "mercenaria" que "pastoral", y perdone si se lo diga con estas dos palabras tan queridas al evangelista Juan. Ni León Felipe, ni Bergamín, ni todos los que ellos representan firmaron la célebre pastoral de 1937, tan triste sobre todo por su segunda parte radicalmente beligerante¹.

Permítame que se lo explique con un ejemplo todavía vivo. No sé si algún día el episcopado argentino pedirá perdón por su comportamiento durante la pasada noche de la dictadura, que fue peor aún que el del episcopado español. Lo haga o no, la Iglesia argentina queda redimida por el ejemplo y la paciencia de infinidad de católicos de aquel país, cuya punta visible de iceberg la constituyen muchas admirables madres de la Plaza de

Mayo. ¡A ésas sí que habría que beatificar corriendo, y no (como suele ser la práctica actual) a determinadas figuras que sólo parecen tener "virtudes sistémicas" pero muy pocas "virtudes evangélicas"!

Perdone el inciso y volvamos a donde estábamos. El hecho es que no fue sólo el pueblo de Dios, o la iglesia de Dios que estaba en España, quien soportó el pecado de sus obispos. También entre los obispos españoles hubo dos (Múgica y Vidal i Barraquer como Vd. ya sabe), que disintieron de aquella toma beligerante de posición y no se solidarizaron con ella. Vd. sabrá bien, o puede leerlo en bastantes sitios, cómo las pasaron y en qué profunda humillación y soledad hubieron de vivir y morir los dos.

A lo mejor pues, tienen Vds. todavía una salida para este engorroso asunto. Yo creo que el episcopado español podría pedir perdón a sus hermanos Múgica y Vidal-Barraquer, por la actitud sectaria, política y poco evangélica que tomaron ante ellos nuestros obispos de 1936. Como pienso que algo parecido deberían hacer un día los obispos salvadoreños ante Mons. Romero y los argentinos ante Mons. Angelleli. Al menos para eludir aquella acusación tan exacta del Señor Jesús: "vosotros edificáis los sepulcros de los profetas y decís que

1 No hay tiempo aquí para acompañar esta carta con diversas citas de los autores mencionados. Pero permítame que le copie unos versos de Bergamín, que son significativos no porque sea verdad lo que dicen (entre otras cosas comete el error antes mencionado de confundir a la Iglesia con la jerarquía), sino porque revelan la cantidad de dolor que ha tenido que pasar un hombre bueno como él, para escribirlos. Dicen así: "la Iglesia es como un sepulcro - vacío, como una jaula - en la que Dios nunca estuvo. - En donde Dios nunca estuvo - y en donde el diablo se esconde - para sentirse seguro". No es un texto que proceda de la protesta postconciliar de los años sesenta. Pero revela la enorme responsabilidad de los pastores cuando anteponen sus propios intereses institucionales a los del pueblo de Dios.

si hubierais vivido en tiempo de vuestros padres no seríais cómplices de su sangre. Con lo cual dais testimonio de que sois hijos de los que matan a los profetas" (cf. Mt 23, 29-31).

Le brindo la idea. Le añado, para que no me la entienda mal, un par de observaciones que también deben ser dichas en voz alta:

a) Estoy esperando igualmente que la izquierda pida perdón un día a la sociedad española, por sus crímenes y atrocidades durante la guerra civil. Los seres humanos ya se sabe lo que somos y, cuando se llega a estas situaciones, al final nadie está libre de culpa ni tiene ya sentido volver a pelearse con las acusaciones de "quién empezó". Por desgracia parece que la izquierda es en este punto tan inconsciente como la jerarquía eclesiástica. Pero también estoy convencido de que a esta última hay que exigirle mucho más que a aquélla.

b) Yo hubiera aceptado que Vd. dijera: quisiéramos pedir perdón a la sociedad, pero no podemos hacerlo porque no encontramos una disposición a perdonarnos. Las heridas continúan (como Vd. acaba de decir) y parece que se esté esperando la petición de perdón para convertirla exclusivamente en una victoria del propio bando. Y eso no es perdonar. Perdonar no es vencer. Es más bien renunciar a la victoria. (Sobre esto le adjunto un apéndice que he escrito durante estos días pasados).

No le escribo, pues, porque tenga nada contra Vd. ni contra la autoridad eclesiástica. Le escribo porque creo que es a los responsables de la Iglesia a quienes el Evangelio exige más, y

que sólo a través de su ejemplo es posible luego exigir conductas evangélicas a los demás. Por si le interesa saberlo, soy hijo de una familia del bando de los vencedores. Mi padre estuvo un mes encarcelado por "los rojos", y quizá sólo el entusiasmo de su fe, que hizo que lo tomaran por loco, le libró de entrar hoy en esas beatificaciones acriticas y a voleo que ahora quieren hacer Vds. Mi educación fue la que cabía esperar en la España triunfal de los años cuarenta. Y fue sólo el encuentro con Jesús y con el Evangelio lo que poco a poco me fue haciendo abrir los ojos, sentir vergüenza, cambiar el chip y experimentar mi primera necesidad personal de perdón. Creo pues que mi gesto no es sospechoso en este punto. Y esto no lo considero mérito propio: entre otros mil factores, tengo mucho que agradecer a Bernanos y a Simone Weil, que eran de fuera pero que estuvieron aquí, católico el uno y no católica (al menos en aquellos días) la otra. Y que, de entrada, militaron en cada uno de los bandos opuestos. Pero tuvieron ambos esa honradez con lo real que quizá la pasión nos impide tener a nosotros los de dentro. Y digo pasión en el doble sentido castellano de sufrimiento y de ceguera.

Quisiera terminar siendo yo el primero que pide perdón: a Vd. por esta carta, a mis "correligionarios" por si se sienten traicionados, y también a todos aquellos de quienes se me enseñó en mi infancia que estaban "en el bando enemigo". A todos perdón, y a todos un abrazo. Pero de tal manera que el perdón dado y pedido sea un punto de partida nuevo, para caminar

todos hacia esa situación en que, como decía Isaías, "el león paca con el cordero y las espadas se transforman en arados". Situación que hoy considero cada vez más lejana, pero ahora por factores ajenos a los de nuestra guerra civil, y que tienen que ver con

eso que llamamos "la economía mundial".

Pero éste ya no es el tema de esta carta. Gracias por su atención. Bien fraternalmente en el Señor de todos,

José Ignacio González Faus

APÉNDICE

*Perdonar no es vencer**

La cuestión de Pinochet, la crispación del problema vasco, los diversos gestos de la Iglesia pidiendo, o intentando pedir, perdón, el mismo paso de la Cuaresma, puede que hagan aconsejable una rápida reflexión sobre el tema del perdón. Tema que puede llegar hasta la más profundo, lo más grande, lo más complejo y lo más difícil del ser humano. Y tema en el que el cristianismo debería ser maestro, dada su abrumadora presencia en los textos cristianos. Reduciremos esta reflexión a dos tesis sencillas.

1.- La primera es la que da título a este artículo: *perdonar no es vencer*. Al contrario: perdonar es renunciar a una razón que se puede tener, a un derecho punitivo que puede ser muy real, es lo contrario de esa gráfica expresión castellana que habla de "no dar el brazo a torcer". Al perdonar nos dejamos torcer el brazo, no en aras de la propia grandeza, sino para reconstruir la relación con el otro. El perdón trata de introducir en unas relaciones deterioradas, una lógica imprevista de gratuidad, que deshaga la lógica de rivalidad y de victoria típica de unas relaciones deterioradas.

En una palabra: el perdón aspira nada menos que a cambiar al otro: algo que casi nunca consigue el castigo y, desde luego, no con esa profundidad que pretende el perdón. Por añadidura, quien de veras haya conseguido perdonar alguna vez, se encontrará con que perdonar es también una purificación del corazón propio, al que el dolor sufrido mancha tantas veces.

De aquí se sigue una observación importante: *perdonar, sólo pueden hacerlo las víctimas*. Y es peligroso que nosotros nos asignemos una condición victimaria que en realidad no tenemos, para arrogarnos así un pretendido poder de perdonar que en el fondo traducirá otra vez una afán de tener razón y de mostrar que somos los mejores.

Con frecuencia, en determinadas exigencias de que se pida perdón no late una voluntad de perdonar, sino una voluntad de victoria: si piden perdón es porque nosotros teníamos razón, y queda claro que nosotros somos mejores que ellos. Permítaseme añadir que algo de eso late a veces en algunas demandas de la sociedad civil española de que la Iglesia pida perdón: no nacen de una voluntad de perdonar, sino de una voluntad de vencer.

* Artículo enviado a la prensa española en marzo del 2000.

2.- La segunda tesis es igual de sencilla: *pedir de veras perdón no es justificarse*. Con frecuencia pedimos perdón esperando que así ya habremos cumplido, y el otro no podrá tener nada contra nosotros. Nada más falso: pedir perdón es hacer propio el dolor del otro, y soportar el sufrimiento de no poder convertirlo en algo que nunca existió. Quien de veras pide perdón lo hace porque, sin él, no le queda otra alternativa que la desesperación ante el dolor inevitable de su víctima, que ahora ha logrado convertir en dolor propio. Ésta era la reacción de algunos terroristas arrepentidos ante las madres o las esposas de los que ellos mataron. Ésta debería ser la actitud de la Iglesia si quiere pedir perdón. En cambio, cuando Arnaldo Otegui se limita a decir que “lamenta” la muerte de Fernando Buesa y su guardaespaldas, el problema no es si condena o no a ETA, sino que no lamenta *de verdad* ese dolor, porque no le duele “como propio”: se limita a mirarlo como una desgracia “abstracta”. Y todos sabemos que el dolor abstracto es algo que quizá miraremos como indebido, pero que no duele. Y así las muertes se podrán “lamentar”, pero se pueden repetir.

Precisamente por esa apropiación del dolor de la víctima, no vale aquí la consecuencia que sacábamos de la tesis anterior. Perdonar sólo pueden hacerlo las víctimas. Pero *la petición de perdón podemos hacerla muchas veces quienes no hemos sido inmediatamente verdugos*, por esa misteriosa solidaridad en el mal que nos envuelve a los humanos con tanta frecuencia. Hay pocas páginas más estremecedoras en la historia humana que el testamento de Bartolomé de las Casas pidiendo perdón a los indios (¡precisamente él!) “por el agravio recibido de nosotros los españoles”. En Las Casas el dolor de los indios, hecho dolor propio y no desgracia abstracta, pasaba por encima de toda otra consideración de honorabilidad propia. Por eso también, la antigua Iglesia era muy sabia cuando vinculaba la petición del perdón con el “propósito de la enmienda” como anverso y reverso de una misma moneda.

Quien haya tenido una mínima experiencia de lo que era antaño la confesión sacramental, sabe muy bien cómo, junto a algunos casos literalmente estremecedores, donde uno se quedaba silencioso y desarmado (y por ambos adjetivos con la sospecha de verse “ante algo de Dios”), era también frecuente encontrar gentes que venían a confesarse no para celebrar el perdón, sino “para tener razón”: se confesaban de (o contra) su pareja, sus hijos, sus vecinos...

Hoy –ya se sabe– la confesión ha entrado en crisis (quizá porque la Iglesia, desde que se instaló en el poder la convirtió en ley, con esa dolorosa facilidad que a veces tiene la institución para reducir a mecanismos lo mejor del ser humano, y para degradar a contractual el asombro de la increíble gratuidad de Dios). Pero como los humanos tenemos genio y figura hasta la sepultura, hoy las gentes que ya no se confiesan, van al psiquiatra, no para que las curen, sino para que les den la razón (Woody Allen dixit). La diferencia es que el psiquiatra les cobrará por ello siete mil pesetas. Con lo cual quizá les parece que la razón que les dan es más valiosa...

Resumiendo: los seres humanos tenemos una insólita capacidad de falsear y abaratar lo mejor de nosotros; y la cultura actual quizá nos potencia esa capacidad negativa. El tema del perdón necesita ser desvinculado de ese afán insaciable de victoria y de “tener razón” que a todos nos constituye.

¿Quién gana y quién pierde con el fracaso de la “Ronda del Milenio”?

Luis Fernando Lobejón Herrero *

La portada de la edición del 11 de diciembre del año pasado del semanario inglés *The Economist* mostraba, sobre un fondo blanco, un único motivo: el rostro de un niño hindú familiar, cubierto de harapos y con una mirada profundamente triste. Bajo la fotografía de ese niño podía leerse un mensaje tan corto como impactante: “*los verdaderos perdedores de Seattle*”.

Sin duda, el mensaje que refleja esa portada no debe resultar fácil de digerir para quienes consideran que el fiasco con el que se saldó la cumbre celebrada en esa ciudad estadounidense es el símbolo de una nueva era, en la que los intereses de los más poderosos se ven por fin frenados por quienes defienden las causas de los más débiles. Para los que tienen esa imagen de lo sucedido en Seattle, el mensaje de esa portada no es sino un

reclamo efectista. Los más radicales pensarán incluso que se trata de una provocación.

La lectura del editorial de ese número de *The Economist* y la reflexión sobre ese fiasco y sobre la situación que se abre a partir de él pueden llevar, sin embargo, a la duda de la que surge este texto: ¿quién resulta beneficiado y quién perjudicado por lo acaecido en Seattle?

No resulta fácil responder a esa pregunta, a no ser que se adopten posturas radicales y reduccionistas, como las que mantienen algunos de los que se manifestaron en esa ciudad, o como las que propugna, desde una perspectiva totalmente opuesta, el mencionado editorial del semanario británico. Lo que intenta este texto es precisamente acumular argumentos para alentar la reflexión y buscar una interpretación que no sea tan simplista

* Profesor de Economía Aplicada. Universidad de Valladolid.

como la que puede surgir de planteamientos tan extremos como éstos.

En la búsqueda de esos argumentos tal vez convenga comenzar con una mirada retrospectiva. Centrarse en lo que sucedió en Seattle en diciembre del pasado año no permite obtener una imagen completa de lo que estaba realmente en juego y puede que, incluso, genere confusión. ¿Cómo interpretar, sin otros elementos de juicio, las protestas de grupos de interés tan heterogéneos como sindicatos norteamericanos, ecologistas de diferentes procedencias, partidarios de la protección de la agricultura en Europa y defensores de los derechos humanos en China? ¿Cómo valorar la legitimidad de esas protestas, teniendo en cuenta que iban dirigidas contra una institución (la Organización Mundial del Comercio) creada sólo unos años antes y en la que los países más pobres habían depositado muchas esperanzas?

Para valorar lo sucedido en ese momento conviene revisar los antecedentes, sobre todo los de esa institución. Es interesante recordar a este respecto que su origen se encuentra en el acuerdo multilateral que más trascendencia ha tenido en la trayectoria del comercio internacional durante los últimos cincuenta años el Acuerdo General sobre Aranceles y Comercio (más conocido por sus siglas en inglés, GATT).

La importancia de ese acuerdo radica en que se convirtió en el marco regulador del comercio internacional

al frustrarse el intento de crear una institución encargada de velar por el buen funcionamiento de éste. Como consecuencia de ese origen extraño, el GATT no ha sido capaz de guiar la evolución del comercio internacional con la regularidad y con la continuidad con la que lo habría hecho una verdadera organización. Su trayectoria ha estado marcada por la discontinuidad, como lo refleja el hecho de que sus resultados más importantes se han obtenido a través de rondas de negociación que se han celebrado en momentos concretos.

El estímulo del desarrollo económico a través del comercio internacional no ha sido nunca una prioridad en esas rondas de negociación. El GATT se ha centrado en la consecución de otros objetivos, fundamentalmente en la liberalización progresiva del comercio internacional sobre bases no discriminatorias.

Los países desarrollados han utilizado ese objetivo (el impulso de la liberalización comercial sobre bases no discriminatorias) como argumento para forzar la apertura de los mercados del resto de países firmantes del GATT. También lo han utilizado para oponerse a la puesta en práctica de mecanismos que, desde la discriminación, favorecieran específicamente a las mercancías procedentes de las economías más pobres. Así, los sistemas de preferencias comerciales que han surgido para mejorar el acceso de esas mercancías a los mercados de los países más ricos se han tenido que

crear al margen del GATT, concretamente a través de la Comisión de las Naciones Unidas para el Comercio y el Desarrollo, esto es, la UNCTAD.

Esta actitud reacia a las aspiraciones de los países más pobres se ha mantenido, en general, a lo largo de toda la historia del GATT y a través de las ocho rondas de negociación celebradas hasta el momento. Prácticamente en todas ellas se han discutido temas que afectaban fundamentalmente a las principales potencias exportadoras, es decir, a las economías más ricas.

La última y la más ambiciosa de esas rondas, que se cerró en 1994 (la denominada Ronda Uruguay) no constituye una excepción en ese sentido. Entre los debates más importantes que se plantearon en esa Ronda Uruguay habría que destacar la creación de un sistema similar al GATT, pero ideado para la liberalización del comercio internacional de servicios. La adopción de un acuerdo de esas características favorece fundamentalmente a los principales exportadores de servicios a escala mundial, es decir a las economías más ricas

Puede hacerse una valoración muy similar de otro importante resultado de la Ronda Uruguay: la firma del Acuerdo sobre Comercio y Derechos de Propiedad Intelectual. En líneas generales, se trata de un compromiso que obliga a todos los países firmantes del GATT a proteger con normas estrictas los derechos de propiedad asociados a las innovaciones que sur-

gen en otros países. Esta decisión conlleva el encarecimiento de los productos que incorporan dichas innovaciones y dificulta el acceso a cualquier avance que se haya protegido a través de ese tipo de derechos. Los países subdesarrollados se ven muy perjudicados por lo que ese compromiso supone en determinadas áreas, como sucede con el coste de las medicinas o con la posibilidad de exportar productos que las economías más ricas consideran poco respetuosos con los derechos de propiedad intelectual.

Frente a esas decisiones tan favorables a los intereses de las economías más ricas, los países subdesarrollados obtuvieron en esa Ronda Uruguay avances poco relevantes. Eso es lo que ocurrió, por ejemplo, en el ámbito de los productos agrarios. En este plano habría que destacar que los países más ricos no accedieron a dismantelar los sofisticados sistemas de protección con los que siguen favoreciendo a sus productores y evitan la entrada de importaciones. En lugar de apostar por la desaparición de esos sistemas, los países desarrollados asumieron únicamente la necesidad de hacerlos más transparentes. Tampoco se decidieron a suprimir los generosos mecanismos con los que subvencionan a sus agricultores y ganaderos, hundiendo las actividades agrarias en otros países. Solamente se consiguió que aceptaran un calendario para reducir esas subvenciones en una quinta parte.

Tampoco se alcanzaron resultados significativos en la liberalización del

comercio internacional de productos textiles y de confección. En función de lo que se decidió en la Ronda Uruguay, los países subdesarrollados, que cuentan con un importante potencial exportador de este tipo de mercancías, deben respetar el Acuerdo sobre Textiles y Vestido hasta el año 2005. El acuerdo en cuestión constituye un escandaloso ejercicio de cinismo, ya que formalmente se basa en un compromiso de restricción voluntaria de las exportaciones. Sobre el papel son, por tanto, los países subdesarrollados los que por su propia iniciativa, renuncian a la posibilidad de exportar este tipo de productos a los mercados de las economías desarrolladas. Evidentemente, esto no es cierto, ya que realmente son esas economías las que han establecido restricciones cuantitativas para reducir la entrada de esos productos, disfrazando esas restricciones bajo la forma de un pacto entre exportadores e importadores. Ese disfraz sólo tiene una justificación: la necesidad de ocultar la existencia de ese tipo de restricciones, ya que están expresamente prohibidas por el GATT.

El único resultado esperanzador de esa Ronda Uruguay para los países más pobres fue probablemente la decisión de que una auténtica institución creada al efecto (la Organización Mundial del Comercio, OMC) se encargara a partir de 1995 de la gestión del GATT, del Acuerdo General sobre Comercio Internacional de Servicios (GATS) y del Acuerdo sobre Comercio y Derechos de Propiedad Intelectual.

El nacimiento de esa institución ponía punto final a casi cincuenta años de vigencia provisional del GATT y fomentaba las esperanzas de que, a partir de ese momento, existiera un marco más estable para el desarrollo del comercio mundial. Los países subdesarrollados confiaban, además, en que ese marco más estable sirviera para defender con mayor legitimidad y con poderes más amplios sus intereses. Esas esperanzas chocan frontalmente con los acontecimientos acaecidos en Seattle el pasado mes de diciembre, ya que estaban dirigidos precisamente contra esa Organización Mundial del Comercio, o más concretamente contra su propósito de impulsar una nueva ronda de negociaciones del GATT (la "Ronda del Milenio").

Para explicar la oposición de los países subdesarrollados a la OMC habría que tener en cuenta que el funcionamiento de esa institución y el planteamiento con el que se pensaba abrir esa nueva ronda reproducían el sesgo que, como se ha señalado, ha persistido desde que surgió el GATT en 1947: el desinterés respecto de los problemas de las economías subdesarrolladas en relación con el comercio internacional.

Una de las razones que explican el desencanto de esas economías es el hecho de que la OMC, a pesar de su corta andadura, ha dado muestras más que suficientes de su dependencia de las directrices marcadas por Estados Unidos, Japón y por los países que forman parte de la Unión

Europea. A pesar de que todos los países miembros de la OMC disponen en principio de la misma capacidad de decisión (algo que no ocurre, por ejemplo, en el Fondo Monetario Internacional) su funcionamiento ha estado fuertemente condicionado por la iniciativa de esos países. En el extremo opuesto, las escasas posibilidades económicas de las economías menos desarrolladas hacen que muchas de ellas ni siquiera puedan costearse una representación permanente en Ginebra, en la sede de esa organización. Estos países tampoco disponen de recursos suficientes para defenderse de las discriminaciones de que son objeto por parte de las economías más desarrolladas a través del comercio internacional. No les sirve prácticamente de nada que la creación de la Organización Mundial del Comercio haya dado lugar a la aparición de un novedoso mecanismo para facilitar la solución de diferencias entre sus países miembros. La utilización de ese mecanismo requiere de una capacitación y de unos medios técnicos que, desgraciadamente, no están a su alcance.

El desencanto al que se ha hecho referencia surge también de la forma en la que se planteó la posibilidad de abrir una nueva ronda de negociaciones. Aunque no llegó a formularse un programa definitivo de negociación, ya que ése era precisamente el objetivo fundamental de la frustrada cumbre de Seattle, todos los indicios apuntaban hacia la celebración de un nuevo

debate en torno a temas que interesaban sobre todo a las economías más avanzadas. Existía, además, el temor de que éstas pusieran sobre la mesa la posibilidad de utilizar nuevas medidas de protección frente a los países subdesarrollados, amparándose en lo difícil que resulta competir con éstos en condiciones de igualdad como consecuencia del escaso rigor de sus normativas laborales y medioambientales.

Si se recurre únicamente a estos argumentos, resulta fácil justificar los celos de las economías subdesarrolladas y las protestas de quienes rechazaron la cumbre de Seattle solidarizándose con sus puntos de vista. No obstante, para hacer una valoración equilibrada y completa es necesario reflexionar sobre esos argumentos en lugar de asumirlos sin reparar en todas sus implicaciones. Una vez que se adopta este punto de vista todo se complica y no resulta en absoluto fácil llegar a conclusiones claras.

Conviene cuestionarse, por ejemplo, si en realidad no deja de ser razonable presionar sobre los gobiernos de los países menos desarrollados para que mejoren las condiciones de sus trabajadores, lo que evitaría, además, que las mercancías de otros países tuvieran que competir con productos mucho más baratos, gracias a que son fabricados en condiciones realmente indignas. Cabría preguntarse también si no podría extenderse este argumento al respeto del medio ambiente, donde también podría justi-

ficarse la presión sobre las economías subdesarrolladas para garantizar una mayor sensibilidad en ese ámbito.

Esas dudas que se han planteado llevaron a algunas organizaciones no gubernamentales y a determinados sindicatos de países desarrollados a oponerse a la labor de la OMC aduciendo la necesidad de elevar los estándares laborales y medioambientales de las economías más atrasadas. Curiosamente, esas mismas economías se enfrentaron a esa organización por todo lo contrario. Al final, las protestas de unos y otros confluyeron en un mismo objetivo: detener el lanzamiento de esa "Ronda del Milenio". ¿No es curioso?

Las paradojas no acaban ahí. Quienes se reclaman defensores de los intereses de los países subdesarrollados repudiaron en Seattle la labor de la Organización Mundial del Comercio al considerar que (al igual que otras instituciones internacionales) estimula la globalización, lo que perjudica a esos países, ya que los sitúa a los pies de las grandes corrientes comerciales, dominadas por los agentes económicos de las economías más avanzadas. Los dirigentes de los países subdesarrollados reclaman, sin embargo, que esa globalización avance y que ese avance se traduzca en un acceso más

fácil a los mercados de los países desarrollados. Un estudio publicado por la UNCTAD ha calculado los beneficios que obtendrían las economías más pobres con la mejora del acceso a esos mercados: 700.000 millones de dólares al año.

¿Quién tiene entonces razón? ¿Las autoridades de los países subdesarrollados? ¿Las de los desarrollados? ¿Los representantes de las organizaciones no gubernamentales de distinto signo? ¿Los sindicatos? A la vista de los argumentos que se han recogido en este texto, probablemente la postura más sensata de todas es la que mantienen quienes, en lugar de proponer el fin de la OMC y propugnar luchar contra la globalización, reclaman que una y otra progresen, pero que lo hagan respetando las aspiraciones de los países que hasta el momento se han visto más perjudicados por la dinámica del comercio internacional. Si lo que ocurrió en Seattle en diciembre del pasado año no sirve para extraer esa lección, puede generarse una larga lista de damnificados, en la que no sólo se encontrarán los habitantes de esos países. Probablemente nos incorporaremos también los habitantes de los más avanzados, e incluso el propio marco en el que actualmente se desarrolla el comercio internacional.

Por una democracia electoral

M^e Dolors Oller Sala *

Las recientes elecciones generales nos han deparado varias sorpresas. Si la magnitud de la victoria del PP ha sorprendido incluso a quienes le vaticinaban buenos resultados, el índice de abstención ha sido también más alto del esperado y el número de votos en blanco ha subido de forma significativa en relación con otras elecciones generales. El pasado 12 de marzo el 30% de los ciudadanos optó por no ejercer su derecho a voto frente al 22,6% que no lo hizo en 1996. Por otro lado, desde las primeras elecciones democráticas en junio de 1977, nunca había habido un número tan elevado de votos en blanco (el 1,60%), lo cual ha de ponerse en relación con las abstenciones, puesto que tienen connotaciones similares. Ello contrasta con la nutrida participación en la consulta paralela, sin valor jurídico pero con alto contenido moral, impulsada por la Red ciudadana por la con-

donación de la Deuda Externa, y que tuvo lugar el mismo día. Dicha consulta, que abre en España el interesante y novedoso camino de las *consultas sociales*, movilizó e ilusionó en su preparación a un gran contingente de voluntarios, en su mayoría jóvenes, y a pesar de las numerosas trabas administrativas consiguió reunir a más de un millón de votos, lo que demuestra que no todo es insensibilidad entre la población cuando se trata de problemas tan importantes y de tanta entidad como los que afectan las relaciones entre países ricos y pobres.

Tanto el voto en blanco como la abstención, aunque en este último caso es más difícil de evaluar pues en ella se mezclan lógicas diversas, nos hablan de un descontento que pone en cuestión el propio modelo democrático al mostrar sus carencias como cauce de expresión de las demandas sociales y, por tanto, su déficit de

* Profesora de Filosofía Social en ESADE. Barcelona.

representatividad. Porque, especialmente el voto en blanco, suele ser un voto consciente, informado, politizado, verdadera *modalidad de participación electoral* que muestra su respeto por el sistema democrático pero que, explícitamente crítico, expresa un “no” inequívoco a todas las opciones que se presentan, al no identificarse el elector con ningún partido ni programa, o sentirse decepcionado por la política llevada a cabo por el partido al que votaba.

Ello debería mover a la reflexión a los políticos puesto que el voto en blanco y el no voto de la abstención recoge un *mensaje de protesta* al que no deberían ser “autistas”: en unos momentos en que la militancia y la afiliación están bajo mínimos, este comportamiento electoral está pidiendo a gritos la regeneración y renovación de los partidos y también otra manera de hacer política.

Las crisis de credibilidad y de legitimidad que actualmente padecen muchas democracias –los altos índices de abstención han propiciado que se hable de verdaderas *crisis de inobservancia*, lo que hace que tales sistemas de gobierno sean en realidad muy frágiles–, se muestran particularmente evidentes en los procesos de legitimación, donde los sistemas electorales desempeñan un papel fundamental y nada neutro.

No hay que olvidar al respecto que todo sistema electoral predetermina en mayor o menor medida el peso de cada sufragio, las consecuencias polí-

ticas de ese voto, el grado de poder de los gobernantes y los gobernados y, en definitiva, el grado de legitimidad y de salud democrática. De ahí que quepa decir que *los sistemas electorales son una apuesta política* y tienen, como tal, consecuencias políticas. En realidad *todo sistema electoral institucionaliza la exclusión de una parte de la ciudadanía del juego democrático* y por ello condiciona profundamente el diálogo gobernantes-gobernados, ayudando también a configurar el sistema de partidos, pieza clave en el funcionamiento de las instituciones y del sistema democrático en general.

En gran parte el actual descrédito de los partidos políticos y el divorcio entre la calle y las instituciones puede atribuirse a unos sistemas electorales que parecen incapaces de desempeñar adecuadamente su tarea fundamental: constituirse en la fuente principal de legitimidad para conseguir una democracia verdaderamente representativa. Y es bueno que, como ciudadanos/as nos interroguemos acerca de nuestro papel e influencia real en unos procesos electorales que condicionan de antemano buena parte de nuestras opciones, y seamos así conscientes de las consecuencias políticas de tales procesos. Por ello es importante debatir acerca de la representatividad de nuestro sistema electoral y también analizar cómo se traducen políticamente las voluntades populares manifestadas a través del voto en blanco o la abstención, habida cuenta de su alto porcentaje, uno de

los más elevados de la Europa comunitaria.

A este respecto hay que señalar que *el sistema electoral español para el Congreso de los Diputados –el Senado plantea otros problemas– no es sólo más desproporcional que muchos sistemas no proporcionales, sino que se trata también de uno de los menos representativos y generador de una gran desigualdad en el sufragio.*

El efecto combinado de varios factores (barreras del 3% en la circunscripción provincial, mínimo de dos diputados por circunscripción, independientemente del número de habitantes, circunscripciones pequeñas y desiguales y distribución de escaños y restos según la fórmula de Hondt, tal como dispone la Ley Orgánica del Régimen Electoral General de 1985) contribuye a hacer de nuestro sistema un sistema basado en un sufragio desigual que no sólo subvierte el principio democrático de proporcionalidad sino también el principio de representación, dejando muchos millones de ciudadanos sin representación (en estas últimas elecciones más de 10 millones de votos, contando votos en blanco, nulos, abstenciones y votos intransformados, uno de los porcentajes más elevados de la UE), y haciendo que la famosa frase “un hombre, un voto” sea un mero enunciado formal para muchos.

Tal sistema electoral, además de negar representación a sectores nada desdeñables del electorado, *tergiversa*

en buena medida la voluntad de los electores puesto que, paradójicamente, los no votos de la *abstención* y los *votos en blanco* benefician a aquellos partidos a los que no se quiso votar, y que de esta suerte ven aumentados sus escaños. En realidad las abstenciones y los votos en blanco tienen en nuestro sistema efectos claramente antiproporcionales, ya que ambos benefician a los partidos mejor situados. Ello se agrava por la cantidad de *votos intransformados*, es decir, aquellos votos de los partidos que no han podido conseguir escaños al no superar las barreras exigidas y/o no alcanzar la cuota electoral y que van a parar a los partidos que han obtenido representación parlamentaria.

Como que por muy elevado que sea el número de abstenciones y de votos en blanco e intransformados nunca dejan de adjudicarse todos los escaños, queda sobredimensionado el valor de los votos que han ido a los partidos que han obtenido escaños en el reparto, en especial los destinados a los partidos mayores. Ello, entre otras razones, explica porqué a algunos partidos no les preocupa en demasía la abstención ya que, de hecho, les beneficia.

Así, parece que cada vez tiene más sentido el aforismo de que “acaban decidiendo tanto los que votan como los que no votan” –téngase en cuenta que algunos analistas políticos han apuntado que los ciudadanos que no acudieron a votar el 12 M constituyen la clave principal del resultado– y ello

es grave, pues quiere decir que en el reparto final hay fuerzas políticas que se apropian de unos escaños que no les pertenecen, ya que no les estaban destinados, con lo cual se distorsiona la voluntad popular. Y el ciudadano se pregunta cada vez más sobre el valor y la utilidad real de su voto, percibiendo que se vacía el contenido de la participación.

En consecuencia, podemos concluir que nuestro sistema electoral tiene *graves déficits de representatividad, de legitimidad y, por tanto, democráticos* puesto que propicia que sean cada vez menos los elegibles y aumenten los excluidos de la gobernación, de la decisión y de los asuntos públicos. Ello, a su vez, además de configurar un sistema que peligrosamente va asemejándose cada vez más a un *régimen censitario* decimonónico, potencia la endogamia política en el seno de los partidos y produce una profunda quiebra de la representación democrática, ya que la votación del personal llamado a representar se efectúa en el seno de élites social y económicamente restringidas y/o clientelares.

Una democratización de la democracia, en este caso de la nuestra, *exige una democratización del sistema electoral*. De ahí que vaya siendo hora de que nuestros políticos se decidan

por un cambio en la ley electoral, puesto que sin ello, todos los demás posibles cambios (políticos, económicos, sociales) están abocados al fracaso o, al menos, a un proceso de vaciamiento formal.

Si tenemos en cuenta que *para que la democracia se enraíce y profundice hace falta practicarla*, los índices de abstención y de votos en blanco se nos muestran como claro síntoma de malestar democrático. La enorme fuerza social y política que suponen estas opciones debería poder tener una traducción política y parlamentaria. Por respeto a la voluntad popular y por ética política esos votos habrían de reconocerse y, quizás, traducirse en escaños vacíos.

Bueno sería que todos los partidos iniciaran una seria reflexión sobre lo que no acaba de funcionar en su seno y en el propio sistema democrático en general, evitando así riesgos de involución. Frente a los déficits participativos y de representación de nuestra democracia es imperiosa la necesidad de vigorizarla, y una de sus posibles formas es a través de cambios en el sistema electoral que permitan más posibilidades de elección y control por parte de los ciudadanos. La salud de nuestra democracia bien vale este esfuerzo.

Las mujeres hacen sonar el yobel

María Llinás*

En el pasado teníamos una tierra femenina. Por eso las mujeres vemos necesario recuperar las raíces del Jubileo y su proclamación de la posesión compartida de la tierra que Dios ha dado a la Iglesia. Teóricamente, no necesitaríamos proclamar el Jubileo de manera periódica, porque Jesús lo instauró definitivamente hace 2000 años; pero lo cierto es que las estructuras injustas, en la sociedad y dentro de la Iglesia, siguen existiendo. Por tanto, cristianas y cristianos estamos llamados a actualizar el proyecto liberador de Jesús.

Así como los países víctimas de la usura no tienen que pedir ningún perdón para volver a tener lo que les pertenece (perdónenme el simplismo, pero, como dice Ivonne Gebara, “a veces hay que ser un poco tendenciosa para cambiar las cosas”) las mujeres no hemos de pedir que se nos restablezca lo usurpado, nosotras mismas debemos volver a ocuparlo. Del mismo modo que no basta con “perdonar la deuda” si se sigue manteniendo este

sistema explotador, tampoco es suficiente con pedirnos perdón y “reconocer la dignidad” de las mujeres si se perpetúa un modelo eclesial exclusivamente masculino, que siga impidiéndonos vivir en la Iglesia dignamente.

La acción del *rescate*, en este sentido, no supondría la intervención de un sujeto activo en beneficio de uno pasivo, sino que Dios, con su fuerza liberadora, constituye a la mujer en sujeto de su propio camino liberador. Así fue con mujeres como Rut, Tamar, María de Magdala... Fundadas en esta tradición, las mujeres dentro de la Iglesia ya estamos recuperando la tierra que nos pertenece:

- La tierra del poder decir “Dios” desde nuestra experiencia femenina de fe; no sólo desde los aspectos femeninos de Dios –presentes tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento– sino desde la vivencia libre ya de los esquemas patriarcales.
- La tierra del quehacer teológico sin apoyarse en la Teología ofi-

* *Mujeres y Teología.*

cial, que está hecha por varones, blancos, célibes y ricos.

- La tierra de las iniciativas y de la creatividad en las celebraciones, expresándonos con nuestro lenguaje, nuestras imágenes...
- La tierra de...

Y esto lo hacemos con esperanza, porque estamos habitadas de sueños, anhelos y proyectos capaces de aguantar el paso de un ciclón. Ya no nos vamos a quedar perplejas en el umbral, con la sensación de haber llegado a un punto muerto, a un callejón cerrado; vamos a meternos a desbrozar sin miedo el bosque del miedo.

El día 25 de Marzo, en Nazaret, hubo una celebración en la que se exaltaba la dignidad de las mujeres, pero nosotras preferimos ser ideadoras y gestadoras de nuestro propio Jubileo, porque la dignidad la tenemos, y no tienen que reconocérsela desde fuera. Así evitamos presenciar discursos que pueden llegar a ser insultantes, como el que profirió Juan Pablo II el 22 de Abril de 1982 a más de cuatro mil auxiliares de sacerdotes: "Las mujeres tienen su sitio en la Iglesia. (...) Jamás agradeceréis suficientemente al Señor el haberos concedido la gracia privilegiada de servir al sacerdocio. (...) Recibid las felicitaciones, en primer lugar, por mantener en buen estado la vivienda del sacerdote, por liberarlo de las tareas materiales que absorberían una gran parte de su tiempo, tan necesario para la labor apostólica, y que sintonizan mejor con vuestros carismas de mujeres...".

Huelgan los comentarios.

Por eso, como nuestras intuiciones y nuestra creatividad no se sienten representadas en las propuestas oficiales para celebrar el Jubileo, más de cuatrocientas mujeres procedentes de todo el territorio español, convocadas por la Asociación de Mujeres y Teología, nos encontramos del 24 al 26 de Marzo en Madrid, bajo el lema: EN EL CORAZÓN DE LA HISTORIA ALUMBRAMOS CON ESPERANZA EL JUBILEO

E. Schüssler Fiorenza expresa bien nuestra pretensión al reunirnos: "No nos reunimos contra los hombres, sino para ser Iglesia de Dios, decidiendo sobre todo lo que afecta a nuestra situación y a nuestra lucha". Entonces, ¿por qué algunos hombres de Iglesia no comprenden ni aceptan que las mujeres cristianas nos reunamos a fin de sobrevivir como cristianas y como mujeres?

Esta hemorragia de vida que derrochamos viene a alumbrar la situación social y eclesial en la que nos encontramos; "alumbrar" en las diferentes acepciones que contiene el diccionario:

- "Acompañar con nuestra luz", con esa luz que se ha puesto bajo el celémín durante siglos y que ahora empieza a deslumbrar; por eso algunos prefieren ponerse una venda en los ojos.
- "Encender la lumbre del hogar", para ofrecer calor a tantos hombres y mujeres que están a la intemperie, excluidos de la Iglesia oficial por su opción o condición de vida.

- “Tener un parto feliz”: Estamos gestando una nueva manera de hacer teología, en la que tengan cabida la voz y la experiencia de las mujeres silenciadas; una teología hecha con mimo, en equipo, desde la entraña de la historia.
- “Buscar aguas profundas y sacarlas a la superficie”, descubrir el Manantial que nos habita y acompañar a quienes no lo han descubierto todavía.
- “Hacer funcionar convenientemente las facultades mentales”: La cabeza no nos la vamos a dejar invadir, tenemos que tender a ampliarla, aunque sea aprovechando material de derribo; en eso consiste la supervivencia.

En el encuentro, Ivonne Gebara, teóloga brasileña, estuvo con nosotras compartiendo sus experiencias y reflexiones con su peculiar libertad, arranque y humor. Con su vida y su palabra proclama el fin de lo que ella llama el “centralismo cristológico”: la utilización que la jerarquía hace de Cristo para ejercer el control sobre el pueblo de Dios y especialmente sobre las mujeres. Ella ha sufrido en su carne el descrédito y el silenciamiento por buscar en el dolor y las lágrimas de las mujeres que sufren, la legitimación de su quehacer teológico. En su recorrido vital ha constatado que las mujeres pobres no hacen teoría de la justicia, sino que organizan la lucha desde las experiencias de la vida cotidiana; por

eso ella apuesta por una Teología que no sobrevuele los lenguajes y quehaceres cotidianos, sino que se encarne en el núcleo mismo de la historia. Su propuesta de un análisis feminista de género, que supone alterar los cimientos de los distintos órdenes de la realidad (antropológico, filosófico y teológico) es una invitación a “desarreglar la casa” para volver a arreglarla, de modo que se sientan a gusto todos los que habitan en ella.

Nuestro trabajo compartido giró en torno a tres bloques temáticos:

- Justicia Social: feminización de la pobreza, violencia sexista, “empoderamiento”...
- Iglesia: ministerios y mujeres, nuevas corrientes en la Iglesia, celebración y contemplación femenina...
- Teología: nuevas claves para leer la Biblia, nueva aproximación a la Trinidad, teología del cuerpo y moral sexual, teología feminista...

Con ellos pretendíamos encontrar nuevas claves de actuación y de debate a las que nos acercamos fundamentalmente desde la experiencia (aunque no exenta de reflexión intelectual). Son temas que para algunas personas todavía rechinan, para otras son nuevos, y para nosotras claramente tienen que seguir abiertos, aunque muchos de ellos ya estén siendo llevados a la práctica y formen parte de nuestra vida cotidiana.

Las reflexiones suscitadas por la ponencia de Ivonne y por estos talle-

res, fueron puestas encima de una mesa compartida con mujeres procedentes de distintos ámbitos culturales y religiosos; con ello reflejamos la necesidad y capacidad de aunar fuerzas que tenemos las mujeres, a pesar de la diversidad de creencias y estilos de vida, para luchar juntas por una causa de alcance planetario.

Por la noche, en una liturgia cargada de fuerza simbólica, celebramos la reflexión, el encuentro y la vida. A través de diferentes expresiones culturales, clamamos una vez más por la integración plena de la pluralidad en la comunidad eclesial, y manifestamos nuestra necesidad de seguir reivindicando el acceso de la mujer a los ministerios eclesiales. También quisimos hacer presentes de un modo especial a los pueblos enteros que viven bajo la opresión de unos cuantos, así como a las personas que han dado su vida por ellos, con particular recuerdo a Oscar Romero, de cuyo asesinato se cumplía aniversario.

El domingo, hicimos sonar el *yobel*, proclamando el retorno a la tierra de las mujeres. Sólo quien sabe que la tierra es de Dios no teme compartirla. Por el contrario, cuando a la tierra de la reflexión teológica, del ejercicio ministerial, de la voz pública... le ponemos valla con cartel de "Prohibido el paso. Propiedad privada", entonces gastamos más energías en estar al acecho para que no se cuele nadie, que en cultivarla para que dé fruto. Por eso no tiene sentido que nadie se sienta atacado, como debie-

ron sentirse el conserje y un sacerdote de La Almudena cuando nos vieron aparecer a 400 mujeres amordazadas. Las mordazas del silencio al que nos han relegado tantas veces, las dejamos anudadas en aquella reja, aunque esto nos costara, una vez más, ser objeto de la violencia masculina. Y, como en la vida misma, esto no nos impidió seguir adelante con nuestra marcha, hasta llegar al lugar pretendido.

Queríamos también dar a conocer a las grandes mujeres, célebres y anónimas, del pasado y de la actualidad, que han abierto camino y nos

acompañan, dando lo mejor de sí mismas por alumbrar una nueva humanidad; para ello recogimos una "nube de testigos" que portamos en la manifestación. Con esto pretendíamos celebrarlas en el interior y hacerlas públicas para que su memoria no se pierda. Creemos firmemente que estas mujeres han de ser rescatadas del olvido, porque también han escrito la historia, aunque se les haya querido enterrar. Ellas supieron y saben encarar con coraje las amenazas y castigos propios del abuso de poder que ostentan algunos. Algunas de estas mujeres son: María Ward, María Bruguera, las Madres de la Plaza de Mayo, Luz Casanova, Antonia María de Oviedo y Schönthal, Conchita Balbuena, Lavinia Byrne...

Esta última merece especial mención por la situación que está viviendo actualmente: Lavinia es una religiosa inglesa del Instituto de la Bienaventurada Virgen María que está siendo ob-

jeto de fuertes presiones por parte de la Congregación para la Doctrina de la Fe, por las afirmaciones de su libro "La mujer ante el altar", en el que se declara a favor del uso de anticonceptivos en el matrimonio, así como del sacerdocio femenino. A pesar de las presiones, Lavinia se ha negado a retractarse en público, lo que le ha supuesto como consecuencia el abandono de su congregación. Éste es el último caso que ha hecho que mujeres de muy diferentes ámbitos nos levantemos

juntas contra la violación de la libertad. Paradójicamente, esto acontece al tiempo que Juan Pablo II nos pide perdón por el maltrato que la Iglesia ha cometido en ocasiones contra las mujeres.

Llegadas a la Plaza Mayor, hicimos público el manifiesto que habíamos parido el día anterior, con el que queríamos expresar las deudas que quedan por saldar, para que podamos vivir en adelante "un tiempo de gracia y alabanza".

Manifiesto final:

Más de cuatrocientas mujeres de todo el territorio español, reunidas en el X Encuentro de "Mujeres y Teología", bajo el lema "*En el corazón de la Historia alumbramos con esperanza el Jubileo*", reconocemos con júbilo el proceso de despertar y puesta en pie de las mujeres en todo el mundo, y somos conscientes de las deudas que la sociedad y las iglesias tienen con nosotras.

Por ello trabajamos, especialmente en este Año Jubilar, para que nos sea *restituida la tierra sagrada que nos pertenece*, la tierra de la palabra, del pensamiento, del poder, de la capacidad de decisión y de la presencia pública en la política, la economía y las iglesias.

Por ello *denunciamos*:

- Que la pobreza tiene cuerpo de mujer: de mujer negra, de mujer indígena, de mujer inmigrante, de mujer que asume sola la responsabilidad de los hijos e hijas, de mujer en paro, trabajadora en el hogar...
- Los silencios cómplices de la sociedad, las iglesias y los medios de comunicación ante las situaciones de marginación, exclusión y violencia contra las mujeres y los pobres.
- El desamparo de las mujeres por parte de las instituciones.
- Las relaciones asimétricas, de dominio y violencia que se ejercen desde el poder patriarcal.

- Las consecuencias nefastas que sobre las mujeres, los pobres y la tierra, tiene el sistema neoliberal dominante, imponiendo estilos de vida consumistas.
- La imagen patriarcal de Dios, que ha contribuido al dominio, la sumisión y la explotación de las mujeres, de la tierra y de las personas más pobres.
- Los lenguajes excluyentes que aún utiliza la teología dominante.
- Los poderes eclesiásticos y clericales que silencian a todas aquellas mujeres y hombres que disienten y denuncian pública y valientemente las situaciones de injusticia en el seno de la Iglesia Católica.
- La exclusión de las mujeres de los lugares de formación, decisión y responsabilidad dentro de la Iglesia Católica.
- Las políticas de control de la población y natalidad, que arrebatan a las mujeres las decisiones sobre su vida reproductiva, su sexualidad y su derecho al gozo y la felicidad.
- Las políticas y actitudes que perpetúan la dimensión sexual del trabajo (lo público para los hombres, lo privado para las mujeres).

Estamos luchando por:

- Rescatar nuestros propios recursos como mujeres, nuestro potencial de lucha, de organización y de poder.
- Perder el miedo y salir a la calle para exigir nuestros derechos en la sociedad y en las iglesias.
- Estar al lado de las mujeres que sufren las consecuencias de la injusticia, de la pobreza y de la violencia, y comprometernos como Iglesia a denunciar estas situaciones.
- Una legislación laboral no sexista y una ley de extranjería que contemple la integración plena de los inmigrantes como ciudadanos y ciudadanas.
- Reestructurar las Facultades de Teología para poder expresar y compartir la teología feminista que estamos elaborando
- Una nueva imagen de Dios expresada también a través de símbolos femeninos, de la tierra, de la naturaleza...
- El derecho a la reflexión crítica de nuestra tradición, y a abordar estudios bíblicos desde ópticas de género.
- Un nuevo rostro de la vida religiosa.
- Desterrar del leccionario y la liturgia las lecturas que atentan contra la dignidad de las mujeres e incorporar un lenguaje inclusivo.

- Un desarrollo sostenible para todas y todos, sin degradar el planeta.
- Una educación afectivo-sexual con visión amplia, que no imponga pautas de conducta y que posibilite el encuentro, el amor y el placer.
- Devolver a las mujeres el control y la libertad de decidir sobre su cuerpo, su sexualidad y su vida.
- Recuperar una pedagogía del placer, mucho tiempo negada y demonizada.
- Crear redes de mujeres, en diálogo con otros movimientos y grupos, en defensa de la justicia.
- El reconocimiento de la dimensión política de la esfera privada.
- Recuperar la memoria histórica de las mujeres invisibilizadas y silenciadas.
- Un cambio en las relaciones humanas desde la igualdad, el respeto y la democracia dialogal.

La persona, el “templo” y la calle, los tres espacios vitales que configuran nuestro ser creyentes, han quedado integrados en la estructura del encuentro a través de la experiencia reflexiva, la celebración compartida y la reivindicación pública.

Alguien ha dicho que en el s. XVIII dejaron la Iglesia los intelectuales, en el s. XIX los obreros, en el XX los jóvenes y, a este paso, en el s. XXI lo dejarán las mujeres. Pero no vamos a abandonar la tierra que todos estamos llamados a compartir en igualdad, porque lo que nos hace “ser” Iglesia es nuestra fe compartida en Jesucristo.

Estos días nos hemos sentado en torno al “pozo de Miryam”, que según la tradición mística judía, brotó en el desierto cuando las mujeres estaban a punto de morir de sed. Y hemos salido con las fuerzas renovadas, con el convencimiento de lo que expresa Gioconda Belli en uno de sus radiantes poemas:

*“Hay que trazarse firme los contornos del rostro,
reforzar los brazos,
apretar los músculos,
lanzarse a conquistar esta tierra madura,
hacer parir el alba,
sacar de este fondo las promesas.
Contra incrédulos e instigadores,
contra malos augurios
demostrar que dejamos de ser
arena movediza”.*

Once tesis sobre educación y valores

Angel Castiñeira *

1. Todo agente formador es al mismo tiempo un agente de socialización. Es decir, no tan sólo transmite contenidos cognitivos o refuerza habilidades y destrezas sino que también contribuye a articular conductas, vivencias, actitudes y valores.
2. El compromiso valorativo de los agentes formadores se integra necesariamente hoy en el seno de una organización o comunidad educativa, sea a través de programas reglados (como los diseñados por escuelas, centros de secundaria o universidades) o bien a través de la relación interpersonal y convivencial mantenida en instituciones como la familia, las parroquias, los esblais, etc.
3. Todas las instituciones mencionadas disponen de valores, es decir, de un conjunto de patrones y expectativas, de unos horizontes de sentido y significado compartidos. Dicho de otro modo, las organizaciones educativas generan, a lo largo del tiempo, unos modelos de acción y comunicación que cristalizan en una cultura específica, con un sentido propio de identidad y coherencia que sirve de marco de referencia para interpretar hechos y conductas y para guiar la acción de sus miembros.
4. Los valores –mejores o peores– siempre están presentes. Nos engañamos cuando decimos que un centro educativo no dispone de valores porque nunca se lo ha planteado o porque nunca los ha explicitado. La ausencia, voluntaria o no, de una formulación clara de los valores compartidos o de una definición expresa de los valores que se quieren transmitir, es también una opción valorativa.
5. Más que en los contenidos de la educación, los valores y las actitudes son presentes en las maneras de hacer y en las formas de educar. Los valores en la educación no deben ser concebidos como elementos extrínsecos que alguien pretende añadir como quien añade

* Profesor de Filosofía Social en ESADE. Barcelona.

más matemáticas o más historia. Los valores, en cambio, deben ser modulados como procesos intrínsecos, como estándares de comportamiento interiorizados que forman parte de la vida de la institución y que están presentes en los aspectos más insospechados y aparentemente más banales de la propia tarea diaria de sus miembros: el trato, las actitudes, la manera de plantear los temas, la organización del tiempo, los estilos o formas de vida, los hábitos, las rutinas, los modelos ejemplares escogidos, la manera de vehicular y ordenar los sentimientos y las relaciones personales, en definitiva, modelos o sistemas prácticos de resolución de problemas que convertirán las maneras de hacer en maneras de ser.

6. Sin embargo, los idearios axiológicos que acompañan a la tarea educativa son dinámicos, los vamos readaptando a los cambios repentinos del entorno en que vivimos. Por citar sólo algunos ejemplos significativos, en las últimas décadas se ha acelerado el proceso de secularización, se ha consolidado en nuestro país una cultura política democrática, hemos vivido el cuestionamiento postmoderno de las utopías (o de los discursos legitimadores de nuestras acciones), ha irrumpido el pluralismo moral (lo que ha comportado la desaparición de un horizonte moral universalmente compartido), la internacio-

nalización y la globalización (de los mercados financieros, de las telecomunicaciones, de los transportes, de las empresas, de las ideas, de las formas de vida, de los derechos humanos, de las consecuencias ecológicas) han sido las protagonistas de la década, se ha comenzado a crear una sociedad multicultural, el reconocimiento de la plena incorporación de la mujer en todos los ámbitos de la vida pública se ha hecho realidad, etc.

7. Por este motivo, la cantidad y la profundidad de los cambios ha afectado, inevitablemente, también a la misma concepción de los valores, a la manera de asumirlos y a la manera de promoverlos. Tiene razón Hannah Arendt cuando afirma que el problema de la educación en el mundo de hoy radica en que, por su propia naturaleza, la educación no puede renunciar a la autoridad ni a la tradición, pero que al mismo tiempo se ha de desarrollar en un mundo que ya no está estructurado por la autoridad ni se mantiene unido por la tradición. Las instituciones educativas oscilan, pues, por fuerza entre mantenerse fieles a unos valores envejecidos o abrir la puerta al desorden de nuevas tendencias y sensibilidades que se comienzan a experimentar.

8. Esto plantea un nuevo reto. Hasta ahora el reto mayor consistía en transmitir bien los valores. Ahora, además, las instituciones educativas deberán constituirse en un es-

pacio de construcción común de valores. Esto quiere decir que su identidad deberá ir reconstruyéndose, dentro de los cambios antes mencionados y en un marco de confianza suficientemente sólido, como expresión de las decisiones de todos los miembros que forman parte de ellas.

9. Este proceso de recreación participada o compartida de la identidad valorativa no está exento de contradicciones o discontinuidades normativas. A veces los mensajes explícitos no se adecuan bastante a la vida real, porque la vida avanza mucho más rápido; otras, el alcance de un núcleo común de valores se debe obtener no desde la imposición sino desde el respeto y la tolerancia a sensibilidades y puntos de vista diferentes, sobre todo en un entorno cada vez más multicultural. Todo esto reclama una adecuada renovación, no sólo porque las instituciones cambian de generación o por la coherencia de su identidad interna, sino también porque el contexto global reclama la formación de personas equilibradas y capaces de empujar a sus

organizaciones en la dirección de la nueva responsabilidad que reclama hoy la sociedad.

10. A pesar de estas dificultades, se ha de intentar mantener una coherencia entre los valores que se verbalizan (el ideario) y las acciones que se realizan (el comportamiento). Para asegurar un compromiso firme en la educación de los valores es necesario tener presentes todos los ámbitos de crecimiento moral de las personas –la formación de su carácter, su razonamiento moral, su capacidad valorativa, la dimensión afectiva de la moral y su comportamiento real– como única vía de asegurar la coherencia entre el juicio y la acción.
11. Esta tarea no corresponde tan sólo a los miembros públicos o notorios de las instituciones educativas (padres, profesores, monitores), sino que afecta a todas las personas que a ellas pertenecen. Para que este despliegue sea factible es necesario, además, que se haga en un contexto organizativo favorable caracterizado por un buen clima moral y por una atmósfera percibida como justa.

La reconciliación como experiencia pascual

Angel M. Unzueta *

Robert J. Schreiter, *El ministerio de la reconciliación: espiritualidad y estrategias*. Santander, Sal Terrae, 2000. 181 págs.

Desde la aparición del libro *Violencia y reconciliación: misión y ministerio en un orden social en cambio* (Sal Terrae 1998), su autor, Robert J. Schreiter viene siendo un referente necesario a la hora de abordar cristianamente procesos de reconciliación de ámbito socio-político. Sus intuiciones resultan iluminadoras para quien quiera adentrarse por los vericuetos de la pacificación en una sociedad o en una Iglesia con múltiples y profundas fracturas. Muy sintéticamente cabe recoger afirmaciones básicas que van tejiendo la reflexión del autor: la reconciliación, regalo de Dios, sólo puede basarse en la justicia y en la búsqueda de la verdad, desmontando los relatos de mentira producidos por la violencia; la liberación no es alternativa sino requisito en un proceso de pacificación; más allá de la mera restauración, la reconciliación provoca una nueva creación; el olvido no sólo impide la reconciliación, sino que la pervierte; el perdón sólo puede ser ofrecido por la víctima y por

quien ella faculta para ello; una Iglesia que quiera servir a la reconciliación debe ser consciente de su propio pecado; la reconciliación no se reduce sólo a una serie de tareas, sino que constituye una forma de vida.

Cuando la obra citada era traducida al castellano, Schreiter hacía público un segundo libro que ha visto la luz hace pocas semanas. Consciente de que la sociedad de finales del siglo XX asiste a variados procesos de reconciliación y se encuentra en pleno período de aprendizaje, el autor insiste en la que es probablemente su intuición más fundamental: "la reconciliación es más una espiritualidad que una estrategia".

La gran novedad de este segundo libro reside en el hecho de que la reconciliación es descrita y analizada desde la perspectiva de los relatos de Pascua. La contemplación del Resucitado que muestra sus heridas, sana las heridas y fracturas de los suyos, les posibilita la reconciliación con él y les capacita para ser a su vez instrumentos de pacificación, constituye la referencia básica para situarse evangélicamente ante sufrimientos y conflictos del presente. Cuando la persona o la comunidad cristiana

* Profesor del Instituto Diocesano de Teología y Pastoral. Bilbao

ponen su propia historia en relación con la de Jesucristo, tal como es transmitida por los relatos pascales, experimenta que en el agujero negro de la violencia hay una salida, por compleja que pueda resultar.

El libro consta de 181 páginas y se divide en las dos partes que dicta el subtítulo, espiritualidad y elementos estratégicos, siendo la primera mucho más extensa e interpeladora. En el primer capítulo se condensan elementos más teóricos, antes de pasar a la contemplación de las escenas bíblicas. Así, Schreiter habla de tres fases en el proceso de reconciliación, recogiendo las conclusiones de Daan Bronkhorst, miembro de Amnistía Internacional: el inicio, la transformación y el reajuste. La fase inicial se caracteriza por la aparición de algunas intuiciones y la emisión de mensajes generales: se huele el cambio. La segunda fase suele arrancar con algún acontecimiento emblemático, seguido muy rápidamente por una cadena de sucesos menores, que apenas da tiempo para la reflexión. En la tercera se cuenta ya con un discurso concreto, asentado, que va abordando con serenidad los múltiples aspectos de la reconciliación. A quien lea este libro teniendo presente la situación del País Vasco, le brota ya en sus primeras páginas la pregunta por el momento en que se encuentra su proceso de reconciliación. Es muy probable que la lectora o el lector lleguen a una primera conclusión expresada en forma de deseo: ¡Ojalá estuviéramos ya en la segunda fase!

Seguidamente, aún dentro del primer capítulo, el autor sintetiza la visión cristiana de la reconciliación, presente ya en su primer libro. Tras constatar que no cabe una única definición, presenta la diferencia de perspectiva de las teolo-

gías protestante y católica, apelando a Gregory Baum: la primera toma como centro de su análisis la muerte redentora de Cristo (Rom 5,6-11 como texto central), mientras la segunda resalta el amor de Dios resultante de la reconciliación realizada en Cristo (2 Co 5,17-20 como referencia fundamental). La síntesis de Schreiter se decanta por la postura católica y queda recogida en cinco afirmaciones nucleares: la reconciliación "es obra de Dios", "tiene más de espiritualidad que de estrategia", "hace tanto de las víctimas como de los agresores nuevas criaturas", se puede contemplar "en la historia de la pasión, muerte y resurrección de Jesucristo" y "sólo alcanzará su fin cuando Dios lleva a cabo en Cristo la consumación definitiva del universo".

La parte central de la obra (pág. 43-143) está dedicada a contemplar las narraciones pascales más elocuentes, para extraer pautas y líneas de actuación en todo proceso reconciliador. Aun reconociendo que no existen dos casos idénticos, cabe detectar criterios, aspectos y actitudes válidas para todos ellos. A lo largo de seis capítulos, Schreiter se adentra en la experiencia de las mujeres que acuden al sepulcro, se mete en la piel de los discípulos de Emaús, se introduce en un cenáculo donde se palpa el miedo, observa al incrédulo Tomás y al intrépido Pedro, para colarse finalmente en el grupo de quienes estuvieron con Jesús "hasta que una nube se lo quitó de la vista".

La experiencia recogida en los textos bíblicos deja ver a las claras el trauma sufrido por los discípulos a causa de la ejecución de Jesús. Los relatos de las apariciones señalan encuentros de curación, tras las profundas heridas provocadas por la historia de la pasión y muerte. Los discípulos se duelen de la pérdida

de Jesús, pero saben que son cómplices de su muerte y están paralizados por el miedo y la vergüenza. Sólo la víctima, Jesús, podrá sacarlos de su estado de confusión y abatimiento, consolarlos y enviarlos a sanar y a perdonar. A través de este itinerario, Schreiter propone el estrecho parentesco entre reconciliación y resurrección: ambas marcan el comienzo de una vida nueva tras el crítico paso por experiencias de sufrimiento y de muerte.

La segunda y última parte del libro recoge brevemente elementos para una estrategia de la reconciliación. El autor huye de la posibilidad de explicitar *la* estrategia, ya que falta una evaluación de los procesos en marcha o de los seguidos hasta el presente y, además, nunca se dan dos situaciones idénticas. Con todo, resulta imprescindible precisar mínimamente ya desde la fase inicial los sujetos, los medios y un primer diseño del estadio final, aun sabiendo que va a ser inédito. En cuanto a los sujetos, el autor se basa en Mark Hay para enumerar ocho sujetos: las víctimas y los supervivientes, en primer lugar; pero, además, los agresores, los "circunstancias" (que han adoptado una postura

pasiva o descomprometida), quienes han sido simultáneamente víctimas y agresores, los muertos, las generaciones futuras y, finalmente, Dios. La persona creyente ha de preguntarse cómo ve Dios el proceso y a cada uno de los grupos anteriormente citados.

El capítulo final está dedicado al papel de la Iglesia en el proceso de reconciliación. Siguiendo el hilo de su primera obra sobre esta temática, Schreiter menciona tres recursos: el anuncio del mensaje de reconciliación encomendado a la Iglesia, el aprovechamiento de la fuerza de los ritos (el sacramento de la reconciliación, declaraciones de petición y oferta de perdón, la celebración digna y dignificada de la eucaristía) y la creación de comunidades de reconciliación.

La obra de Schreiter sirve muy bien para entender y vivir con mayor profundidad la Pascua como tiempo de encuentro y de curación de heridas personales, eclesiales y sociales. Resulta muy apropiada para quien busca criterios y caminos de reconciliación. No menos provechosa puede resultar para quien desee reactivar o renovar su fe a partir de una experiencia de conflicto, de decepción o de alejamiento.

CONSEJO DE DIRECCIÓN

- Joaquín Perea González. **Presidente**. Bilbao
- José A. Comes Ballester. **Director**. Valencia
- Ángel Castiñeira Fernández. ESADE. Barcelona
- Jesús Conill Sancho. Universidad de Valencia
- Adela Cortina Orts. Universidad de Valencia
- Rafael Díaz-Salazar Martín. Universidad Complutense de Madrid
- Antonio Duato Gómez-Novella. Editor. Valencia
- Elisa Estévez López. Universidad de Comillas. Madrid
- Carlos García de Andoin Martín. Formación del Laicado. Bilbao
- Joaquín García Roca. Universidad de Valencia
- Carlos Gómez Sánchez. UNED. Madrid
- M^ª Dolores Oller Sala. ESADE. Barcelona
- José Miguel Rodríguez Fernández. Universidad de Valladolid
- Andrés Torres Queiruga. Univ. de Santiago de Compostela
- Demetrio Velasco Criado. Universidad de Deusto. Bilbao
- Fernando Vidal Fernández. Universidad de Comillas. Madrid
- F. Javier Vitoria Cormenzana. Universidad de Deusto. Bilbao

EDITA

- © Asociación IGLESIA VIVA
- Gestión ADG-N Editorial
Apartado 12210
46080 VALENCIA
Tel.: 96 362 25 32

REDACCION Y ADMINISTRACION

- Apartado 12210
46080 VALENCIA
Tel.: 96 362 25 32
Fax: 96 361 65 40
E-mail: revista@iglesiaviva.org
http: www.iglesiaviva.org

PRECIOS DE SUSCRIPCIÓN

- España 5.000 pts.
- Extranjero 6.000 pts.
- Extranjero avión 9.000 pts.

Precio de este ejemplar 1.250 pts.