

Bosca, Roberto

*Odium religionis, indiferencia y laicidad una reflexión
sobre la libertad religiosa, hoy*

Prudentia Iuris. N° 66/67, 2009

Este documento está disponible en la Biblioteca Digital de la Universidad Católica Argentina, repositorio institucional desarrollado por la Biblioteca Central “San Benito Abad”. Su objetivo es difundir y preservar la producción intelectual de la institución. La Biblioteca posee la autorización del autor para su divulgación en línea.

Cómo citar el documento:

Bosca, R. (2009). Odium religionis, indiferencia y laicidad una reflexión sobre la libertad religiosa, hoy [Versión electrónica], *Prudentia Iuris*, 66-67. Recuperado elde
<http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/revistas/odium-religionis-libertad-religiosa.pdf>

(Se recomienda ingresar la fecha de consulta. Ej: Recuperado el 13 de octubre de 2009,)

***ODIUM RELIGIONIS, INDIFERENCIA Y LAICIDAD
UNA REFLEXIÓN SOBRE LA LIBERTAD RELIGIOSA, HOY***

ROBERTO BOSCA
Universidad Austral

El propósito de esta presentación consiste en examinar la rica realidad religiosa contemporánea al trasluz del concepto de laicidad, poniendo de relieve el fenómeno de las nuevas formas de “increencia”, que a mi juicio constituye una expresión cultural actual a la cual no se ha prestado la debida atención entre los estudiosos, distinguiendo algunos conceptos que suelen aparecer confundidos en la cuestión como el odio de la religión, la indiferencia, el anticlericalismo y el laicismo, al mismo tiempo que se trata de mostrar sus mutuas interrelaciones así como las que estos presentan con otros con operatividad en el escenario social. Aparece así que la realidad suele ser más compleja que la que nos gustaría, porque el bien y el mal no están separados en la vida humana.

El panorama religioso de nuestro tiempo

En un acotado arco que abarca casi el último medio siglo se ha producido un fenómeno ya suficientemente estudiado. Este dato consiste en que el proceso de secularización se vio abruptamente interrumpido por la irrupción de una reviviscencia o un retorno de lo religioso en un sentido en cierto modo nuevo. En efecto, como anotaba uno de los notarios más lúcidos del fenómeno, los años setenta fueron una década bisagra para las relaciones entre religión y política,

que en ese período sufriría una transformación inesperada, ciertamente sorprendente para los profetas de “la muerte de Dios”.¹

Aunque el cuadro es conocido, puede resultar oportuno trazar un rápido panorama del escenario religioso que se presenta en nuestros días como una introducción, pero también como una parte de la temática que se pretende abordar en la segunda parte de esta ponencia y que estará centrada en el concepto de laicidad como telón de fondo, tal como ha sido formulado por el magisterio conciliar, todo en atención a una mejor, más detallada y más profunda comprensión de un asunto que se presenta a los ojos de muchos de nuestros contemporáneos como confuso o ambiguo, aun para personas de cierta cultura y versación en la problemática religiosa y en los asuntos públicos.

Como es sabido, el Concilio Vaticano II dio lugar a una corriente de profunda renovación en la Iglesia católica que presentaría unos signos ciertamente ambiguos y aun contrapuestos, aunque igualmente incisivos tanto en la sociedad religiosa como en la cultura secular.

Por una parte, en el mismo seno de la Iglesia se produjo una corriente propia de desacralización o pérdida del sentido de lo sagrado que el cardenal Joseph Ratzinger conceptualizó en los años ochenta como el *Konzilsungeist* o antiespíritu del Concilio y que más recientemente Benedicto XVI ha puntualizado como una “dialéctica de la discontinuidad”. El pontificado benedictino representa, en este punto, una misión pastoral de restauración, no de un estatuto preconiliar, como erróneamente se ha interpretado no sin cierta superficialidad, sino del bien atenuado o perdido de la religación con la sacralidad, esto es, el enderezamiento y la profundización de la auténtica ortodoxia conciliar.

No se trata, entonces, de una tarea propiamente conservadora como se la ha calificado un tanto ligeramente, sino de un apuntalamiento y un rescate de los impulsos más genuinos del cambio que constituyeron en su momento el verdadero genio conciliar desde su concepción, puesta en marcha y ejecución como los

¹ Cf. KEPPEL, Gilles: *La revancha de Dios. Cristianos, judíos y musulmanes a la conquista del mundo*, Madrid, Anaya & Mario Muchnik, 1991, pág. 13 y siguientes. Este libro, escrito ya hace más de tres lustros y constituido en un *best-seller* de la nueva literatura analítica del fenómeno, muestra el vigor de los nuevos grupos religiosos en su proyección al ámbito público.

tres estadios sucesivamente protagonizados por Juan XXIII, Pablo VI y Juan Pablo II, respectivamente.

De otra parte, nuevas formas de experiencia religiosa han cuajado en los llamados movimientos (me refiero aquí a la Iglesia católica), en los que puede constatarse la aparición de una figura de características peculiares, diversas a los tradicionales diseños recogidos por el Derecho canónico, como las órdenes y congregaciones religiosas o las sociedades de vida apostólica. Se trata de carismas que constituyen hoy un vivificante soplo de espiritualidad en la Iglesia, representando en tal dirección una esperanza de florecimiento de la vida cristiana cara al futuro. Esta realidad no es debida exclusivamente al impulso conciliar, pero en modo alguno le es ajena, junto a otros frutos positivos que la teología y el magisterio han señalado, especialmente al hacer el balance de los cuarenta años del Concilio. El movimiento ecuménico y el diálogo interreligioso forman parte de esos frutos.

Queda así puntualizada una primera caracterización del momento eclesial de la Posmodernidad con un sentido ambiguo y más bien precario desde la identidad católica en el marco general de la cultura. Este punto debe ser tomado en cuenta para valorar las posibilidades y límites de las relaciones entre la Iglesia y la inculturación de la fe, también en el ámbito público.

Pero es en el escenario global de la sociedad civil a nivel mundial y no solo en el ámbito católico donde se ha producido también una irrupción del dato religioso con características muy definidas y contundentes, mediante la configuración de un “despertar espiritual” de signo neopagano.

En primer lugar, resulta llamativa la riqueza de una inédita visibilidad en la cultura de nuestro tiempo representada por los llamados nuevos movimientos religiosos, estos sí ya muy estudiados y en algunos casos no tan nuevos, todos ellos integrantes de una variopinta constelación cuya trascendencia futura resulta aún incierta, pero que en la actualidad han producido un flujo más que respetable hacia territorios espirituales de un espectro de muy dilatada extensión.

También en el universo cristiano se ha producido desde los años setenta una floración de iglesias (calificadas en ciertos casos como electrónicas debido a la incorporación de técnicas de *marketing* y especialmente del uso de la televisión), que arraiga en países de antigua tradición casi exclusivamente católica, en algunos casos, de un modo importante.

En el mundo protestante, en efecto, el movimiento evangélico designa una corriente transversal que caracteriza e influye en diversas iglesias y denominaciones, en especial de matriz norteamericana, expresada básicamente en el fundamentalismo (cristiano) y en el pentecostalismo.²

No solamente en el cristianismo, sino también en otras grandes religiones ha irrumpido este reavivamiento de lo sagrado, por ejemplo, en el islamismo y también en el hinduismo, e incluso en el budismo y en el sintoísmo. El Islam es ya hoy la segunda religión en Francia. La migración islámica a la Unión Europea no ha parado de crecer en el último cuarto de siglo, y si los índices demográficos se mantuvieran en el tiempo y el relativismo cultural se consolidara como la doctrina oficial de la sociedad poscristiana, no resultará difícil pronosticar que la hipótesis Eurabia podría dejar de ser una fantasía en un futuro no tan lejano.

Sin embargo, hoy por hoy, una de las notas características más sobresalientes del fenómeno reside no en la hegemonía de una religión única, sino en la confusa amalgama de creencias, homologando en muchos casos una doble o múltiple pertenencia, constituyente de un sincretismo en el cual se reconocen en muchos casos incluso elementos cristianos, ordinariamente con un contenido que desdibuja su significado original.

Si hubiéramos tenido la ocasión de asistir a misa en una catedral durante el periodo medieval, por ejemplo, el hombre que rezaría a nuestro lado podría ser eventualmente un gran pecador, pero sus creencias religiosas, aunque poco ilustradas, nos habrían parecido seguramente de una gran consistencia teológica desde el punto de vista de la ortodoxia de la fe. No es imposible, por otra parte, que si asistimos a una misa dominical en nuestros días en una parroquia del centro de París o de Madrid o de cualquier otra capital europea, la señora que rece a nuestro lado crea en la reencarnación o practique formas de meditación de la tradición budista.

No se trata solamente de que exista en un apreciable número de los fieles una falta de sintonía con el magisterio moral de la Iglesia en puntos que pueden ser tan conflictivos y dificultosos como el con-

² Cf. GUERRA GÓMEZ, Manuel: *Diccionario enciclopédico de las sectas*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1998, págs. 268-269.

trol de la natalidad o la admisión de la comunión a los divorciados, sino directamente de una ruptura del marco tradicional de las propias verdades de fe, aun las más elementales y básicas.

Resulta curioso verificar que esta actitud es comprendida por sus propios protagonistas como una coherencia y no como una contradicción, aunque ella sea evidente. Este sincretismo y esta doble o quizás triple pertenencia no es advertida, sin embargo, como una heterodoxia sino que se corona con la creencia relativista propia del indiferentismo según la cual todas las religiones son igualmente legítimas en relación con la verdad y en cuanto tales todas ellas representan igualmente caminos de salvación. Consecuentemente, nada impide que sus contenidos sean compartidos como distintas maneras de llegar a una misma verdad universal.

También se inscribe en esa misma sensibilidad sincretista y conforma este nuevo panorama la *New Age*, una inédita forma de espiritualidad difusa que evidencia una cierta pretensión de reciclamiento de las tradiciones religiosas orientales a la mentalidad práctica, pragmática y propensa al bienestar propia de nuestra cultura, incluyendo un escaso compromiso personal y un sentido utilitario de la religación con lo sagrado.

Esta corriente se despliega en un sentido transinstitucional e incluso antiinstitucional, y de este modo ha ganado crecientes espacios sociales, también con origen norteamericano, pero luego difundida a nivel universal como la religión de la Posmodernidad. En ella, la primacía del bienestar, en este caso espiritual, ha sustituido a las antiguas convicciones sobre la existencia de unas verdades absolutas. En todo caso, la *New Age* presenta un marcado carácter autorreferencial por el cual esa verdad absoluta se encuentra exclusivamente en la propia subjetividad.

El fundamentalismo ha sido también caracterizado como otro de los signos impulsivos de esta nueva presencia de lo religioso en la sociedad, aunque se trate en este caso de un monismo político-religioso o más concretamente de una verdadera ideología de la fe. Si bien el fundamentalismo ha sido vinculado casi exclusivamente con el islamismo, puede decirse que consiste básicamente en una verdadera impostación política del espíritu religioso cualquiera sea él, y no se encuentra ligado en sí mismo con ninguna religión determinada.

Merece la pena consignar, dado que más adelante será tratado en esta ponencia, que el surgimiento de esta nueva religiosidad im-

porta un movimiento cuestionador de la razón ilustrada que puede considerarse el constructor de la Modernidad.

Sin embargo, hay que tener en cuenta, también, que la crítica al primado exclusivista de la razón no supone necesariamente un rechazo de la Modernidad, en absoluto, sino estrictamente del racionalismo. La díada fe-razón, sobre la que se hará una reflexión en relación con el tema aquí tratado, constituye el eje del pontificado de Benedicto XVI. Aun los integristas y los fundamentalismos actualmente en contienda onda expansiva, en modo alguno se colocan en una situación ajena al progreso técnico como una mirada ligera puede dar a entender, sino que, por el contrario, utilizan con fruición los instrumentos científicos de la Modernidad.

La “increencia”

De otra parte, y en un sentido paralelo a este impulso religioso, ha comenzado a insinuarse de manera creciente —especialmente en los países europeos pero no solamente en ellos— el nuevo fenómeno de la “increencia” religiosa. En algunas naciones, sobre todo en el área geográfica europea, esta realidad parece cobrar importancia, pero no es el caso de la Argentina³, donde el fenómeno está aún en un grado primario de desarrollo. Según una reciente encuesta realizada por un centro de investigaciones adscripto al Conicet, en conjunto con varias universidades, nueve de cada diez entrevistados alegaron creer en Dios.⁴ No obstante, se trata de una realidad que merece ser atendida, en tanto se puede profesar una vaga creencia en Dios pero vivir como si Dios no existiera.

Es decir que el panorama religioso de nuestro tiempo no estaría completo si no se tuviera en cuenta que también en la misma segunda mitad del siglo XX cobraría fuerte vigencia social el secularismo, que se entiende como un estilo de vida en el cual Dios está ausente al

³ Un estudio sobre la realidad local en este punto puede verse en SCANNONE, Juan Carlos: *Evangelización, cultura y teología*, Bs. As., Guadalupe, 1990, pág. 171 y siguientes.

⁴ Cf. MALLIMACI, Fortunato (dir.): *Primera encuesta sobre creencias y actitudes religiosas en Argentina*, CEIL-PIETTE-CONICET, Bs. As., agosto 2008. Según otra reciente encuesta española el 13.1% de la población se declara no creyente.

menos de una manera fáctica. No es que se actúe necesariamente de un modo beligerante contra Dios, lo que constituiría propiamente un antiteísmo, sino que estaríamos aquí estrictamente, más allá de que en algunos casos se pueda profesar una creencia teísta o deísta, ante un ateísmo al menos implícito, o dicho de otra manera, ante una prescindencia de las realidades sobrenaturales en la vida humana, tanto individual como social.

De esta suerte, Dios es ignorado o dejado de lado de la organización de la existencia humana. Una fórmula teológica que ha hecho fortuna lo ha expresado con precisión: se vive *Deus etsi non daretur*: como si Dios no existiera, considerándose en la mentalidad de una extensa cantidad de personas que puede dar el tono a una entera sociedad, que lo secular o lo mundano sea la única realidad existente.

En última instancia, me parece que poco importa que se crea o no en Dios, si este no se torna visible en la vida personal y consecuentemente en la social. En uno y otro caso, lo cierto es que Dios ha desaparecido al menos en el sentido de un ser personal y providente tal como es concebido por la tradición judeo-cristiana. Para un segmento muy extendido de personas, incluso muchos fieles cristianos, la figura de Jesucristo representa una realidad muy distinta a la que de él tenían nuestros abuelos, y se encuentra conformada por un contenido que alberga los conceptos más atrabiliarios o simplemente es alguien absolutamente desconocido.

Para el *homo indifferens* el problema no es la existencia de Dios, ni como un valor ni tampoco como una desafección hostil, no se trata de algo que realmente interese, simplemente así. No hay aquí entonces de suyo una hostilidad a la religión, e incluso la indiferencia puede verse acompañada de un cierto aprecio cultural de la religiosidad. Esta realidad ha sido caracterizada en numerosos estudios realizados en los últimos años como un creer sin pertenecer: *believing without belonging*, en la difundida expresión anglosajona de Grace Davie.⁵

Según un informe del Pontificio Consejo para la Cultura sobre esta específica temática, se observa una ruptura de la transmisión de la fe, íntimamente ligada con un proceso de alejamiento de la llamada cultura popular, profundamente impregnada de cristianismo a lo

⁵ Cf. DAVIE, Grace: *Religión in Britain since 1945: believing without belonging*, Cambridge, Blackwell, 1994.

largo de los siglos. Este debilitamiento de la religiosidad del pueblo, que es la que establece ese tono general o el clima de una sociedad, irroga graves consecuencias en términos de cómo las personas piensan, se comportan y juzgan.⁶

No se trata entonces propiamente del antiguo ateísmo configurado por el materialismo dialéctico que más específicamente por su carácter litigante y aun beligerante debería ser designado como antiteísmo, y que se expandió por amplios ámbitos geográficos durante el siglo pasado como doctrina oficial del socialismo marxista en sus diversas formulaciones.

Se trata más bien de una ignorancia o prescindencia de lo sagrado juzgado como irrelevante para la vida humana. En este caso estaríamos no tanto ante una ideología, sino ante una actitud existencial que con frecuencia se formula fácticamente como un materialismo práctico, hijo del naturalismo, del consumismo y del pansexualismo dominantes.

Con todo, algunos indicios registrados en los ambientes de la alta cultura, también en nuestro país, señalan que un nuevo énfasis antiteísta de factura intelectual ha comenzado a ganar espacio en planteos hostiles no ya a las iglesias sino estrictamente a lo religioso, en la mejor línea del antiguo volterianismo dieciochesco. Tal es, por ejemplo, el expresado por filósofos al estilo de Michel Onfray⁷ y otros representantes de un nuevo individualismo anarquista o neoanarquismo. Coadyuva en este rubro el crecimiento que la masonería exhibe en las últimas décadas.

En nuestras sociedades posmodernas se reitera el doble plano característico de la Modernidad, por el cual puede constatar, por una parte, la vigencia de una cultura popular aún impregnada de contenidos cristianos cada vez más débiles y ya a esta altura bastante desdibujados y, por la otra, un debilitamiento o un oscurecimiento de la fe en las elites intelectuales, donde progresa una mentalidad prescindente del dato sobrenatural y, en ocasiones, contrario a él. Si se efectuara un relevamiento de las cien figuras más importantes del pensamiento y las artes de mi país, muy pocas podrían identificarse

⁶ Cf. PONTIFICIO CONSEJO PARA LA CULTURA, *La fe cristiana al alba del nuevo milenio y el desafío de la no creencia y la indiferencia religiosa*, en www.vatican.va.

⁷ Cf. ONFRAY, Michel: *Tratado de ateología*, Barcelona, Anagrama, 2006.

con un cristianismo verdaderamente auténtico y fiel al Magisterio eclesiástico. De este modo, en los países de antigua tradición cristiana se extiende el secularismo como un modelo cultural poscristiano.⁸

El secularismo

Es el producto de un olvido de Dios que sobreviene por diversos factores como la mentalidad cientificista y técnica o el materialismo práctico, pero también puede considerarse como el resultado de un proceso de varios siglos que se agudiza en la Modernidad y que responde a una elaborada concepción filosófica: el racionalismo.

Este sostiene la autonomía de la razón humana para brindar un fundamento y un sentido a la existencia, al tiempo que critica lo religioso como un residuo propio de un estadio inferior de la evolución humana hacia su plenitud. Se trata de una confianza absoluta en la capacidad de la razón como criterio supremo de verdad, que constituye una ideología o un sistema de pensamiento monista.

Existen hoy varias formas de “increencia”, y si bien todavía ellas no pueden considerarse en modo alguno dominantes, sí se puede decir, en cambio, que han adquirido una entidad tal como para que deba tenerse en cuenta su presencia en la vida social. Ellas exhiben un registro que va desde el odio a lo religioso hasta su ignorancia más absoluta.

La corriente racionalista ha tomado forma bajo la identificación del humanismo secular (*secular humanism*) desarrollado en las últimas décadas en ambientes de la cultura anglosajona, especialmente la norteamericana. El humanismo secular adopta una actitud de beligerancia contra las iglesias cristianas especialmente las que se inscriben en el fundamentalismo, pero en particular sus críticas están dirigidas contra la Iglesia católica, a la cual adjudica una pretensión teocrática. Curiosamente, esta actitud lo asimila también a él a un cierto fundamentalismo prohiado por un liberalismo de cuño rawlsiano.⁹

⁸ Cf. CONSEJO PONTIFICIO DE LA CULTURA: ob. cit.

⁹ Cf. HABERMAS, Jürgen: *Entre naturalismo y religión*, Bs. As., Paidós, 2006, pág. 126 y siguientes.

El planteo humanista-secularista pretende sustituir la ética fundamentada en la ley natural por otra puramente racional basada en la experiencia humana. Se trata de una propuesta consecuencialista, en tanto según este criterio, las elecciones éticas son juzgadas básicamente por sus resultados. La ética secular humanista no fundamenta sus principios en la naturaleza humana sino en la ciencia, la razón y la experiencia.

La razón y la libertad constituyen las principales ideas-fuerza de cuño ilustrado que hoy están siendo objeto de un relanzamiento en el *ágora* de la Posmodernidad como fundamento de la nueva ética civil, siguiendo en este punto también el camino iniciado por la Ilustración.

Pero esta pretensión idealista es más bien propia de pequeños grupos intelectuales. En el común sentir de un amplio espectro de la sociedad civil lo que hoy se encuentra es más bien una sensibilidad humanista y una mentalidad empirista, pero sobre todo una actitud de indiferencia ante los valores religiosos que no responde a un planteo ideológico sino a una actitud casi puramente, existencial. No resulta ajeno a ella un fuerte subjetivismo que se expresa en una sensibilidad narcisista, especialmente en las nuevas generaciones, caracterizada por el horror al compromiso: creer sin pertenecer.

Debe diferenciarse la indiferencia del indiferentismo, a menudo confundidos. En el siglo pasado en los ambientes teológicos y en el Magisterio fue caracterizado el indiferentismo —y ciertamente condenado como un concepto ajeno al mensaje cristiano— como una propuesta que sostiene que todas las religiones son iguales desde el punto de vista de la salvación.

La indiferencia del hombre común, en cambio, que es la más difundida hoy en la cultura popular, debe identificarse más bien como una falta de interés en el dato sobrenatural o bien como una debilidad en la actitud de fe según la cual Dios no es alguien verdaderamente importante en relación con las conductas humanas a la hora de definir sus criterios morales. Es una ausencia de la atención sobre el ámbito de la dimensión religiosa de la existencia humana, reducida en el mejor de los casos a la práctica puntual de unos “ritos de paso” o de pasaje.

La mentalidad pragmatista se inclina por intereses más inmediatos que un lejano e inaprensible mundo sobrenatural, dejándose seducir por el uso y goce de los bienes materiales que le aseguren un

rédito más inmediato y sobre todo tangible.¹⁰ Ella no se interesa por la religación con lo sagrado como un dato relevante para la vida humana en el mundo, y su visión aprecia una identificación entre el espíritu religioso y el fanatismo o el irracionalismo.

De este modo, en la sociedad del bienestar cualquier referencia religiosa termina ocupando un lugar meramente formal y, en todo caso, carente de un significado profundo que la reduce a una funcionalidad meramente ornamental. Dios, en el mejor de los supuestos, queda relegado como un soporte para algunos momentos de especial dificultad de la existencia humana, cuando la razón resulte insuficiente para brindar una respuesta.

El espacio dedicado al secularismo en este estudio obedece a que, siendo funcional al laicismo, no son tan abundantes los estudios y el tratamiento sobre su vigencia en los ambientes teológicos y a la necesidad de tener en cuenta un estatuto para él en el marco global de la sociedad política en la medida de su vigencia social. El detalle no es menor y encierra una gran complejidad. La ley de matrimonio civil no respondió solamente a una pretensión sustitutiva de la Iglesia católica por una nueva religión civil de cuño masónico, como ha sido entendido según el canon de la ortodoxia católica de una manera que es en mi opinión, al menos, incompleta.

El impulso de las llamadas leyes laicas –entre ellas la de matrimonio civil– respondió no exclusivamente a un designio masónico de signo laicista, sino también a una reivindicación de la legítima autonomía de la sociedad civil que era desconocida por la autoridad eclesiástica y no había sido contemplada por el ordenamiento secular. Consecuentemente, también debe decirse que esta ley dio respuesta a una demanda no por virtual menos legítima de que se reconociera en la legislación argentina el derecho de contraer matrimonio –ciertamente el *ius connubii* constituye un derecho fundamental de la persona humana– por parte de quienes no profesaban ninguna religión o simplemente no deseaban contraer matrimonio en la forma canónica o carecieran de ministros religiosos en el país.

Es posible que cuantitativamente no fueran estos un número significativo en una sociedad conformada por un altísimo índice de fie-

¹⁰ Cf. GÓMEZ CAFFARENA, José, *Raíces culturales de la increencia*, Madrid, Fe y Secularidad-Sal Terrae, 1988.

les católicos, pero no por ello el problema puede dejar de plantearse, porque los derechos de las minorías son tan respetables como los de las mayorías y, concomitantemente el punto no es irrelevante. Parece oportuno puntualizar entonces que la legislación matrimonial, al dejar fuera del sistema legislativo una porción, aunque pequeña, de la realidad social, provocó una laguna legal que fue invocada para dar vuelta precisamente el sistema.

El crédito de la fe cristiana en la sociedad actual tiene una directa relación con su capacidad de sostener la dignidad de la persona humana independientemente de sus propios intereses institucionales. Podríamos interrogarnos sobre si estamos dispuestos a admitir la libertad religiosa de todos con todas sus consecuencias o si solamente ella podría cumplir el papel de un instrumento al servicio de nuestros valores confesionales.

El interrogante tampoco parece ocioso en tanto es en las respuestas a estas mismas preguntas donde se podrá poner en evidencia nuestra honestidad y coherencia, esto es, la autenticidad con que es asumida una convicción, y también su madurez en nuestro espíritu, pero sobre todo esta actitud muestra como en un *test* de calidad o un banco de pruebas, la categoría espiritual de una creencia religiosa y su comprensión de la libertad.

El *odium religionis*

Muchas veces hubo en la historia persecuciones al espíritu religioso y ocasiones en las que los miembros de una iglesia o una confesión religiosa ejercieron, cuando pudieron, a su vez, una hostilidad hacia otras creencias tan respetables como ella. Es conocida la clara sensibilidad de Juan Pablo II en este punto, y cómo él en un gesto inédito en la historia de la Iglesia, reconoció en la carta *Tertio millennio adveniente* con ocasión del jubileo, culpas propias de la Iglesia como tal habidas en el pasado debido a métodos de violencia y de intolerancia utilizados para evangelizar.

La tentación de imponer el bien por la *vis coactiva* o al menos inducir a él restringiendo las libertades personales ha sido siempre y aún es hoy, como se muestra en el auge de los fundamentalismos, una tentación perenne de la historia tanto del poder político como de la autoridad religiosa, incluso la Iglesia católica. En un documento pos-

terior, la Comisión Teológica Internacional se conduce de momentos oscuros en el pasado de la vida de la Iglesia en los cuales, invocando la prédica del Evangelio, y la defensa de la unidad de la fe se practicaron métodos de intolerancia y hasta de violencia en el servicio de la verdad.¹¹

La referencia resulta pertinente porque en este punto, que puede caracterizarse como una forma de clericalismo, se reconoce el origen y la motivación de gran parte de la actitud hostil hacia la Iglesia católica. En los ambientes ilustrados, la praxis cristiana ha sido históricamente interpretada –y no sin razón– como ajena a los valores de la libertad y la democracia, al menos en el escenario público.

Es preciso reconocer que no han faltado fundamentos para que así fuera. Me pregunto si el *odium religionis* que con tanta saña se ha expresado en ocasiones –por ejemplo durante la Guerra Civil española y de un modo más sutil después de ella– no responde también a un fanatismo inverso y opuesto a una sensibilidad cristiana tan impositiva como irrespetuosa de la libertad cuando ha sido planteada de un modo que no ha permitido resquicios para el otro, el “distinto”.

La política ha sido frecuentemente utilizada con fines religiosos, a no dudar que casi siempre con las mejores intenciones, pero utilizada al fin. El buen fin no justifica elegir un mal mediano, como ha sucedido bastantes veces con resultados muy lamentables en los que se ha lesionado la dignidad de la persona. Como ha dicho con energía Juan Pablo II, el mal –y agrego: incluso si no se lo considera grave como el disimulo y aun la mentira– no puede ser nunca un medio para llegar al bien. En la raíz de esta actitud lo que hay es una insuficiencia en el amor a la libertad. La religión, por otra parte, también ha sido utilizada con fines políticos. De este mutuo juego lo que se sigue siempre es un daño para la política y un daño para la religión.

Se puede encontrar un correlato entre el clericalismo y el anticlericalismo en cuanto este último es en buena medida producido por aquél. De ahí que pueda afirmarse que la mejor forma de superar el anticlericalismo es combatir el clericalismo, que constituye una verdadera enfermedad de lo religioso.

¹¹ Cf. COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL: *Memoria y reconciliación. La Iglesia y las culpas del pasado*, en www.vatican.va.

La minoría cristiana

Resulta frecuente observar que quienes incurren en una actitud clerical como puede serlo el fundamentalismo, tienden a valorar negativamente cualquier remisión de la presencia religiosa o eclesiástica en el marco institucional de la sociedad civil. Como ha mostrado, entre otros, Mariano Fazio, corresponde distinguir en el proceso de secularización diversos tonos. En efecto, la secularización no siempre tiene un sentido hostil a los valores propiamente religiosos. Algunas veces es antirreligiosa pero más frecuentemente antieclesiástica e incluso puede reducirse en ocasiones a un sentido puramente anticlerical que reivindica una autonomía de lo temporal. Por esto mismo Fazio apropiadamente considera que en esos casos la secularización se podría considerar, en realidad, no una des cristianización, sino más estrictamente una desclericalización.¹² Este proceso no solamente no ha sido objetado por el Magisterio eclesiástico sino que aun lo ha alentado como legítimo y positivo en el plan de Dios sobre la sociedad humana.

Muchas veces se ha interpretado como una hostilidad hacia lo religioso una actitud que en realidad no es tal, sino estrictamente antieclesiástica e incluso anticlerical o contraria al clericalismo. De otra parte, así como en los ambientes laicistas se ha presentado a la Iglesia católica con rasgos verdaderamente prejuiciosos y cargados de una ideología deformante de la realidad, también hemos de reconocer que no siempre se ha sido cuidadoso, en los ambientes religiosos, de presentar al otro en su real identidad. Me llamó mucho la atención cuando invité a un amigo evangélico a acompañarme a una clase de teología católica. Al salir, mi amigo, buen conocedor de la teología protestante, se vio en la necesidad de aclararme que en realidad Lutero no decía lo que el profesor dijo que había dicho.

La actitud mayoritaria en los ambientes laicistas suele ser negadora de una presencia confesional en el ámbito público, pero bastantes laicistas, en su origen, lo que han cuestionado ha sido el clericalismo, o sea, una exorbitancia ilegítima de la fe y no tanto la religión en sí misma.

¹² Esta distinción aparece en distintas partes de su obra, por ejemplo, se encuentra reiteradamente en *Historia de las ideas contemporáneas. Una lectura del proceso de secularización*, Madrid, Rialp, 2006, pág.386.

Me parece que en este punto hay que formular una distinción que pueda ayudar a la comprensión del problema y que revista los caracteres de una trama que encierra un equívoco histórico, además de una oposición real.

Una presencia confesional era sostenida en línea de principio en el momento más álgido del impulso laicista, en el último tercio del siglo XIX. Esa actitud confesionalista ha sufrido una revisión significativa, como luego se verá, fundamentalmente a partir del Concilio Vaticano II. Es posible que los laicistas hayan tenido una cuota de intolerancia muy grande con esa presencia confesional, pero los cristianos tampoco carecieron de ella, en cuanto ellos reaccionaron cerradamente ante el impulso secularista, rechazando cualquier idea de laicidad. Es posible que muchos disgustos se hubieran ahorrado los cristianos de los siglos pasados de haber sido más sensibles a los valores seculares que representan una expresión del mismo ser divino.

Si el laicismo ha remitido en su primigenia virulencia, es verdad que también el Magisterio eclesiástico ha adquirido otros rasgos confluyentes con el laicismo, como el abandono oficial de la laicidad en línea de tesis, una valoración más nítida de la autonomía de lo temporal y, sobre todo, y en un plano más general y también más concreto, una valoración de las instituciones democráticas nacidas de la revolución liberal.

Esta nueva actitud en sede eclesiástica ha significado sin duda una mayor profundización en el dualismo cristiano, y hoy se ve más claramente que en línea de principio no es una función de los obispos presionar a los legisladores para que deroguen una norma o ponerse al frente de una manifestación pidiendo la sanción de una ley, sino que es esta una misión de los fieles laicos. La praxis política que es de naturaleza netamente secular o incluso la praxis moral en materia política es algo más bien propio de los fieles que por propia vocación realizan la construcción de la sociedad civil.

Pueden distinguirse distintas significaciones en el concepto de secularización: en primer lugar, un proceso de reducción a una dimensión meramente intrahistórica, mundana y secular de las aspiraciones trascendentes del hombre. En segundo lugar, el proceso de formación y desarrollo de una mentalidad caracterizada por la tendencia a juzgar al mundo desde fines puramente humanos y seculares o temporales, prescindiendo de toda perspectiva teológica. En

tercer lugar, el proceso que conduce a una toma de conciencia de la autonomía de las realidades terrenas en el interior de una visión teológica de la existencia.¹³ Esta última es la visión del Concilio.

Debe tenerse en cuenta que la mayoría de los llamados ilustrados, aun en los países europeos y mucho más en los países americanos, incluyendo el nuestro, no eran ateos y ni siquiera agnósticos. En bastantes casos, en efecto, ellos eran cristianos, protestantes o católicos, aunque de hecho más de uno hubo que suscribiera actitudes laicistas, y hasta se pueden encontrar sin demasiado esfuerzo unos cuantos clérigos entre ellos.

Pero así como los hubo escépticos o librepensadores, también hubo –y seguramente eran la mayoría– hombre que creían en una religión, que profesaban unas creencias y que poseían en muchos casos una fe acendrada. No faltaron entre ellos fervientes católicos, aunque bastantes pudieran haber sido también masones. Más aún, durante el período jacobino de la tantas veces llamada impía Revolución Francesa se llegaría a castigar el ateísmo con la pena de muerte. Como se ve, la sensibilidad de estos asuntos presenta un registro muy variopinto puesto que el corazón humano expresa una realidad muy compleja que la realidad social muestra a su vez en sus más variados matices.

En el bienintencionado deseo de mantener la creencia de que el estatuto del catolicismo es alto y de que se reconozca su preeminencia histórica y social en forma pública, la jerarquía eclesiástica corre el peligro de ser sostenida por una estructura institucional un tanto vacía de contenido. La verdad pura y dura es que los cristianos son hoy una minoría, pero en bastantes ocasiones se comportan como si fueran una mayoría, como era antes, es decir, se evidencian algunas dificultades para reconocer que la realidad no es sino algo ya bastante ajeno a la concepción evangélica. Es decir, los cristianos de nuestro tiempo se perciben como es lógico en una situación nueva y tendrán que adaptarse a ella.

¹³ Cf. ILLANES MAESTRE, José Luis: *Cristianismo, historia, mundo*, Pamplona, Eunsa, 1973. Ver el comentario de MENDOZA, Rodolfo: Secularización y secularismo frente al tercer milenio, en *Actas del IV Congreso Internacional de la Sociedad Internacional Tomás de Aquino*, T. III, Córdoba, 1999, págs.1647-1654. En otra obra posterior Illanes profundiza esta misma temática estudiando sucesivamente la secularización (pág. 162), la “increencia” (pág. 171) y la secularidad (pág. 193). Cf. José Luis ILLANES, *Historia y espíritu. Estudios de teología de la historia*, Madrid, Rialp, 1997.

En el sistema político de la democracia, solamente ciudadanos cristianos harán posible una arquitectura plenamente respetuosa de la dignidad de la persona. Si los ciudadanos de una comunidad política son ajenos a una concepción cristiana de la vida, las instituciones van a reflejar esa ajenidad.

La misión de la Iglesia, como la de Jesucristo, siendo espiritual, no deja por ello de tener una resonancia social y política,¹⁴ pero para que esa virtualidad se convierta en algo eficaz, ella debe ser sostenida por un soporte que constituye su fundamento real. De los espíritus a las instituciones, ese es el camino. Las instituciones sin el espíritu se convierten en algo vacío y hasta enfermo e irreal y al fin terminan por derrumbarse. Dicho de otro modo, solamente si el espíritu está sano las instituciones idóneas manarán de él.¹⁵

Por otra parte, después de una historia un tanto complicada, parece asistirse hoy a un reconocimiento en el sentido de que los frutos del Concilio no han sido tan optimos como prometían serlo en sus inicios, y que la Iglesia no ha logrado remontar una situación de cierto estancamiento, cuando no de retroceso, en la cual la fe de los fieles ha perdido una lozanía y una consistencia que tuvo en las primeras décadas del siglo pasado, cuando ella parecía dirigirse como un cuerpo compacto hacia un prometedor futuro apostólico.

Casi inevitablemente, esta languidez ha de impactar cada vez más acusadamente, y como resulta previsible, en un marco político, puesto que resulta muy difícil que en una sociedad residualmente cristiana las instituciones políticas que expresan a la sociedad civil no posean esa misma condición.

Lo cierto es que muchos obispos han sido remisos a reconocer que los fieles que asumen una identidad católica y la expresan en un compromiso de vida son hoy verdaderamente una minoría. Esta actitud

¹⁴ Esto no significa desde luego que la Iglesia adquiera una misión política., como reiteradamente lo ha aclarado el Magisterio de la Iglesia, y últimamente *Deus caritas est*. Cf. GONZÁLEZ DEL VALLE, José María y RINCÓN, Tomás, *Iglesia-Estado y conciencia cristiana*, 2da. edición, Madrid, Palabra, 1972.

¹⁵ Recuerdo haber leído hace muchos años *El problema de Occidente y los cristianos*, un ensayo de Frederick Wilhelmsen, un profesor norteamericano visitante de la Universidad de Navarra, donde concluía esta misma idea en sus planteos de un cambio global en la estructura social, económica y política de la sociedad actual.

los ha inducido en ocasiones a desconocer la realidad, que tarde o temprano termina, como sabemos, por imponerse.

Cuando sobrevino la discusión acerca del divorcio vincular, a mediados de los ochenta, comencé a interiorizarme sobre el pensamiento de los obispos en relación al sustento que el Magisterio de la Iglesia podía encontrar en ese punto en los propios fieles. Mi sorpresa fue mayúscula cuando tomé conocimiento de que en bastantes obispos –quizás un número mayoritario de ellos– existía la creencia de que el pueblo argentino era tradicionalmente católico y que consiguientemente iba a rechazar una ley contraria a la doctrina de la Iglesia.

Sin embargo, el cálculo era sencillo, teniendo en cuenta que solo el ocho por ciento de los fieles, aproximadamente, cumplía y cumple el mínimo de la asistencia dominical. También tenía no menos claro que de ese ocho por ciento una buena parte sería además previsiblemente favorable al divorcio, teniendo en cuenta la desorientación doctrinal que sobrevino al Concilio. La batalla del divorcio dependía de una contabilidad elemental y así fue el resultado.¹⁶

Esta realidad ajena al mensaje cristiano que tiende a adquirir carta de ciudadanía primero social y luego jurídicamente, no puede sin embargo ser admitida por los cristianos, no por una cuestión religiosa sino moral, en tanto la doctrina moral de la Iglesia no hace sino reflejar fielmente las exigencias fundamentales del ser del hombre. No estoy insinuando aquí que esta actitud deba ser cambiada sino que estoy diciendo que mientras la realidad social no se conforme con un modo cristiano de ser, será muy difícil esperar otra cosa, a menos que se pretenda algo que sería inevitablemente entendido como tender un *corset* moral, y en la mirada de muchos, religioso, sobre una realidad que no lo es. Conviene además tener especial cuidado en esta circunstancia porque ya se sabe que a esas situaciones inspiradas en la mejor buena voluntad y espíritu de fe suelen sobrevenir peores males que los prevenidos.

Quiero decir que en el clima cultural neopagano han sido admitidas como normales realidades que buscan legitimarse jurídicamen-

¹⁶ Los obispos plantearon la discusión con argumentos de orden natural, sin embargo, la controversia “divorcista” no careció de fuertes elementos confesionales cuando el titular de la pastoral de familia del Episcopado decidió llevar a la Virgen de Luján a una manifestación en contra del proyecto legal en Plaza de Mayo. Ver más adelante la nota referida a José Luis de Imaz.

te y que en cierto modo fuerzan a la jerarquía eclesiástica a asumir estrategias de presión ante el poder político, en una situación cada vez más incómoda. Si bien existe un innegable derecho-deber de sostener la fe y la dignidad de la persona, no me parece sin embargo que sea este el método más adecuado si se lo considera desde la actividad central de la evangelización.

Aunque con resistencias, hoy los cristianos deben reconocer que constituyen una nueva minoría en tanto varios países que fueron sociedades cristianas han dejado de serlo o están al menos en vías de una profunda descristianización, como el caso español. La situación de minoría cristiana no se conforma por una cuestión meramente numérica o estadística, aunque ella sea importante.

La minoría cristiana es la que se encuentra viviendo en un clima social indiferente o adverso a la fe, siendo incluso compatible con una religiosidad popular enraizada en unos fundamentos cristianos, pero convertida de hecho en una amalgama como las que se describieron en el tramo inicial. Esto no significa, desde luego, que esta situación sea en modo alguno irreversible, pero sí que es hoy una realidad en muchos países.¹⁷

La evangelización de la cultura

En éste, como en otros caminos, el modo de llegar a la verdad y al bien es el que surge del testimonio y del diálogo, más que de la invectiva y la denuncia, y apunta a la conversión, y no tanto a una tensión de fuerzas que son visualizadas en el marco general de la sociedad como un juego de poder.

Los cristianos que fueron descendientes inmediatos de los apóstoles, tardaron cinco siglos en convertir el mundo antiguo, y así la cristiandad fue el producto de la primera evangelización. La transformación del orbe greco-romano fue la resultante no ya de una acción política como de la predicación de los pastores hacia una conversión personal en el amor y en la justicia y un testimonio también personal claramente edificante para la sociedad pagana que brindaron los primeros cristianos.

¹⁷ Cf. GÓMEZ PÉREZ, Rafael: *La minoría cristiana*, Madrid, Rialp, 1975, pág. 51.

Al situarnos en una perspectiva histórica, resulta difícil imaginar a los cristianos del segundo o tercer siglo intentado echar abajo o controlar el Imperio Romano para hacerlo cristiano en lugar de convertirlo. Se ha llegado a afirmar que tal tipo de “batalla” es siempre una distracción y una trampa.¹⁸

Los primeros cristianos transformaron el mundo del paganismo en la cristiandad mediante un apostolado capilar que no reconocía otra estrategia que la conversión personal de todos los miembros de la sociedad civil, desde soldados y artesanos hasta intelectuales y funcionarios de los palacios imperiales. Ellos no se plantearon una batalla política en la estructura jurídica del imperio sino en lo profundo del corazón humano.

Las leyes fueron cristianas porque primero lo fue la sociedad civil y no al revés. Una vieja aspiración de raigambre medieval sostenía que la cristianización del poder político determinaba la cristianización de la sociedad civil. Esta tesis pudo haber tenido históricamente algún sustento pero hoy no es así. Si la conversión de Clodoveo arrastró la de los francos, la conversión de Tony Blair no alteró en lo más mínimo el mapa del catolicismo británico.

El problema que se presenta en nuestros días es que a medida que progresa la descristianización de la sociedad, se vuelve más difícil sostener una estructura institucional en el ámbito jurídico que responda a unos criterios cristianos, y de continuar este proceso, puede preverse que será necesario ejercer una fuerza de presión cada vez más creciente para contener la marejada neopagana, al punto de que en Estados Unidos algunos grupos fundamentalistas cristianos ya han comenzado a articular un discurso en el que se sostiene que se deben ejercer actos de violencia contra las clínicas abortistas.

Una sociedad que ha dejado de ser cristiana y no quiere vivir conforme a los criterios cristianos no puede ser forzada a hacerlo, y si así se hiciera, la experiencia histórica muestra que en esos casos el remedio suele ser peor que la enfermedad. En las actuales formas políticas democráticas hay un principio que no puede ser desconocido y ese principio es que la mayoría decide.

Los cristianos tienen que notificarse de que para que en una sociedad política existan leyes respetuosas de la dignidad de la perso-

¹⁸ Cf. MARTÍNEZ, Francisco Javier, Más allá de la razón secular, *Humanitas*, 41, págs. 14-15.

na, se necesitan tres cosas: que los cristianos sean más, que sean conscientes de su dignidad y de sus derechos y deberes, también como ciudadanos y, finalmente, como consecuencia, que existan políticos cristianos.

Si bien ha comenzado a despertarse una cierta sensibilidad en este punto, la tradición, al menos en la Iglesia católica, ha sido poco amigable en los hechos de una participación política de los fieles cristianos. Al contrario, la vida política fue más bien mirada con desconfianza, como un territorio sospechado de mal y de pecado.

Cuando los números cantan, todo lo demás puede reducirse a un testimonio tan hermoso como irrelevante, aunque seguramente necesario. La batalla del divorcio se perdió mucho antes de que se sancionara la ley y se perdió en la sociedad, no en el poder político. No estoy diciendo en verdad nada nuevo, sino que estoy señalando un quehacer propio de la misma vocación cristiana, que es una vocación apostólica pero que también, por otra parte, y justamente por eso, es además participativa de la construcción de la sociedad política.

En la realidad propia de la cristiandad medieval, la Iglesia pudo actuar jurídicamente en materias como el matrimonio, hasta épocas recientes organizado civilmente según el ordenamiento canónico. Pero en un contexto de multiculturalidad y pluralismo religioso, la estructura jurídica secular, reivindicativa de su autonomía, rehúsa conformarse con las antiguas premisas que hasta ayer eran admitidas incluso en el matrimonio civil, que bien que mal conservaba las notas fundamentales de un matrimonio canónico secularizado.¹⁹

No significa esto que los cristianos deban renunciar a ejercer un influjo en la cristianización de la sociedad, sino que esa transformación redentora habrá de ser la natural consecuencia de una impregnación vital de las estructuras temporales, tanto la de la institución matrimonial como de todas las otras. La ordenación de las estructuras institucionales de la sociedad política según el querer divino será la simiente de un nuevo humanismo que florezca, como quería Maritain, como el fruto maduro de una existencia secular cristiana integralmente vivida.

En esta tarea, conviene no perder de vista que la Iglesia en cuanto tal nunca ha de asumir un papel político, ni siquiera invocando

¹⁹ Cf. GONZÁLEZ DEL VALLE, José María y RINCÓN, Tomás: ob. cit., págs. 78-79.

motivos tan respetables como la dignidad de la persona u otra expresión que se prefiera para designar el mismo significado. Algunos cristianos se sienten inclinados a entender la doctrina social de la Iglesia como una forma de acción política que la Iglesia tendría en virtud de su misión magisterial sobre la ley natural. En esta mentalidad, se pretende que junto a su misión específicamente salvífica, la Iglesia tendría una misión social y política a través de la proclamación de la ley natural, representando una autoridad moral que constituiría una estructura propia de la ciudad terrena.

De acuerdo con esta sensibilidad, aún no desaparecida en el seno de la comunidad eclesial, la Iglesia debería participar en cuanto tal en la discusión política para oponerse al paquete de leyes que lesionan puntos esenciales de la sexualidad y en relación con ella a la vida humana.²⁰ Dicha actitud frecuente en ambientes conservadores no ha superado los mismos antiguos esquemas estructuralistas que en su momento constituyeron un trágico programa liberacionista en el atribulado período posconciliar.

Estamos aquí ante un resabio del institucionalismo que tantos frutos amargos ha deparado a los cristianos a lo largo de la historia. Se trata, sin duda, de un nuevo desenfoque que conviene evitar porque me temo que por este camino se corre –aunque con otras condiciones– el mismo riesgo que llevó a tantos desatinos en los años setenta de la mano de algunas corrientes de la teología de la liberación. El destinatario de la doctrina social de la Iglesia es la persona, en primer lugar la de los fieles y también la de todos los ciudadanos. La doctrina social no debe ser contemplada aisladamente del conjunto del mensaje salvífico,²¹ y las experiencias del pasado en ese sentido han sido algo muy de lamentar por los desquicios a los que condujo el primado de la actitud institucionalista.

Finalmente, conviene prevenir contra la reiteración de una actitud defensiva que es producto de la hostilidad laicista, conformante de una mentalidad que termina por eclipsar el talante dialogante de la fe, en un *riktus* fundamentalista, tanto por vía integrista como por

²⁰ Cf. MARTÍNEZ, Francisco Javier: ob .cit., pág. 14.

²¹ Cf. HERVADA, Javier, Magisterio Social de la Iglesia y libertad del fiel en materias temporales, en *Studi in memoria di Mario Condorelli*, I-2 (Milano, 1988), págs. 791-825.

vía progresista. En modo alguno estoy diciendo aquí que no haya que defender la fe y sus consecuencias sociales, como es lógico, puesto que ello puede constituir en ocasiones un deber moral, pero creo que sería una equivocación que al calor de esta contienda sobreviniera una crispación de los espíritus que terminara por desdibujar los valores fundamentales del mensaje cristiano.

La impostación conciliar

El Concilio Vaticano II supone un cambio muy importante en las relaciones entre lo religioso y lo político y más específicamente en la forma de comprender la inserción cristiana en el mundo. Este cambio, o más apropiadamente este giro en el punto de mira, reside en un nuevo enfoque sobre la relación del ámbito moral y religioso con la realidad social y está centrado en seis puntos: en un desplazamiento de las relaciones entre la Iglesia y el Estado desde un vínculo entre el poder político y la potestad sagrada hacia una perspectiva centrada en la persona; en la declaración de la libertad religiosa; en el abandono del criterio de la confesionalidad; en la doctrina de la autonomía relativa de lo temporal; en los principios de autonomía y cooperación en la relación de la Iglesia con la comunidad política, y en el juicio moral de la Iglesia sobre las cuestiones temporales.

El Concilio adopta en toda esta temática una sensibilidad personalista en tanto las relaciones entre la Iglesia y el Estado pasan a ser miradas desde la persona y no solamente como una relación de poderes que hasta entonces se centraba en una perspectiva hierarcológica. Este primer punto es importante, porque supone un giro mediante el cual la relación entre ambos órdenes, el espiritual y el temporal, encuentra en la persona el punto máximo de convergencia,²² lo cual en mi opinión se vincula intrínsecamente con la consideración de los laicos como protagonistas de la inculturación de la fe que constituye uno de los aportes más significativos del Concilio Vaticano II.

En segundo lugar, el Concilio declaró el derecho fundamental de libertad religiosa como una inmunidad de coacción en materia religiosa reconocida a la persona como un derecho civil en el ámbito de la

²² GONZÁLEZ DEL VALLE, José María y RINCÓN, Tomás: ob. cit., pág. 70.

sociedad política. Esta nueva actitud que gira de lo teológico a lo jurídico, aclararía el Concilio, no representa un desconocimiento de la doctrina teológica tradicional sobre la obligación moral de la conciencia de buscar y asumir la verdad acerca de Jesucristo y de su Iglesia.

En tercer lugar, el Concilio dejó librado a los casos particulares según las circunstancias la declaración de la confesionalidad del Estado, o sea, la figura del Estado oficialmente católico, sin prescribir la necesidad de un Estado confesional y especificando que si así sucediera debería dejarse a salvo cualquier discriminación conforme al principio de libertad religiosa. También expresó que la Iglesia estaba dispuesta a renunciar a privilegios incluso legítimos si ello sirviera a un cumplimiento más profundo de su misión espiritual.

En cuarto lugar, declaró el Concilio que el ámbito de lo temporal goza de una autonomía relativa que responde al plan divino y que ella debe ser legítimamente reconocida, superando cualquier actitud exorbitante al respecto. En realidad, esta doctrina conciliar encuentra sus antecedentes mucho antes en la historia eclesiástica y ya había sido planteada modernamente por los pontificados de León XIII y Pío XII.

En quinto lugar, el Concilio estableció una reafirmación del tradicional dualismo cristiano que sostiene una independencia de la jurisdicción espiritual en relación con el ámbito propio de la estatal, superando así situaciones del pasado que, inspiradas en el principio de la unión, supusieron sin embargo muchos dolores a la Iglesia, ello sin perjuicio de una necesaria colaboración entre ambos.

En sexto lugar, finalmente, el Concilio estableció el derecho-deber de la Iglesia de emitir juicios de naturaleza moral sobre la realidad temporal que hasta entonces habían sido motivo de diversas formulaciones, y que en el planteo teológico más inmediato se había expresado en la llamada “teoría de la potestad indirecta”.

Este juicio moral no puede plantearse como una expresión de la *Potestas Ecclesiae in temporalibus*, sino en el terreno del Magisterio.²³ No estamos aquí en el terreno jurídico de la *potestas*, sino en el moral que incide sobre las conciencias y que tiene una naturaleza de servicio y de diálogo con el mundo. No hace falta aclarar que todo ello no significa resignar en absoluto su misión evangelizadora y salvadora

²³ Cf. LASANTA, Pedro Jesús: *La Iglesia frente a las realidades temporales y el Estado: el juicio moral*, Pamplona, Eunsa, 1992.

de la humanidad, tanto en el ámbito privado como en el público, sino plantearla de otra manera.

La laicidad

Este nuevo planteo conciliar resumido en estos seis puntos construye en mi opinión la arquitectura de la laicidad, la cual vendría a superar los dos vicios opuestos del laicismo y del clericalismo.²⁴ La distinción es importante tanto hacia el presente y el futuro de nuestra convivencia social, como hacia el pasado, en tanto permite una nueva mirada sobre conflictos entre lo religioso y lo político, como el acontecido en 1954-55 entre la Iglesia y el Estado en la Argentina²⁵ e incluso el de la famosa “década laicista” del ochenta.

El principio de laicidad²⁶ se presenta como una salida a la alternativa de hierro del clericalismo o del fundamentalismo por una parte y del laicismo por la otra, y se fundamenta en la autonomía relativa de lo temporal, abriendo una instancia de diálogo con el laicismo, pues se

²⁴ Los efectos negativos del clericalismo pueden ser más sutiles. Por ejemplo durante la mentada discusión sobre el divorcio, el sociólogo José Luis de Imaz expuso en una reunión realizada en la Universidad Católica Argentina para coordinar el “campo católico”, su temor de que pudiera acontecer con los obispos argentinos, lo que según él había sucedido en España, donde muchos obispos mantuvieron una actitud muy reticente en la cuestión, debido a un cierto complejo suscitado por el clericalismo típico del régimen franquista. La identificación con el régimen los llevó posteriormente a adoptar una actitud temerosa en el debate público, tanto por el temor de incurrir en un vicio similar como por ser descalificados debido a dicha identificación.

²⁵ Una relectura del conflicto de la Iglesia católica y el peronismo al trasluz del principio de autonomía relativa de lo temporal permite una nueva interpretación de este. Cf. BOSCA, Roberto: El clericalismo, *Criterio*, 2305, junio 2006.

²⁶ Cf. GARZÓN VALLEJO, Iván: ¿Laicismo o fundamentalismo? Razones para replantear un debate contemporáneo, Santiago de Chile, *Humanitas*, 49, enero-marzo 2008, págs. 42-59. Del mismo autor puede verse: *Bosquejo del laicismo político*, Arequipa, Universidad Católica de San Pablo, 2006. En sus primeras formulaciones, el concepto de laicidad iba acompañado del calificativo “sana”. En los últimos años, en cambio, aparece acompañado por la calificación de “positiva”, es decir, se comienza a utilizar el sintagma “laicidad positiva”. Ambas expresiones parecen superfluas si se entiende bien el significado y el contenido del concepto y obedecen a la necesidad de subrayar la necesidad de un espacio laico o secular pero no por ello menos respetuoso de la libertad religiosa.

conjuga con aspiraciones de este sin desmerecer, al contrario, el principio de libertad religiosa, en tanto carece de su criterio excluyente.

En efecto, en la laicidad, opuestamente al laicismo, el factor religioso debe ser tomado en cuenta en términos de respeto a la libertad religiosa, como corresponde a una sociedad plural y diversa según el marco constitucional.²⁷ Pero la laicidad no sería plenamente expresada si no contemplara adecuadamente los derechos de los “incredulos”. De ahí la necesidad de abrir un espacio público de convivencia amigable y la necesidad de evitar las actitudes hostiles que han sido tan frecuentes en esta materia, de una u otra parte.²⁸

El laicismo y el magisterio de la Iglesia han llegado a coincidir en un concepto común de derechos humanos de tipo neutro²⁹ y esto ha abierto un nuevo panorama que superó el anterior estadio hostil del anticlericalismo decimonónico y sobre el cual ha de construirse un nuevo diálogo, a menudo rehuido por un desconocimiento mutuo, por facilismo o por el temor al sincretismo o a desdibujar la propia identidad o simplemente por el sincero deseo de evitar poner en un posible riesgo la propia fe. Estos motivos son importantes pero en modo alguno han de inhibir su despliegue fructuoso.

De otra parte, esta misma laicidad tiene también un punto de conexión con el fundamentalismo como enseguida se verá, al recoger la sensibilidad religiosa que él de alguna manera expresa aunque de una manera exorbitante que lesiona la libertad de los ciudadanos.

Seguramente debido a su audacia y al nuevo espíritu que evidencian, algunas actitudes personales de Juan Pablo II constituyeron una verdadera llamada hacia un cambio en la sensibilidad de los fieles cristianos. Puede mencionarse entre ellas, por su hondo significado para los judíos, su rezo ante el muro de los lamentos, y me parece que

²⁷ Cf. GELLI, María Angélica, Espacio público y religión en la Constitución argentina. Laicidad y laicidad en una sociedad plural, Buenos Aires, *Suplemento Especial La Ley*, 70 aniversario, 15 de noviembre de 2005.

²⁸ Cf. PALOMINO, Rafael, Laicidad y ciudadanía, *Anuario de Derecho Eclesiástico del Estado*, vol. XXIV, 2008, pág.344

²⁹ Cf. HERVADA, Javier, *Los eclesiasticistas ante un espectador*, Eunsa, Pamplona, 1993, pág. 133 y siguientes. Sobre este tema ver también LINDHOLM, Tore, La legitimidad transcultural de los derechos humanos universales: una justificación plural por encima de las barreras normativas, *Anales de la cátedra Francisco Suárez*, 41, 2007, págs. 107-132.

todavía no ha terminado de advertirse en toda su dimensión su actitud al reivindicar, como lo hizo en ocasión de su visita a Lourdes, y también en su libro *Memoria e identidad*³⁰, nada menos que los valores de la tríada revolucionaria *liberté, égalité, fraternité*.

Este tipo de muestras expresivas de un auténtico espíritu cristiano amante de la libertad constituyen un reflejo de la identidad evangélica en su plenitud, pero no han dejado de sorprender desde una perspectiva un tanto simplificadora de la realidad como la que a veces tenemos los propios cristianos. Viene al caso mentar también en esta relación el encuentro que el Papa mantuvo con intelectuales locales al terminar una de sus visitas a la Argentina. En esa ocasión, Juan Pablo II formuló un inesperado elogio de la educación pública argentina, ciertamente un fruto áulico de la laicista ley de educación común, de factura netamente masónica, una norma matriz tradicionalmente considerada la *bete noire* entre los educadores católicos locales.

El cardenal Joseph Ratzinger tuvo como teólogo y tiene como Papa esta misma sensibilidad, como así ha sucedido también muchas otras veces en la bimilenaria historia de la Iglesia. Buen ejemplo de ello fue su actitud ante las Teologías de la liberación, de las que supo reconocer innegables aportes positivos a una auténtica espiritualidad cristiana, condenando al mismo tiempo sus puntos erróneos. En uno de sus más lúcidos ensayos teológicos, Ratzinger no hesita en reconocer nada menos que a Teilhard de Chardin, paradigma del progresismo en la visión integrista, el mérito de haber enriquecido la comprensión del mensaje salvífico al ser un impulsor del vínculo entre fe y creación, que comienza a ganar actualmente terreno en la cultura occidental.³¹

Todos estos gestos llenos de simbolismo del papa Wojtyla me parece que además de constituir un fiel trasunto de la fe cristiana recogen el espíritu más genuino de la laicidad que abre nuevos caminos de diálogo y de mutuo reconocimiento, en la medida en que desde el laicismo la Iglesia católica ha sido históricamente percibida como una institución reaccionaria, oscurantista e intolerante que ejercía sobre la vida social e individual una tutela insoportable.

³⁰ Cf. JUAN PABLO II, *Memoria e identidad. Conversaciones al filo de dos milenios*, Bs. As., Planeta, 2005.

³¹ Cf. RATZINGER, Joseph, *Introducción al cristianismo. Lecciones sobre el credo apostólico*, 14^a ed., Salamanca, Sígueme, 2007, pág. 75.

De otra parte, la laicidad también recoge los intereses más legítimos y caros del clericalismo en el sentido de una afirmación del factor religioso en el ámbito público, aunque en este caso sin lesionar la libertad religiosa. Laicidad y libertad religiosa expresan una misma sensibilidad atenta a los derechos de la persona, a su autonomía y a su libertad. En ella se encuentra también plenamente acogido el diálogo entre la fe y la razón.

La laicidad, finalmente, se corresponde en el escenario político con el concepto de secularidad en el teológico y canónico, con el que comparte un ámbito próximo y en ocasiones coincidente. El concepto “secular” se refiere a un universo existencial y a sus presupuestos, en tanto el de “laicidad” designa la autonomía de la sociedad civil respecto de la dimensión religiosa de esa existencia.³² El vocablo secular designa la vida civil en todas sus expresiones como el arte, la economía y la política que conforman la histórica y concreta condición humana, constituyendo situaciones diferenciadas del terreno propio de lo religioso sin que por ello dejen de presentar también ellas una dimensión moral que les es intrínseca.

En el nuevo escenario planteado por la perspectiva magisterial a partir del Concilio queda así superada la anterior formulación con origen en la cristiandad medieval, en la cual los vínculos entre lo religioso y lo político presentaban un carácter predominantemente jurídico para dejar paso a unas relaciones que son más bien de signo teológico y moral. La primacía de las estructuras eclesíásticas dejan así lugar a un influjo vital del cristianismo a partir de la dinámica de la fe y el espíritu apostólico de los fieles cristianos.

Esa situación tendencialmente minoritaria que se acaba de describir y que desde una concepción cristiana de la vida se registra en las asambleas públicas representa a ojos vistas un indicador de que la sociedad civil está perdiendo o ha perdido sus antiguos fundamentos religiosos y morales o, al menos, que no alcanza a articular una expresión de ellos en la estructura jurídica que al mismo tiempo sea respetuosa de la condición de otras visiones. De este modo, los cristianos aparecen entrampados entre la nostalgia de tiempos pasados y la notoria dificultad o incapacidad por asumir los nuevos.

³² Cf. ILLANES, José Luis, La secularidad como actitud existencial, *Anuario Filosófico*, 2002 (35), págs. 553-579.

De otra parte, está claro que la vida cristiana no puede reducirse a un mero testimonio por no ser esta su vocación más radical. Los increyentes también deberían admitir esta realidad. Finalmente, los fieles cristianos en su actuación pública no podrían tampoco reducirse a votar negativamente los proyectos legislativos que sean contrarios a la dignidad de la persona conforme a sus propias convicciones sin resignar el sentido más profundo de su propia fe.³³

La vocación y misión de los laicos constituye algo mucho más amplio que asumir algunos operativos humanitarios, y aún está por verse cuán grande es esta misión, pero para que ella sea visible debe ser encarnada en vida concretas de santidad. El sentido liberador de la fe también se expresa en el hecho de constituir un centro independiente a la pretensión del poder absolutista. En este sentido, se puede decir que la fe purifica el poder.³⁴

Esta perspectiva había sido adelantada por la figura profética de Jacques Maritain, especialmente en el planteo de la autonomía relativa de lo temporal. La razón y la libertad se conjugan en dicha sensibilidad como acaso equivocadamente pudo plantearlo el paradigma iluminista en una nueva ilustración para construir un nuevo humanismo, una sociedad en la que todos, cristianos y quienes no lo son, encuentren un ámbito adecuado para su plena realización humana.³⁵

³³ Cf. RODRÍGUEZ, Pedro, *La Iglesia: misterio y misión. Diez lecciones sobre la eclesiología del Concilio Vaticano II*, Madrid, Cristiandad, 2007, pág. 285 y siguientes.

³⁴ De manera análoga a lo que dice *Deus Caritas est* en el sentido de que la fe purifica la razón. Cf. también, RATZINGER, Joseph: *Introducción al cristianismo*, ob. cit., pág.97.

³⁵ Palomino propone profundizar en el principio de laicidad, en el reconocimiento de un ámbito público (no estatal) que respete la identidad de la naturaleza plural de la sociedad civil y se constituya en un espacio amigable de convivencia para creyentes e “increyentes”. Cf. PALOMINO, Rafael, ob. cit., pág. 344.