

TENSIONES IGLESIA-GOBIERNO: LA SITUACIÓN DEL PRESENTE VISTA EN PERSPECTIVA HISTÓRICA

*Ildefonso Camacho**

Introducción

En los meses últimos de 2004 han abundado en los medios de comunicación noticias sobre conflictos más o menos abiertos entre la Iglesia y el gobierno español. Los temas en debate están siendo numerosos y variados: el reconocimiento del matrimonio de homosexuales, la ampliación de los supuestos de despenalización del aborto, la despenalización de la eutanasia, la financiación de la Iglesia con fondos públicos, la enseñanza religiosa en la escuela (especialmente en la pública), su modo de evaluación y la alternativas para los alumnos que no desean cursarla, la experimentación con embriones humanos. Aunque los participantes en estos debates no siempre han sido las mismas personas o instituciones por ninguna de las dos partes, domina un cierto ambiente general de crispación, que es alimentada por algunos y aprovechada por otros con intenciones difíciles de precisar.

Esta situación invita a una reflexión serena. No pretendo entrar en los detalles de cada una de esas cuestiones: primero, porque cada una requeriría más de un artículo como éste; y segundo, porque las noticias se suceden con tanta precipitación que una revista como la nuestra, de periodicidad trimestral, no puede seguir ese ritmo de los acontecimientos. Por estas razones mi pretensión es de otro orden: quiero referirme a algunas cuestiones de fondo que subyacen a todos estos debates y que tienen que ver con la forma de entender las relaciones de la Iglesia con una sociedad plural y secular como la nuestra.

El abordar estas cuestiones desde la perspectiva que propongo permite también tomar una cierta distancia respecto a ellas. Y eso puede contribuir a analizar las cosas con más serenidad. En esta misma línea, hay que dejar sentado ya desde ahora que dichas tensiones no son exclusivas del momento presente, ni se explican sólo por las orientaciones ideológicas del gobierno actual. Son más bien expresión de un proceso que viene desarrollándose desde hace siglos en Europa: desde los albores mismos de la modernidad. Es cierto que este proceso ha llegado a nuestro país con indudable retraso en relación con lo que ha ocurrido en otros países de nuestro entorno; pero no es menos cierto que ha avanzado de forma muy acelerada desde el final del franquismo, tan acelerada que ha producido un innegable desconcierto en muchos.

Con el deseo de proyectar alguna luz sobre esta problemática, vamos a comenzar echando un vistazo a la historia: será la primera parte de este artículo, en la que se analizará lo que significó la modernidad y sus consecuencias para la posición de la Iglesia en la sociedad. En una segunda parte se ofrecerán algunas reflexiones que nos puedan ayudar para situarnos globalmente ante las tensiones actuales. De la primera parte concluiremos unos *principios*; la segunda nos dará la oportunidad de *aplicarlos* al momento presente.

I. Los principios: nueva forma de situarse la Iglesia en la sociedad

El paso de la sociedad antigua a la sociedad moderna supuso una conmoción para las relaciones de la Iglesia con la sociedad. Este proceso, que se inicia ya en el Renacimiento, ha

* Profesor de Moral social, política y económica en la Facultad de Teología de Granada.

ido avanzando y consolidándose lenta e imperceptiblemente durante varios siglos. La Iglesia se situó inicialmente ante esos cambios de una forma muy defensiva. Ambas partes entraron en una espiral de radicalización que no facilitó el entendimiento. Se puede hablar de desencuentro como el mejor calificativo para estas relaciones tan poco fluidas. El reencuentro sólo llegará con el Concilio Vaticano II. Pero las consecuencias de éste aún no están plenamente asumidas, ni por toda la comunidad eclesial, ni por toda la sociedad actual: en una y otra persisten resabios de viejos tiempos, que son otros tantos obstáculos para un diálogo fructífero.

1. El paso de la sociedad antigua a la sociedad moderna

Sería largo analizar todo el proceso con el rigor y la detención que merece. Para los objetivos de este artículo nos bastará con aportar algunas claves.

Y comencemos con el concepto mismo de *modernidad*. Sintetiza todas las manifestaciones de esta nueva cultura que tiene como centro la *autonomía del sujeto humano*, del que son rasgos irrenunciables su carácter racional y libre. Razón y libertad son las coordenadas del hombre moderno. La razón es el instrumento para conocer la realidad y situarse ante ella. La libertad le da la oportunidad de construirse a sí mismo, sin quedar prisionero de las ataduras de sus circunstancias personales o sociales.

Este espíritu moderno se manifiesta al comienzo en el seno de ciertas élites reducidas, pero va ganando difusión lentamente y penetrando todo el tejido social. Poco a poco inspirará, no sólo la forma de pensar y los hábitos sociales, sino también las instituciones económicas y políticas. Ni el modelo capitalista ni el Estado de Derecho serían imaginables sin esa nueva comprensión del sujeto humano. En todo ello jugará además un papel esencial la ideología liberal, que sirve de legitimación tanto al sistema económico como al político.

Como clave de todo este proceso el sujeto humano pasa a ser así el referente central para la comprensión de toda la realidad. Y esto tiene como consecuencia que Dios es automáticamente desplazado de ese lugar, y pierde así el lugar preeminente (como la clave de bóveda de todo el sistema) que había ocupado en la cultura antigua, que nació de la convergencia de la tradición grecorromana y del cristianismo y se prolongó en toda la Europa medieval.

La modernidad, y su nueva forma de concebir las relaciones entre Dios y el ser humano, está a la base de la Ilustración, que define el Diccionario de la Real Academia Española como aquel “movimiento filosófico y cultural del siglo XVIII, que acentúa el predominio de la razón humana y la creencia en el progreso humano”. Kant, que dedicó una de sus obras al tema en 1784, definía en ella la ilustración de esta manera:

*“La Ilustración es la salida del hombre de un estado de minoría de edad de la que él mismo es culpable. La minoría de edad consiste en la imposibilidad de servirse de su inteligencia sin la guía de otros. Esta minoría de edad es culpable cuando el motivo de la misma no es la falta de inteligencia, sino la falta de decisión y de valor para servirse de ella sin la guía de otros. ¡Sapere aude! ¡Ten valor para servirte de tu propia inteligencia! Tal es el lema de la Ilustración”*¹.

¹ *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*. En: I. KANT, *Werke, Band 9. Erster Teil*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1983, 53.

Íntimamente ligado, pues, a la modernidad está otro concepto: el de *secularización*. Es una consecuencia de esta nueva comprensión de las relaciones del hombre con Dios. La razón humana es la palanca de esta autonomía del hombre, el cual se despoja de la tutela de una instancia trascendente.

Modernidad y secularización tienen dos consecuencias de enorme importancia. La primera es el pluralismo que caracterizará a esta nueva sociedad, donde ya no existe un referente último reconocido por todos sin discusión. La segunda afecta directamente a la Iglesia, como intermediaria autorizada de la relación con Dios: al perder este papel, que ya no es necesario en la medida en que Dios ha dejado de ser ese referente siempre invocado, queda despojada de la autoridad que en la sociedad antigua le había sido reconocida por todos.

En la Europa medieval Iglesia y sociedad eran coextensivas. La dimensión religiosa, concretada de forma masiva en el cristianismo, era consustancial a toda persona. Quizás por eso el término Iglesia designa, más que la comunidad de sus miembros, la estructura que le da forma y especialmente la jerarquía que la preside. La identificación entre Iglesia y jerarquía, que todavía hoy se mantiene en el lenguaje espontáneo de muchos, refleja esta comprensión de la sociedad, típica del Medioevo.

La modernidad no significa, sin embargo, la negación de Dios. Pero sí implica una nueva forma de entenderlo, que se vale más de la razón que de la revelación para explicar su existencia y sus atributos. Se configura así esa idea de Dios donde su omnipotencia se manifiesta más en el silencio y la discreción que en una ostensible legitimación del orden social (como se había pretendido en la época del absolutismo francés, tan bien elaborado conceptualmente, por ejemplo, en la obra de Bossuet). Pero esta imagen de Dios, que alimenta un providencialismo optimista y que derivará más tarde en el deísmo panteísta, reclama una cierta privatización de lo religioso, que debe renunciar a ocupar ningún espacio público. Esta privatización de lo religioso, que será una de las exigencias más conflictivas de la modernidad europea, sigue constituyendo un reto esencial para la Iglesia².

A fuer de cierta simplificación, podríamos resumir la esencia del cambio en los siguientes términos: de una sociedad basada en la *autoridad* se pasa a otra basada en la *razón*; de una sociedad basada en la *tradicción* se pasa a otra basada en el *progreso*.

2. La modernidad y el conflicto con la Iglesia

No es extraño que la Iglesia recibiera las manifestaciones primeras de la modernidad con sorpresa y con la impresión de que le era negado lo que le había sido reconocido durante siglos. ¿Por qué este cambio? A comprenderlo poco iba a contribuir el ambiente de confrontación reinante, que muchas veces alcanzaba además altas cotas de radicalización. Algunos excesos cometidos de la Iglesia, por ejemplo en su forma de entender la autoridad, pueden estar en el origen de esta espiral de radicalización, alimentado por ambas partes. Evidentemente ése no era el camino que condujese al encuentro de la Iglesia y la nueva mentalidad.

² Matizamos hablando de “modernidad europea” porque son importantes los autores que niegan hoy que esa privatización sea consustancial a la modernidad. Discuten incluso que hoy se dé una verdadera privatización de la religión. Además aducen el ejemplo de Estados Unidos, donde la modernidad es compatible con una fuerte presencia pública de lo religioso. Cf. J. CASANOVA, *Religiones públicas en el mundo moderno*, PPC, Madrid 2000; puede verse también: J. A. ESTRADA, *Imágenes de Dios*, Trotta, Madrid 2003, 123-157.

Pero no se piense que en el seno de la Iglesia las posturas eran uniformes. Un reflejo de esta diversidad la tenemos en el equilibrio que mantiene León XIII en la primera gran encíclica social “*Rerum novarum*” (1891) —y que algunos criticaron como falta de compromiso— para no entrar en las muchas cuestiones que eran objeto de debate entre los católicos de aquel tiempo. Junto a católicos de fuerte orientación conservadora que rechazaban todo acercamiento a la sociedad moderna, otros propugnaban la compatibilidad de la fe cristiana con el liberalismo y otros buscaban en el socialismo (premarxista, sobre todo) una buena traducción de las exigencias evangélicas a las condiciones de la sociedad actual.

La confrontación adoptó tintes diferentes a lo largo del siglo XIX. El conflicto llegó a adquirir tonos especialmente agudos en tiempo de Pío IX, con algunos momentos en que no faltaron tampoco los motivos políticos. De especial gravedad fue la supresión de los Estados Pontificios para construir el Reino de Italia en 1861. Tres años más tarde el mismo Pío IX reunía en el “*Syllabus*” hasta un total de 80 errores modernos: eran otras tantas afirmaciones tomadas de autores de la época, que había que considerar como incompatibles con la fe cristiana. La última de ellas parecía cerrar toda vía de entendimiento:

*“El Romano Pontífice puede y debe reconciliarse y transigir con el progreso, con el liberalismo y con la civilización moderna”*³.

El Concilio Vaticano I se reuniría unos años después (1869). Aunque tuvo que disolverse enseguida (1870) al estallar la guerra entre Francia y Alemania, quedó como su fruto más perdurable la definición de la infalibilidad pontificia, que reforzaba la unidad de una Iglesia, tan hostilmente aislada, en torno a la figura simbólica del Papa⁴. La elección de León XIII en 1878 inicia un periodo de deshielo tras las décadas tan difíciles que precedieron. Bajo su dirección la Iglesia comenzó a tender puentes a esta nueva sociedad. Esta tarea, compleja y no exenta de altibajos, se prolongó hasta bien entrado el siglo XX. Desde muy diferentes instancias eclesiales se produjeron aproximaciones y convergencias, mostrando a la vez la vitalidad y la diversidad de la Iglesia. Pero todos estos esfuerzos estaban postulando un acto más solemne de reencuentro entre la Iglesia y esta nueva mentalidad, que ya a mediados del siglo XX había alcanzado un notable grado de difusión y madurez en Europa. Por eso el Vaticano II será un acontecimiento tan providencial como decisivo.

3. El giro del Vaticano II: una ecclesiología renovada

Creo que no es aventurado definir el Concilio Vaticano II como el acto de reconciliación oficial de la Iglesia con la modernidad. Esta reconciliación no hay que entenderla como aceptación acrítica de todo lo que esa mentalidad conlleva: significa sólo admitir que “el hombre moderno” es interlocutor válido para la fe cristiana y su mensaje, que no hay que despojarse de la condición moderna y de todas sus connotaciones para vivir el cristianismo. Por otra parte esta reconciliación supone una revisión a fondo de la forma como la Iglesia entiende sus relaciones con la sociedad: el Concilio pudo poner las bases de ese nuevo planteamiento, pero era impensable que pudiera aplicarlo a las innumerables manifestaciones de esas relaciones. Por otra parte, este cambio de enfoque no podía limitarse a una intervención oficial, aunque fuera de un órgano tan representativo de la Iglesia: faltaba luego que todo ello fuera asimilado por la totalidad de los creyentes y llevado a la práctica.

³ H. DENZINGER - A. SCHÖNMETZER, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Herder 196523, n. 2.980.

⁴ Y. CONGAR, “L’ecclésiologie de la Révolution française au Concile du Vatican sous le signe de l’autorité”, en su obra: *L’ecclésiologie au XIXe siècle*, Cerf, París 1960, 77-114.

¿Sería osado decir que, cuarenta años después de la conclusión del Concilio, esta inmensa tarea no puede darse por concluida?

¿Cómo concretar los elementos esenciales de este cambio de enfoque? Podrían sintetizarse en dos: una nueva relación entre la Iglesia y la realidad humana en general; una nueva comprensión de la misión de la Iglesia; y cabría añadir todavía un corolario muy significativo: el reconocimiento del derecho a la libertad religiosa.

La nueva relación entre la Iglesia y la realidad humana es lo que quedó plasmado en la expresión *autonomía de las realidades temporales*. El Vaticano II formula con mucha precisión el alcance de esta autonomía. En primer lugar la afirma, haciéndose eco del esfuerzo de la humanidad por descubrir las leyes de la naturaleza y aprovecharlas en servicio de todos:

*“Si por autonomía de las realidades terrestres entendemos que las cosas creadas y las sociedades gozan de leyes y valores propios, que el hombre va gradualmente conociendo, aplicando y organizando, es absolutamente legítimo exigir esa autonomía, y no es sólo una reclamación de los hombres de hoy, sino algo que responde a la voluntad del Creador”*⁵.

Y a renglón seguido concreta que esa autonomía no se refiere a Dios, porque toda la realidad tiene un dependencia radical respecto al Creador:

*“Sin embargo, si por autonomía de las realidades terrestres se entiende que las cosas creadas no dependen de Dios y que el hombre las puede utilizar de modo que no las refiera al Creador, no habrá nadie de los que creen en Dios que no se dé cuenta hasta qué punto estas opiniones son”*⁶.

De la lectura de estas dos afirmaciones se deduce, aunque el texto no lo formule expresamente, la autonomía de esas realidades respecto a la autoridad de la Iglesia. Este el punto crucial, donde radica la principal novedad en relación con la tradición anterior: la dependencia del Creador no implica ya, en una sociedad secular, dependencia de la Iglesia. Esto no significa la negación del orden moral (que se encarna en esa dependencia del Creador), pero sí cuestiona que la interpretación de ese orden deba ser atribuido por toda la sociedad a la autoridad de la Iglesia.

En un texto reciente de la Congregación para la Doctrina de la Fe se hace el siguiente comentario comentando el pasaje citado del Concilio:

*“Para la doctrina moral católica, la laicidad, entendida como autonomía de la esfera civil y política de la esfera religiosa y eclesial —nunca de la esfera moral—, es un valor adquirido y reconocido por la Iglesia, y pertenece al patrimonio de civilización alcanzado”*⁷.

Pero esto, que hoy se reconoce como una conquista de la civilización moderna, no deja de plantear muy complejos problemas. El más importante es, sin duda, el de la interpretación exacta de ese orden moral. ¿Qué criterio aplicar para ello, una vez que la sociedad renuncia a que sea la voz autorizada de una instancia religiosa? Volveremos sobre ello más adelante.

⁵ CONCILIO VATICANO II, Constitución pastoral *Gaudium et spes*, 36.

⁶ *Ibid.*

⁷ Cf. *Nota doctrinal de la Congregación para la Doctrina de la Fe sobre algunas cuestiones relativas al compromiso y la conducta de los católicos en la vida pública*, n. 6.

Ahora bien, esta autonomía de la realidad respecto a la Iglesia, que había sido reivindicada con matices más radicales por toda la modernidad y por fin el Concilio reconoce, obliga además a revisar *la forma como la misma Iglesia entiende su presencia en la sociedad*. Esta revisión fue uno de los puntos centrales del Concilio, y quedó reflejada en los debates que rodearon a la Constitución dogmática sobre la Iglesia y en el texto mismo finalmente aprobado.

Sería prolijo analizar en detalle la historia de la elaboración del texto⁸. En pocas palabras podría decirse que el Concilio tuvo que remontarse a la tradición más antigua de la Iglesia, que había quedado como relegada al olvido en las décadas de los más fuertes debates con el espíritu moderno. En este sentido no innovó nada, pero actualizó cosas demasiado olvidadas. Desde que se iniciaron las grandes tensiones con el mundo moderno, las relaciones Iglesia-sociedad, o mejor Iglesia-Estado, se habían explicado en términos más jurídicos que teológicos: Iglesia y Estado son dos sociedades del mismo orden, cada una con sus competencias propias sobre un mismo conjunto de personas, y con la obligación de coordinarse y cooperar entre ellas, pero reservando una cierta superioridad a la Iglesia porque su fin también es de orden superior (lo espiritual frente a lo terrenal).

El Concilio planteó las cosas con un enfoque estrictamente teológico: partió de algo tan evidente (y nunca negado en esta época anterior, pero tampoco demasiado operativo en ella) como es que la Iglesia es, ante todo, comunidad de creyentes. Esta comunidad vive en la sociedad, pero no es coextensiva con ella. Y son ahora las relaciones entre Iglesia y *sociedad* las que centran la atención, no las relaciones entre Iglesia y *Estado*.

Con estos presupuestos, dos van a ser los conceptos básicos de la eclesiología conciliar: la Iglesia como *pueblo de Dios* y la Iglesia como *misterio y sacramento de salvación*⁹. Ambos contribuyen a entender la Iglesia en términos de *misión*. La Iglesia es una comunidad enviada al mundo para anunciar el mensaje de salvación que viene de Dios; y todo cristiano está llamado a ser testigo de este anuncio con su vida y su compromiso de cada día. La misión evangelizadora es consustancial a la vocación cristiana.

El Concilio expresó esta misión de una forma profundamente teológica en la introducción misma de la Constitución sobre la Iglesia:

*“La Iglesia es el Cristo como un sacramento o señal e instrumento de la unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano”*¹⁰.

La aplicación de la categoría de sacramento a la Iglesia merece un comentario, aunque sea breve. Porque es toda la teología elaborada para los sacramentos en los siglos anteriores la que se emplea ahora para esclarecer la misión de la Iglesia. La condición de *sacramento* que se concreta en la tensión de ser *señal* y a la vez ser *instrumento* (los dos términos que recoge el pasaje citado), implica que hay que *anunciar*, pero *haciendo realidad* al mismo tiempo, aunque sea de forma todavía *imperfecta* e *incoativa*. Y esta exigencia remite, no sólo a la

⁸ Puede verse: I. CAMACHO, *Doctrina Social de la Iglesia. Una aproximación histórica*, San Pablo, Madrid 1998, 285-312.

⁹ Hasta qué punto no se trata de conceptos nuevos sino con profundas raíces en la tradición teológica de la Iglesia desde los primeros tiempos, puede verse respectivamente en: Y. CONGAR, *Le Concile Vatican II. Son Eglise, Peuple de Dieu et Corps du Christ*, Beauchesne, París 1984, 109-122; P. SMULDERS, “La Iglesia como sacramento de salvación”, en G. BARAÚNA (ed.), *La Iglesia del Vaticano II*, Juan Flors Editor, Barcelona 1965, vol. I, 377-400.

¹⁰ CONCILIO VATICANO II, Constitución dogmática *Lumen gentium*, 1.

palabra, sino también a la vida y al compromiso de cada día: es por ese doble camino por donde la Iglesia y todos sus miembros viven su fe como misión.

Las consecuencias más inmediatas de esta eclesiología son, al menos, dos. Por una parte, se recupera la *centralidad de la misión*, algo esencial en la Iglesia de los primeros tiempos, y más olvidado posteriormente en la época de cristiandad, cuando las sociedades europeas se tenían ya por evangelizadas y su cultura quedó marcada por la tradición cristiana. La segunda consecuencia es la *importancia atribuida a los laicos* en la Iglesia, como los agentes principales de la evangelización: esto forma parte de otra de las cuestiones que más se debatió en el Concilio: las relaciones entre laicos y jerarquía.

Nadie como Pablo VI supo recoger y ahondar esta dimensión evangelizadora de la Iglesia. Su exhortación apostólica “*Evangelii nuntiandi*” de 1975 es la mejor prueba de ello. Es ahí donde se relaciona muy explícitamente la Iglesia con la evangelización y donde se explica con gran agudeza cómo la evangelización es un complejo proceso que arranca con el testimonio y el compromiso de los cristianos en su vida secular.

Permítaseme recordar al menos dos pasajes de este documento. El primero subraya el vínculo entre evangelización e Iglesia:

*“Evangelizar constituye, en efecto, la dicha y vocación propia de la Iglesia, su identidad más profunda. Ella existe para evangelizar...”*¹¹.

No se puede decir de forma más rotunda y con menos palabras... El segundo pasaje se refiere a la evangelización como proceso complejo, que incluye al menos tres pasos: el testimonio de vida, el anuncio explícito, la inserción en la Iglesia mediante los sacramentos. El primero de esos tres pasos, que es el que corresponde de entrada a todo creyente, se describe así:

*“Supongamos un cristiano o un grupo de cristianos que, dentro de la comunidad humana donde viven, manifiestan su capacidad de comprensión y de aceptación, su comunidad de vida y de destino con los demás, su solidaridad en los esfuerzos de todos en cuanto existe de noble y bueno. Supongamos además que irradian de manera sencilla y espontánea su fe en los valores que van más allá de los valores corrientes, y su esperanza que no se ve ni osarían soñar. A través de este testimonio sin palabras, estos cristianos hacen plantearse, a quienes contemplan su vida, interrogantes irresistibles: ¿por qué son así? ¿por qué viven de esa manera?, ¿qué es o quién es el que los inspira?, ¿por qué están con nosotros? Pues bien, este testimonio constituye ya de por sí una proclamación silenciosa, pero también muy clara y eficaz de la Buena Nueva. Hay en ello un gesto inicial de evangelización”*¹².

Si se toma en serio la autonomía de las realidades temporales con respecto a la Iglesia y la nueva forma de entender las relaciones de ésta con la sociedad que de ahí deriva, el reconocimiento del derecho a la libertad religiosa es casi un corolario obligado. El Vaticano II también dio este significativo paso, tanto más valioso por la conciencia de algunos sectores eclesiales de entrar con ello en contradicción con la doctrina elaborada en el siglo XIX sobre

¹¹ PABLO VI, *Evangelii nuntiandi*, 14.

¹² *Ibid.*, 21.

la única verdadera religión¹³. La declaración conciliar “Dignitatis humanae” sólo pudo ser aprobada una vez que se precisó bien el alcance de dicho derecho: no se trataba de pronunciarse sobre la verdad objetiva de la religión, sino sobre las condiciones subjetivas desde las que el sujeto humano busca esa religión verdadera¹⁴.

El Concilio declara solemnemente que la libertad religiosa es un derecho y que su fundamento hay que buscarlo en la misma dignidad de la persona humana. Precisa además su contenido: inmunidad de coacción para actuar en materia religiosa¹⁵. Para comprender el sentido de este derecho de acuerdo con la condición humana nada mejor que transcribir las mismas palabras del Concilio:

“Por su propia dignidad, todos los hombres, en cuanto que son personas, esto es, dotados de inteligencia y libre voluntad, y, por ello, dotados de responsabilidad personal, se sienten movidos por su propia naturaleza y por obligación moral a buscar la verdad, en primer lugar la que corresponde a la religión. También están obligados a adherirse a la verdad, una vez conocida, y a ordenar toda su vida según las exigencias de la verdad. Mas los hombres no pueden en modo alguno cumplir dicha obligación, en conformidad a su naturaleza, si no gozan de libertad psicológica al mismo tiempo que de la inmunidad de coacción externa. Luego el derecho a la libertad religiosa no se funda en una exigencia subjetiva de la persona, sino en su misma naturaleza. Por esto, el derecho a tal inmunidad subsiste pleno aun en los que no cumplen con su obligación de buscar la verdad y de adherirse a ella; y su ejercicio no puede impedirse, siempre que se guarde el justo orden público”¹⁶.

4. Algunas conclusiones

A partir de este recordatorio de algunas circunstancias históricas sobre las relaciones Iglesia-sociedad, es posible formular algunas conclusiones que recogen lo más esencial de la aportación del Vaticano II y que mantienen hoy toda su vigencia. Ante todo, creo que la presencia de la Iglesia en la sociedad moderna puede entender desde una doble perspectiva complementaria:

¹³ Sus aspectos más esenciales quedan recogidos en la encíclica “Immortale Dei” de León XIII (1885), en el marco de su doctrina sobre la verdadera concepción del Estado.

¹⁴ Un buen estudio reciente sobre esta cuestión, en: J. L. MARTÍNEZ, *Consenso público y moral. Las relaciones entre catolicismo y liberalismo en la obra de John Courtney Murray, S.J.*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid 2002, en especial el capítulo 2 (“La libertad religiosa, horizonte del consenso público”).

¹⁵ “Libertad, que consiste en que todos los hombres han de ser libres de toda coacción por parte de individuos, grupos sociales o cualquier poder humano, de tal modo que en materia religiosa nadie sea obligado a obrar, contra su conciencia, mas que tampoco sea impedido, dentro de los debidos límites, para obrar en conformidad con ella, ya solo ya asociado con otros, tanto privada como públicamente” (*Dignitatis humanae*, 2). Y a continuación se expresa meridianamente el sentido de este derecho de acuerdo con la condición humana: “Por su propia dignidad, todos los hombres, en cuanto que son personas, esto es, dotados de inteligencia y libre voluntad, y, por ello, dotados de responsabilidad personal, se sienten movidos por su propia naturaleza y por obligación moral a buscar la verdad, en primer lugar la que corresponde a la religión. También están obligados a adherirse a la verdad, una vez conocida, y a ordenar toda su vida según las exigencias de la verdad. Mas los hombres no pueden en modo alguno cumplir dicha obligación, en conformidad a su naturaleza, si no gozan de libertad psicológica al mismo tiempo que de la inmunidad de coacción externa. Luego el derecho a la libertad religiosa no se funda en una exigencia subjetiva de la persona, sino en su misma naturaleza. Por esto, el derecho a tal inmunidad subsiste pleno aun en los que no cumplen con su obligación de buscar la verdad y de adherirse a ella; y su ejercicio no puede impedirse, siempre que se guarde el justo orden público” (ibid.).

¹⁶ Ibid.

a) Desde una *perspectiva teológica*, la misión es un *deber*, que es consustancial a la vocación cristiana, se especifica en los sacramentos del bautismo y la confirmación y se vive como expresión de la pertenencia misma a la Iglesia.

b) Desde una *perspectiva jurídico-sociológica*, la misión es un *derecho*. Porque en la sociedad moderna pluralista, todo ciudadano tiene derecho a expresar y a hacer valer sus condiciones, con tal que lo haga respetando las reglas del juego, que permiten proponer las propias ideas, pero prohíben imponerlas mediante cualquier forma de coacción. Sólo el poder legítimamente constituido tiene potestad para imponer coactivamente (i.e., a través de la ley), pero no las ideas, sino únicamente una forma de organizar la sociedad para que todos puedan desarrollarse de acuerdo con sus propias convicciones¹⁷.

Para el cristiano todo esto supone eludir las dos tentaciones más frecuentes, que aún hoy siguen vigentes:

1ª) La primera tentación es la *reivindicación nostálgica del pasado*, el aferrarse a ese orden ya irrecuperable que era la sociedad antigua, exigiendo que la única verdad moral sea la que rija sin discusión la vida social toda. Superar esta tentación no implica tener resueltos todos los problemas que la situación resultante plantea, como ya hemos insinuado y tendremos que comprobar con más detalle en lo que sigue.

2ª) La segunda tentación es la *huida y automarginación*. En una sociedad que es indiferente, cuando no hostil, a los planteamientos cristianos, es fácil inhibirse y renunciar a toda presencia pública. Esta tentación puede ser consecuencia de una cierta inseguridad en las propias convicciones, derivada quizás de una época en que todavía lo cristiano entraba por ósmosis y no exigía una gran reflexión; puede ser también efecto de una cierta comodidad y de un refugiarse en un confortable relativismo (allá cada cual con sus ideas); puede ser, por último, reflejo de una incapacidad para el diálogo y la apertura al otro. Aunque las explicaciones podrían ser múltiples, la actitud derivada asumiría, paradójicamente, los postulados más radicales de la modernidad de reducir la religión a algo estrictamente privado.

II. De los principios a las aplicaciones: algunas propuestas

Hasta aquí las cuestiones de principio. ¿Cómo aplicar ahora todo esto al escenario de tensiones, y hasta de crispación en algunos momentos, en que nos movemos desde la última victoria del PSOE en España en marzo de 2004¹⁸? Con el deseo de ser sistemático en mis reflexiones, estructuraré éstas en nueve puntos.

¹⁷ Esta distinción entre convicciones y formas de organización de la sociedad es difícil en la práctica, porque toda forma de organización social está inspirada por una ideología. Pero ahí radica el delicado equilibrio que caracteriza a toda democracia que desea respetar al máximo la libertad de los ciudadanos, estableciendo al mismo tiempo unas bases sociales que hagan esta libertad viable para todos. Esta distinción está recogida en un texto de Pablo VI (*Octogesima adveniens*, 25), que me limito a transcribir: “*La acción política —¿es necesario subrayar que se trata aquí ante todo de una acción y no de una ideología?— debe estar apoyada en un proyecto de sociedad coherente en sus medios concretos y en su aspiración, que se alimenta de una concepción plenaria de la vocación del hombre y de sus diferentes expresiones sociales. No pertenece ni al Estado, ni siquiera a los partidos políticos que se cerraran sobre sí mismos, el tratar de imponer una ideología por medios que desembocarían en la dictadura de los espíritus, la peor de todas. Toca a los grupos establecidos por vínculos culturales y religiosos —dentro de la libertad que a sus miembros corresponde— desarrollar en el cuerpo social, de manera desinteresada y por su propio camino, estas convicciones últimas sobre la naturaleza, el origen y el fin del hombre y de la sociedad*”.

¹⁸ Sobre las difíciles circunstancias que rodearon a estas elecciones y sus posibles consecuencias cf. A. PORRAS NADALES, “Las elecciones generales de marzo de 2004: aspectos problemáticos y consecuencias”, *Revista de*

1. La precipitación siempre es mala

Lo primero es no dejarse arrollar por los acontecimientos. Estamos atravesando un momento de radicalización, en que se suceden las noticias, no todas con el mismo fundamento real, sobre proyectos del gobierno. Estas noticias son seguidas frecuentemente por declaraciones de personalidades de todo tipo y de muy diferente autoridad o representatividad. Todo esto es malo: conduce a una innegable confusión y no ayuda a identificar los problemas ni a precisar el alcance de cada uno con independencia de otros.

Para no precipitarse es conveniente distinguir entre problemas y problemas: unos son de carácter moral (los relativos a la legislación sobre el aborto y la eutanasia, o al matrimonio de homosexuales, o a la experimentación con embriones humanos); otros son económicos (el más significativo en este caso es el de la financiación de la Iglesia); otros se refieren a cuestiones político-prácticas (como es el caso de la enseñanza de la religión en la escuela pública). Cada uno de ellos exige un tratamiento particular, donde no deben faltar los expertos mejor preparados en cada tema. Será la mejor forma de evitar generalizaciones y simplificaciones, que no aprovechan sino para generar más confusión

2. No vamos al caos

En general, en el debate que es preciso abrir hay que huir de toda dramatización injustificada. ¡No vamos al caos! La historia que hemos recordado en la primera parte de este artículo muestra que las tensiones entre la Iglesia y la sociedad moderna nunca han faltado. Es más, ha habido momentos donde los conflictos han sido mucho más agudos. Al final las aguas han vuelto a su cauce.

Y si nos hubiéramos remontado a épocas más lejanas en el pasado, los resultados habrían sido semejantes. ¿O es que las primeras comunidades cristianas encontraron una acogida favorable en el mundo antiguo? ¿Y qué decir del establecimiento de la Iglesia en muchos territorios de misión donde se multiplicaron los que tuvieron que dar la vida en fidelidad a su fe?

Mirar al pasado siempre ayuda a recuperar cierta serenidad ante el presente. Y a tomar distancia. No a negar los problemas, pero sí a no exagerarlos y a reducirlos a sus verdaderas dimensiones.

3. La importancia del verdadero diálogo

La proliferación de declaraciones en los medios de comunicación no siempre ayuda a comprender el alcance de los problemas. Tales declaraciones se caracterizan porque falta la confrontación directa entre los interlocutores, que sólo se relacionan a través de mensajes dirigidos a la opinión pública. A una declaración suele sucederle otra de signo contrario. Es cierto que muchas de ellas pretenden clarificar posturas, pero no es raro que produzcan el efecto contrario, con el peligro añadido de entrar en una espiral de manifestaciones cada vez más radicalizadas, cuando no de descalificación abierta del otro.

Sólo un verdadero diálogo entre los interlocutores reales puede abrir vías de entendimiento. No un diálogo cualquiera. No se puede entrar en él sin voluntad alguna de revisar las propias posiciones o de abrirse con interés positivo a las del otro. Tampoco se trata de convencer al otro para que acepte los propios puntos de vista, sino de buscar algo que, en muchas ocasiones, podrá estar más allá de la postura de una y otra parte.

He aquí diez recomendaciones que podrían servir para concretar lo que sería un diálogo auténtico¹⁹:

1. No ignorar al otro ni minusvalorarlo: evitar los prejuicios y los estereotipos.
2. Enterarse de lo que piensa el otro.
3. Interesarse por lo que piensa el otro.
4. No desfigurar ni simplificar las ideas del otro.
5. Ponerse en el lugar del otro.
6. Comprender que no compartir no es lo mismo que rechazar: diferencia no equivale siempre a antagonismo.
7. Responder a las ideas del otro, no repetir siempre las propias ideas.
8. Aceptar que las ideas del otro pueden modificar, matizar o enriquecer las propias.
9. Incorporar las ideas del otro.
10. No insistir sólo en lo que separa: buscar también aquello en que se coincide.

Hay que reconocer, sin embargo, que no todos los diálogos son iguales. Concretamente, respetar estos criterios es difícil cuando lo que está en juego son principios morales poco susceptibles de ser sometidos a negociación. Ahora bien, sin traicionar la fidelidad a las propias convicciones se puede avanzar mucho en la convergencia de posturas y en la comprensión recíproca.

Por otra parte, el diálogo requiere unas condiciones que a veces es difícil se den entre quienes ostentan una función pública de representación institucional (de la Iglesia o del gobierno, en nuestro caso). Por eso resulta con frecuencia muy útil establecer plataformas de diálogo donde se encuentren personas de otros niveles, las cuales puedan analizar los problemas y tantear salidas sin la presión de la opinión pública y con planteamientos más técnicos. En ese ambiente pueden perfilarse alternativas diversas, estudiarse los pros y contra de cada una: en una palabra, desbrozar el camino para un ulterior encuentro de instancias superiores.

4. No todo es conflicto

Entre las condiciones para el diálogo se ha mencionado la importancia de saber buscar también lo que acerca a las partes, y no limitarse a lo que divide y separa. Esto también tiene su aplicación en el caso que nos ocupa. Porque no todas las iniciativas emprendidas por el gobierno socialista actual entran en colisión, directa o indirectamente, con la doctrina o la praxis de la Iglesia.

En una serie de temas la Iglesia podría apoyar políticas de este gobierno, porque existe una indudable sintonía con ellas. Puede citarse, como primer ejemplo, la política exterior y más específicamente la postura en relación con el conflicto no resuelto de Irak. Dejando de lado si no ha habido una cierta precipitación en la retirada de los contingentes militares españoles, el adoptar una estrategia de rechazo a la intervención armada estadounidense está

¹⁹ Estas recomendaciones son fruto de una sesión sobre el tema en un curso de ética empresarial que impartí en la Universidad Nacional de La Habana en junio de 2002.

más cerca de las manifestaciones tanto del Papa como del mismo episcopado español²⁰ que la postura mantenida por el gobierno anterior²¹. La política de cooperación al desarrollo, con el objetivo preciso de elevar el porcentaje del PIB destinado a ese fin (que tan bajo cayó con los gobiernos anteriores) sintoniza también con las manifestaciones doctrinales de la Iglesia sobre la responsabilidad de nuestros países avanzados en la situación de los países pobres²². En esta misma línea habría que incluir la decisión del gobierno de implicarse (junto con los gobiernos de Brasil, Francia y Chile y el Secretario General de Naciones Unidas) en la Alianza contra el Hambre y la Pobreza (20 septiembre 2004), comprometiéndose en poner la erradicación del hambre y la lucha contra la pobreza entre las prioridades de su política exterior. Las medidas anunciadas para promover la igualdad hombre-mujer y para combatir la violencia de género parecen también muy en armonía con los principios del Evangelio. Algo parecido puede decirse de la política anunciada para la conciliación entre vida familiar y laboral. Por último, hay que mencionar las medidas recientemente anunciadas para mejorar las condiciones de los trabajadores extranjeros, un campo al que la Iglesia, a través de muchas organizaciones suyas, está dedicando numerosos y valiosos recursos.

5. *Todo, menos banalizar*

Pero tampoco podemos banalizar, ni ignorar ciertos problemas que se plantean a partir de algunas de las medidas de las que se ha hablado (aunque, de algunas de ellas, fuentes gubernamentales han anunciado que no están en su inmediato programa). De todos modos, cabría preguntarse si este gobierno es la causa que genera tales problemas, o sólo la ocasión para que se manifiesten. Más bien me inclino a pensar lo segundo, lo cual no quita importancia a los mismos. Y paso a enumerar las que creo de alcance más general.

Me parece, en primer lugar, una simplificación afirmar, como a veces se hace, que lo importante son las convicciones morales personales, al margen de los que las leyes impongan o permitan. Por supuesto que sin convicciones personales rectas es difícil garantizar un comportamiento moral correcto. Por supuesto también que las convicciones personales no reciben su fuerza última del poder punitivo de la ley. Pero nadie duda que la ley tiene una indudable *función socializadora*: contribuye a interiorizar ciertos criterios, fomenta ciertos hábitos, familiariza con ciertos comportamientos. Ahora bien, en una sociedad plural, que quiere ser respetuosa con las convicciones diferentes de los ciudadanos, esta función socializadora de la ley queda muy recortada. Valga un ejemplo. La indisolubilidad del matrimonio es un valor fuertemente subrayado en la tradición cristiana, y es un valor también desde una ética profana. Un ordenamiento legal que prohibiera el divorcio reforzaría el sentido que la gente tiene de la indisolubilidad matrimonial. Naturalmente, esto sólo no es razón para que la ley se oponga al divorcio, pero no se pueden minusvalorar las consecuencias que se siguen de una opción legislativa o la contraria.

²⁰ La más notable intervención de Juan Pablo II, por su claridad y por el auditorio al que se dirigía, fue el discurso al cuerpo diplomático del 5 enero 2003: puede verse el texto en *Ecclesia* n. 3.137 (25 enero) 18-20. Respecto a la Conferencia Episcopal Española, véase la Nota pastoral de la Comisión Permanente (19 febrero 2003): texto en *Ecclesia* n. 3.142 (1 marzo) 7. Otras referencias en: I. CAMACHO, "La doctrina moral sobre la guerra. Su aplicación al caso de la intervención militar en Irak", *Revista de Fomento Social* 58 (2003) 151-179.

²¹ Recuérdese la visita del Presidente José M. Aznar al Vaticano, el 27 febrero 2003, con la intención de convencer al Papa de la conveniencia de la intervención en Irak. Con expresiones muy diplomáticas se reconoció después que el acuerdo había escaso.

²² Es una doctrina ya antigua, que tuvo, ya en 1967, una primera formulación muy vigorosa con la encíclica *Populorum progressio* de Pablo VI (véase, por ejemplo, el n. 48). Juan Pablo II ha reiterado esta responsabilidad: su documento más significativo fue la encíclica *Sollicitudo rei socialis* (1987).

Esta cuestión se agrava si se pone en relación con las deficiencias en la formación moral de mucha gente, cuando confunde lo tolerado por la ley con lo moralmente aceptable. Identifica lo moral y lo legal. La doctrina moral planteó desde antiguo la posibilidad de que una ley no sea justa; al mismo tiempo, también reconoció que no todos los valores éticos pueden ser impuestos por la ley. En ambos supuestos, lo moral y lo legal no coinciden. Sin embargo, es frecuente que en la práctica muchos interpreten que, por ejemplo, la despenalización del aborto en algunas circunstancias significa reconocer que interrumpir un embarazo es algo perfectamente lícito para cualquiera, al margen de cuáles sean sus convicciones morales.

Para la Iglesia todo esto constituye un reto de envergadura: el de promover estos valores y estos principios, que se apoyan en la antropología cristiana, sin contar ya con el apoyo institucional del ordenamiento jurídico (y del poder supremo del Estado) ni con la ayuda de un ambiente muy mayoritariamente cristiano. La personalización de la fe y la formación moral son, en este nuevo contexto, absolutamente imprescindibles²³.

6. La problemática moral de fondo

Ahondando todavía en las circunstancias que configuran este nuevo entorno, llegamos a lo que es la problemática de fondo hoy. No es nueva, pero reviste una urgencia especial en el contexto de la modernidad, al tiempo que exige ser abordada con una perspectiva diferente de la tradicional. Me atrevería a resumir esta problemática como sigue, advirtiendo que cada uno de estos puntos exigiría un tratamiento más detenido.

a) *La moral tiene una objetividad: no todo depende de la conciencia.* El respeto a la conciencia individual, postulado esencial de la mentalidad moderna, no puede conducir a una relativización de la moral. Respetar la conciencia no quiere decir que todo sea igualmente válido desde el punto de vista moral. Más allá de la conciencia de cada uno, y de la percepción personal de lo que es bueno o malo, hay unos valores y unas normas que no pueden ser ignorados. La preocupación por descubrir esos principios morales objetivos es más necesaria que nunca cuando el pluralismo reinante parece invitar a no interesarse por esos referentes con valor universal.

b) *Pero es difícil determinar cuáles son esos contenidos morales objetivos.* La afirmación de esa objetividad no resuelve todos los problemas: afirman *que existen* no implica *conocer con precisión* cuáles son esos contenidos. Este es el principal problema que subyace hoy a todos los grandes debates morales. ¿Cuál es el criterio para determinar esos contenidos? Tradicionalmente lo era el recurso a la razón, con el complemento sustancial de la autoridad religiosa. El concepto de ley natural, aunque no siempre fuera entendido del mismo modo ni tampoco aceptado con el mismo convencimiento, implicaba al menos la confianza en que era posible llegar a un acuerdo. Hoy tenemos que reconocer que el problema es más complicado.

c) *En el debate moral no cabe la imposición, sino sólo el recurso a la razón.* Al final, y en esto somos muy consecuentes con la mentalidad moderna, no queda más recurso que el de la razón. Sólo el hecho de que estemos dispuestos a someter a debate esos problemas, en que tenemos puntos de vista diferentes, significa que confiamos en poder llegar a entendernos, aun cuando muchas veces no lo consigamos. Esto obliga a ser rigurosos cuando

²³ Así lo reconoce Juan Pablo II en *Ecclesia in Europa*: “El anuncio del Evangelio de la esperanza comporta, por tanto, que se promueva el paso de una fe sustentada por costumbres sociales, aunque sean apreciables, a una fe más personal y madura, iluminada y convencida” (n. 50).

argumentamos nuestros puntos de vista. Los cristianos necesitamos poner en práctica un *mayor rigor* en nuestros argumentos, y también exigirlos de los demás. Pero quizás también aquí somos víctimas de nuestra propia historia, que no nos ha entrenado para ser disciplinados en nuestros razonamientos. Nos hemos refugiado demasiado en los argumentos de autoridad, con una exaltación de la obediencia como virtud, lo que ahora deja en evidencia nuestra debilidad para dialogar y argumentar con personas de otras ideologías.

d) *La razón humana no es pura razón.* En efecto, la experiencia histórica nos enseña que la razón humana no es pura razón, sino razón *en situación*, condicionada por circunstancias culturales e ideológicas. Por eso el razonamiento moral no es razonamiento matemático, ni consigue siempre llegar a conclusiones apodícticas. Eso no quiere decir que las ideas no puedan proponerse, motivarse, justificarse. Pero la razón convence no sólo ni principalmente cuando es razón fría, sino más bien cuando se acompaña de la vida y del testimonio. Hay personas cuyas razones convencen y personas cuyas razones apenas si se escuchan. Esto significa que la razón actúa eficientemente cuando se acompaña de la autoridad moral. Éste es otro gran reto para los creyentes, que continuamente tendríamos que preguntarnos no sólo si nuestras razones convencen, sino si nuestra vida misma resulta convincente.

e) *En una sociedad plural el legislador no pretende definir la verdad, sino sólo fijar normas para la convivencia.* Comprendo que esta formulación puede resultar drástica, pero es difícil de rebatir. Sorprenderá en ella esta separación entre la verdad moral y la ley positiva. No es que el legislador ignore o desprecie los principios morales objetivos. Pero es consciente de que el pluralismo de nuestras sociedades es, en último término, pluralismo de concepciones éticas: y esto significa que no siempre se llega a una verdad moral universalmente compartida. Entonces él se encuentra sin legitimidad para imponer un determinado sistema ético a todos los ciudadanos, ni siquiera el que él personalmente profesa. Por eso la ley positiva no pretende definir la verdad moral objetiva, sino establecer unos mínimos para la convivencia, los cuales tendrán sin duda una dimensión moral y exigen un debate en ese sentido. Esta situación no podría equipararse entonces a la de un puro positivismo jurídico, ni tampoco reducirla a un mero juego de mayorías parlamentarias o de negociación entre partidos políticos: buscar el consenso ético es mucho más que negociar intereses de grupos (aunque muchas veces la práctica política parezca confundir una cosa con la otra)²⁴.

f) *¿Vale la distinción entre éticas de la felicidad y ética de la justicia.* Algunos han echado mano de estas dos categorías para expresar estos problemas de una sociedad donde coexisten diferentes sistemas éticos. La distinción es muy conocida. Coincide con esa otra de éticas de máximos y ética de mínimos. La felicidad, como realización plena de la persona humana, es concebida hoy de forma diferente según tradiciones religiosas o ideológicas diversas: por eso existen diferentes éticas de la felicidad. Pero no todo es diversidad entre ellas: y los puntos en que todas convergen constituyen esa ética de la justicia, que encierra los mínimos sobre los que basar la convivencia social, que es lo que inspirará el ordenamiento

²⁴ La ética dialógica ha hecho una importante contribución en este terreno. Cf., por ejemplo, J. HABERMAS, *Teoría de la acción comunicativa*. Partiendo de la crítica de la racionalidad estratégica, ofrece como alternativa una *racionalidad comunicativa*. La primera no se inquieta por la verdad objetiva, sino sólo por la mejor articulación de los intereses particulares de todos los grupos sociales. De ese modo se elude buscar qué es objetivamente mejor. La racionalidad comunicativa busca, en cambio, llegar al consenso sobre la verdad última. Habermas no se resigna a una comunidad humana que funcione sólo desde la gestión de intereses; piensa que el ser humano puede aspirar a descubrir la verdad, que está más allá de esos intereses.

legal. Esta ética de la justicia no es un sistema estático y definido de una vez por todas, pero tampoco es el resultado siempre provisional de equilibrios políticos y parlamentarios: recordar la Declaración Universal de los Derechos Humanos o el conjunto de derechos que reconoce la Constitución política de un país como base de la convivencia es suficiente para comprender que estamos ante algo que va a más allá de un puro consenso coyuntural.

7. *La postura personal del creyente*

Para el creyente responsable, que afronta con realismo este pluralismo de cosmovisiones y quiere responder a él desde los enfoques del Vaticano II, la situación no es confortable. Y si tiene una responsabilidad pública o política, menos aún. Es indudable que tendrá que expresar su posición y hacer valer sus propios argumentos, para no dejarse llevar por un relativismo práctico. Pero no podrá imponer coactivamente nada desde su personal convicción.

¿Tendrá que acceder o dar su voto a leyes que no penalizan conductas no admisibles desde el punto de vista cristiano? Tendrá, ante todo, que manifestar su opinión contraria a los planteamientos morales que se oponen a la tradición que la Iglesia ha defendido, pero procurando argumentar racionalmente estas posiciones²⁵. Pero tendrá también que discernir en cada caso la opción mejor, sabiendo que sus puntos de vista no van a ser aceptados por todos ni son compartidos por la sociedad en general²⁶. Y desde luego tendrá que mostrar con su testimonio y con su palabra, no sólo que él actúa de otra manera, sino que esa otra forma de actuar no atenta contra la dignidad de la persona sino que contribuye a humanizar a ésta.

8. *Dos cautelas para la Iglesia*

Para concluir me gustaría hacer dos observaciones referidas a la realidad eclesial que podrán ayudar a afrontar esta situación.

En primer lugar, es preciso reconocer que el pluralismo, de que hoy tanto se habla, es *también intraeclesial*. No podemos actuar como si la comunidad eclesial fuera un todo homogéneo y sin fisuras. La modernidad no es un fenómeno exterior a la Iglesia: atraviesa sus entrañas mismas porque los cristianos del siglo XXI somos “modernos” y estamos imbuidos de esa mentalidad, aunque nos esforcemos por ser críticos con ella. Los problemas más agudos que hoy están planteados en la sociedad son problemas que sufren en sus propias carnes personas que quieren seguir honestamente la doctrina del Evangelio. Su voz y su experiencia, muchas veces con tintes dramáticos, no pueden ser ignoradas.

²⁵ La *Nota doctrinal de la Congregación para la Doctrina de la Fe*, citada más arriba, afirma: “El hecho de que algunas de estas verdades también sean enseñadas por la Iglesia, no disminuye la legitimidad civil y la “laicidad” del compromiso de quienes se identifican con ellas, independientemente del papel que la búsqueda racional y la confirmación procedente de la fe hayan desarrollado en la adquisición de tales convicciones. En efecto, la “laicidad” indica en primer lugar la actitud de quien respeta las verdades que emanan del conocimiento natural sobre el hombre que vive en sociedad, aunque tales verdades sean enseñadas al mismo tiempo por una religión específica, pues la verdad es una” (n. 6).

²⁶ La misma *Nota doctrinal*, citando a Juan Pablo II afirma: “Esto no impide, como enseña Juan Pablo II en la *Encíclica Evangelium vitae a propósito del caso en que no fuera posible evitar o abrogar completamente una ley abortista en vigor o que está por ser sometida a votación, que ‘un parlamentario, cuya absoluta oposición personal al aborto sea clara y notoria a todos, pueda lícitamente ofrecer su apoyo a propuestas encaminadas a limitar los daños de esa ley y disminuir así los efectos negativos en el ámbito de la cultura y de la moralidad pública’ ” (n. 4).*

En segundo lugar, hay que confesar que la Iglesia está necesitada también de una cierta dosis de *autocrítica*. A veces da la impresión que se teme a toda crítica interna como si ella pudiese debilitar las posiciones de la Iglesia. Por ejemplo, cuando se reivindica un puesto y unas condiciones para la enseñanza religiosa en la escuela ¿no habría que hacer, al mismo tiempo, examen de conciencia sobre cómo se ha desarrollado ésta durante tantos años?, ¿habría que achacar siempre a la mala voluntad o a la incomprensión de los que hoy la critican con crueldad sus pésimos recuerdos de las clases de religión que recibieron cuando eran niños o adolescentes? La autocrítica, cuando es objetiva y sincera, no debilita: más bien ayuda a tomar conciencia también de nuestras fortalezas y a asumir que las soluciones a los problemas hoy en debate comprometen igualmente la praxis de la Iglesia y la ayudan a mejorarla.

Concluyendo

Me he detenido en el giro que supuso el Vaticano II porque en ciertas manifestaciones de los cristianos hoy parece que se olvida lo que fue el Concilio y se aparcen definitivamente los procesos que se iniciaron en la Iglesia como respuesta a sus grandes intuiciones. Es cierto que el ambiente social y eclesial de hoy no es ya el que se vivía en los años del Concilio. Pero el dinamismo que obligó a la Iglesia a reaccionar entonces no se ha agotado ni ha cambiado de orientación: más bien se ha consolidado.

Entre las dos partes de este artículo es posible que algún lector encuentre un desequilibrio muy fuerte. Pero creo que las grandes orientaciones del Concilio tenían que descender a las consideraciones mucho más pragmáticas que he querido exponer en esta segunda parte y que son fruto de la experiencia de cuarenta años de posconcilio. Dichas consideraciones no tendrían el mismo valor sin ese telón de fondo que les suministra el Concilio.

Es más, hoy día en muchos ambientes eclesiales tiende a interpretarse el Concilio más en la línea de continuidad que de renovación respecto a la etapa histórica que le precedió²⁷. Continuidad no hay duda que existe, pero insistir unilateralmente en ese aspecto puede llevarnos a ignorar que el Concilio tuvo que remontarse por encima de muchas cosas de la tradición más fuertemente afirmada a mitad del siglo XX para recuperar aspectos casi olvidados de la tradición más antigua de la Iglesia. Esto, al menos en lo que se refiere a las relaciones de la Iglesia con la sociedad moderna, me parece que sigue siendo un gran reto para la Iglesia a los 40 años de concluido el Concilio. También para la Iglesia española...

Ildefonso Camacho

²⁷ Esta postura estuvo ya representada por el Card. Ratzinger antes de ser nombrado Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe. Cf. el texto de 1975 recogido en: J. RATZINGER – V. MESSORI, *Informe sobre la fe*, BAC, Madrid 1985, 34.

Sobre este punto podemos recordar lo que decía Juan Pablo II ante el Parlamento Europeo durante su visita a Estrasburgo: “Me parece importante recordar que la Europa moderna ha puesto en el humus del cristianismo el principio –a menudo olvidado durante los siglos de ‘cristiandad’– que gobierna más fundamentalmente su vida pública: quiero decir el principio, proclamado por primera vez por Cristo, de la distinción entre ‘lo que es del César’ y ‘lo que es de Dios’. (cfr. Mt. 22,21). Esta distinción esencial entre la esfera del marco exterior de la ciudad terrestre y el de la autonomía de las personas, se ilumina a partir de la naturaleza respectiva de la comunidad política a la cual pertenecen necesariamente todos los creyentes, y de la comunidad religiosa a la cual se adhieren libremente los creyentes” (Juan Pablo II, Parlamento europeo, 11 octubre 1988)