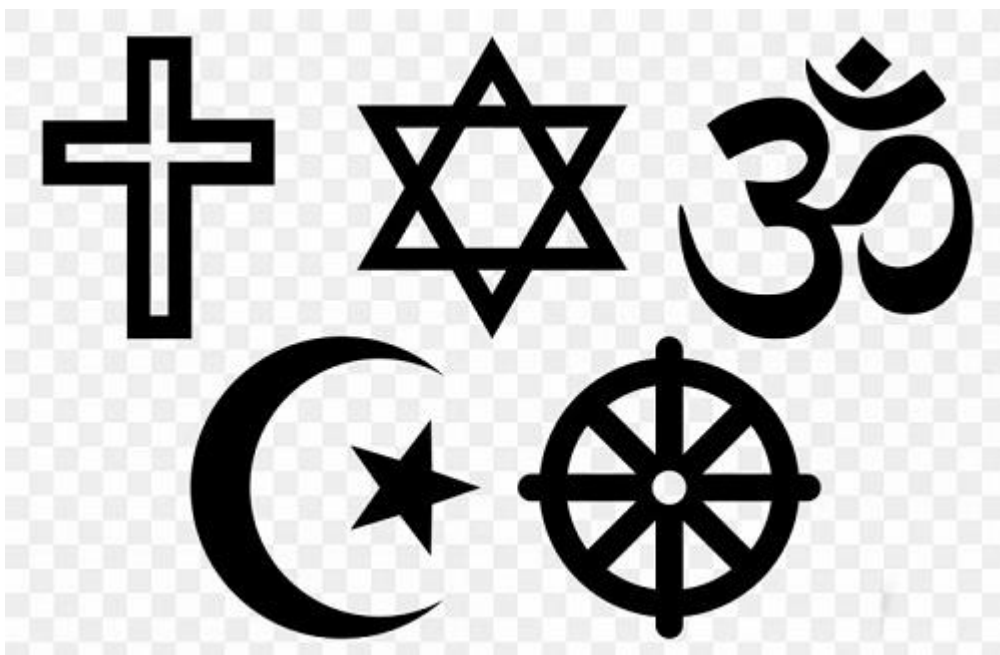


EL PAPEL DE LA RELIGIOSIDAD EN LA FORMACIÓN HUMANA



*El papel de la religión en la formación humana*¹
LUIS GOMEZ LLORENTE

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

Primera Parte

1. Qué entiendo por Religión.

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

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

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

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

(Las escuelas confesionales de nuestra época se proponen la pervivencia de ese modelo educativo)

¿Esto es válido?

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

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

¹ N.R.: El presente texto ha sido redactado siguiendo el guión de la conferencia sobre el mismo tema pronunciada el día 15 de marzo de 1999, en el Instituto Fe y Secularidad, cuyo resumen oral fue la intervención del autor en la mesa redonda del 16 de abril, durante el simposio sobre *El hecho religioso en el sistema educativo español*

¿Qué entiendo por el “hecho religioso”?

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

Ante esas preguntas encontramos diversos tipos de respuestas en la historia de la cultura. Durante siglos, y para millones de hombres, las religiones han sido, y siguen siendo para buena parte de la humanidad, una forma de respuesta. Ciertamente registramos también, sobre todo en la modernidad, el pronunciamiento de respuestas que consisten en negar el sentido a tales preguntas, o que al menos intentan responder rechazando toda “religión positiva”. Serían las filosofías de carácter ateo, escéptico, o agnóstico, y quizá deístas.

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

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

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

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

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

Como quiera que los creyentes se asocian y manifiestan colectivamente la creencia, creando organismos sociales en orden a los fines de la creencia, las Iglesias son otro componente significativo del hecho religioso, organización, ritos, etc.

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

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

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

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

2. Qué entiendo por Formación Humana.

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

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

Cual es obvio, el humanismo requiere la proporción en el desenvolvimiento de todas esas capacidades humanas evitando la unidimensionalidad reductora y deformante de la persona.

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

EL CONOCIMIENTO DEL HECHO RELIGIOSO ES UN COMPONENTE BÁSICO DE LA FORMACIÓN INTEGRAL HUMANA.

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

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

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

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

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

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

Delimitación de la posición:

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

Tendríamos a un lado la posición de quienes consideran que la religión es fundamento de la formación humana. En nuestro tiempo aquí sitúo a los defensores de la enseñanza confesional, por ejemplo. También a quienes reconociendo que la escuela pública no puede ser confesional, consideran, fieles a su fe, que aún por otros medios, el creyente debe ser formado articulando todo conocimiento en torno a la perspectiva de su fe religiosa. Un texto clásico en el mundo católico situado en esa dirección es la “*Divini Illius Magistri*”.

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

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

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

Mas bien entendemos que el conocimiento adecuado del hecho religioso, tal como mantenemos, supondría, por la propia heterogeneidad de los fenómenos a

considerar, el más opuesto aprendizaje de cualquier dogmatismo unilateral y excluyente.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

confesional, sin perjuicio del más exquisito respeto ante el hecho religioso, y un laicismo de militancia antirreligiosa con el que de ningún modo se identifica.

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

Dice Giner:

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

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

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

(...)

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

“Conforme a este sentido, mucha parte de los defensores de la llamada “enseñanza laica” no lo son por razones jurídicas, ni por las exigencias de una educación verdaderamente racional, sino por combatir el influjo del clero católico o

protestante, griego, etc. y fundar una supuesta educación anticlerical, racionalista y republicana, etc.”²

3. Justificación de la posición.

3.1. El valor intrínseco de las religiones.

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

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

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

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

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

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

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

A) Como creencias

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

² F. GINER DE LOS RIOS, *La enseñanza confesional y la escuela*, en *Obras Completas*, VII, 1882.

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

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

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

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

Ello, y por eso mismo, porque él las piensa, y le emocionan, y constituyen su esperanza, y contribuyen a dar sentido a su vida, les confiere valor, un valor que ha de ser para mí respetable, porque si yo no respeto las ideas, las emociones, y las esperanzas de otro, es que no tengo respeto al otro.

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

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

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

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

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

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

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

Nótese bien que la tolerancia pasiva es perfectamente compatible con una actitud mental de menosprecio hacia las ideas del otro con respecto al cual decimos ser

tolerantes, así como con la más fría indiferencia hacia la suerte que el otro corra para poder ser coherente con sus convicciones.

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

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

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

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

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

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

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

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

formal (ausencia de libertades) y la intolerancia factual (trato sectario y menospreciativo), y por ello nos repugnan ambas.

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

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

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

No es eso, ni fue concebida para eso la tolerancia. Antes bien, el poder debe abstenerse para que cada uno de los ciudadanos pueda no abstenerse sin coacción del poder, no para que cada uno de nosotros “deje pasar” sin comprometerse. El poder se reserva para actuar cuando alguno o algunos pretenden imponer coactivamente a otro u otros sus creencias dificultándoles el ejercicio de la propia convicción (garantía de libertad de conciencia; libertad de cultos).

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

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

B) Como fermento crítico del orden social.

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

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

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

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

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

C) El Libro y la inspiración por el Libro son un fermento autocrítico recurrente.

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

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

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

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

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

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

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

El creyente afirma que el Libro es inspirado. Pero cualquiera puede apreciar que el Libro es al menos una constante fuente de inspiración por virtud de la cual se

mantiene vivaz el significado del mensaje, lo que se traduce en una constante renovación de las creencias, de los creyentes, y de sus colectivos o Iglesias.

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

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

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

D) Generador de energía y dinamismo:

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

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

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

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

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

Las religiones están presentes en la historia, y todos los componentes históricos interaccionan como partes que son de una sola realidad humana a cuya pertenencia ninguno puede substraerse. Para bien y para mal forma parte de nuestra vida. Como las piezas más recónditas de mi organismo están objetivamente ahí, actuando, y cuanto menos sepa yo de ellas, tanto menos comprenderé lo que me ocurre.

E) El cristianismo es un humanismo.

No todo humanismo ha de ser necesariamente antropocéntrico. Ni el cristianismo ha de entenderse necesariamente como esclavitud, sometimiento, y renunciación.

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

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

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

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

La historia de las ideas nos muestra que la percepción tenebrista del cristianismo medieval, en el que como en la caverna platónica la luz sólo procede de lo alto, es una fase en la interpretación y vivencia del mensaje atendida a las condiciones culturales y sociales de una época, pero que de ningún modo es la esencia del mensaje, sino más bien la reducción a unas dimensiones, reducción tan desmesurada como para dejar ver la revalorización de la Naturaleza, y de las facultades naturales del hombre, tal como exige incluso una serena perspectiva creacionista.

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

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

Como si se tratara de dar la réplica teórico-práctica a la crítica de la religión como alienación del hombre, y como instrumento de dominación social, tan bien

sistematizadas y articuladas por Feuerbach y Marx respectivamente, todos los grandes documentos doctrinales de nuestra época, y de otros teólogos protestantes insignes, se han esforzado por afirmar la autonomía moral, la libertad individual y política, y por reivindicar la liberación de la miseria intelectual y económica como requisitos para la instauración de un mundo humano. Me refiero a ese humanismo.

3.2. Religión y Cultura

No se puede comprender bien la cultura exenta de sus claves religiosas.

Cuidado. No quisiera que se deslizase ahora la argumentación hacia la deriva propedeútica o instrumental que he relativizado anteriormente.

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

Nos hemos referido antes a la religión en sí misma como acontecer en la conciencia humana, y se trata en este punto de hacer notar como esas creencias y sentimientos se han hecho patentes en las instituciones, conflictos, costumbres, prácticamente en casi todas las manifestaciones de la cultura.

Unas veces como ingrediente y como causa concomitante a otros factores causales. A veces, como principal y directo origen de los fenómenos.

Explicar y tratar de comprender los hechos que fueron influidos o determinados por la religión prescindiendo e infravalorando este ingrediente es falsearlos o deformarlos.

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

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

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

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

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

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

No sería necesario advertir que considero imprescindible hoy el conocimiento de la historiografía marxista para comprender la historia, y que Ramos Oliveira y Tuñón de Lara son mis historiadores favoritos. Pero una cosa es eso y otra tomarles como libro de horas para recitar sacralmente su pensamiento.

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

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

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

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

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

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

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

3.3. Religión e Identidad Nacional.

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

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

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

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

No comparto la idea de quienes ven en ello un "progreso". La indiferencia inconsciente, fruto del desconocimiento, nada tiene que ver con la tolerancia, fruto precisamente de la reflexión sobre las creencias. La tolerancia viene como regreso del fanatismo, como voluntad de ir hacia una convivencia pacífica entre las creencias y entre la creencia y la increencia. La indiferencia aparenta estar de vuelta de todo sin haber ido a ninguna parte. No es una nueva forma de pensar sino de no pensar.

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

Un magnífico cartel reivindicativo hecho por mis compañeros profesores de filosofía decía: "Hay muchas formas de pensar, pero sólo hay una de no pensar".

Ciertamente -agrego- esa forma de vaciedad, y de relleno banal puede ser la vía más triste hacia "el pensamiento único".

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

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

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

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

Desde la Reconquista observamos en la religiosidad española un desplazamiento de la ascesis o afán de perfección hacia la exterioridad. En lugar de ser una lucha contra la propia imperfección se torna en lucha de agresión contra los "infiel" y contra los disidentes. La conversión o renacer de la carne al espíritu, esto es, la autoconversión, se torna en convertir al otro, "salvándolo" del "error", aunque sea a sablazos. Proyectando el mal hacia los otros se es bueno (?) venciéndolos y destruyéndolos.

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

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

Recordemos que todavía en la Guerra Civil (36-39) la religión es utilizada (o instrumentalizada) en ambos bandos como un motivo del trágico enfrentamiento.

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

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

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

¿Es posible entender como se llega al actual consenso, y valorar adecuadamente el equilibrio constitucional vigente, desconociendo ese pasado?

Por eso afirmábamos que como españoles, en su acepción genérica o en sus acepciones específicas (España, nación de naciones, dice Anselmo Carretero), tenemos especiales argumentos para reivindicar la necesidad del estudio crítico del hecho religioso para saber lo que somos y como hemos llegado a serlo, único modo racional de pensar hacia donde ir.

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

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

Como todo el mundo sabe, los socialistas formados ideológicamente en la vieja escuela de estas ideas somos más internacionalistas que nacionalistas. Pero sin perder de vista el internacionalismo, podemos fácilmente entender que todavía predominan más los elementos nacionales de identidad colectiva que los referentes internacionales. Mas aún, la crisis del internacionalismo obrero, nos retrotrae en este sentido a la mentalidad nacional, sin que pueda operar suficientemente como elemento sustitutorio el constructo jurídico de “ciudadanía europea”, por ejemplo.

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

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

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

Me siento obligado con aquellos de los que formo parte.

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

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

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

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

3.4. Lealtad Constitucional.

La Constitución de 1978, repito, no es laica, ni confesional, sino aconfesional. No establece una religión oficial del Estado, cuya doctrina y estatus por tanto se hayan de proteger. Expresamente dice: “Ninguna confesión tendrá carácter estatal” (16,3). Lo que garantiza en plano de igualdad es la libertad ideológica (que comprende la increencia) y la libertad de cultos. “Se garantiza la libertad ideológica, religiosa y de culto de los individuos y las comunidades sin más limitación, en sus manifestaciones, que la necesaria para el mantenimiento del orden protegido por la ley” (16,1).

Pero en este mismo artículo 16 se agrega un inciso que jamás incluiría una constitución laica: “Los poderes públicos tendrán en cuenta las creencias religiosas de

la sociedad española y mantendrán las consiguientes relaciones de cooperación con la Iglesia Católica y las demás confesiones”.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Resultado: Veinte años después de promulgada la Constitución no se ha encontrado la fórmula consensual que desarrolle el 27.3, lo cual resulta anómalo. Como

he desarrollado en otra parte, de aquí se deriva una pérdida de eficacia educativa y un enorme despilfarro de recursos.

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

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

Como no se trata, a nuestro juicio, de buscar por medios reglamentistas la obstrucción práctica del derecho constitucional referido (27.3), entendemos que no ha de ser imposible consensuar su implementación legal.

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

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

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

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

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

En sentido estricto pudiera establecerse un sistema incluso amplio de enseñanzas sobre el hecho religioso, distribuido a lo largo del currículo, suprimiendo toda enseñanza religiosa confesional. Pero entendemos que esto no daría cumplimiento al derecho constitucional (27.3).

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

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

SEGUNDA PARTE

DIFICULTADES DEL MOMENTO PRESENTE

1. Enquistamiento posicional de la Jerarquía católica.

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

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

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

Las citadas Ordenes (B.O.E. 19-VII-1980) y el malhadado “Estatuto de Centros Escolares”, marcan el inicio del desencuentro. La Jerarquía dialogó con el Gobierno de UCD (ignoro hasta que punto pactó) aquellas disposiciones, pero no dialogó ni intentó procurar un consenso social entorno a tan relevantes temas.

La LODE y la LOGSE buscaron un considerable consenso parlamentario, siendo aprobadas con amplias mayorías, aunque frente al Partido Popular. Pero tampoco se procuró entonces el consenso sobre la cuestión de la religión, aconteciendo lo mismo en las disposiciones de menor rango que regulan la materia.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2. El Neoanticlericalismo.

Por parte del lado seglar dificulta la solución práctica del tema el neoanticlericalismo. Entiendo por anticlericalismo una actitud de desdén o menosprecio hacia lo religioso, y de aversión u hostilidad explícita o solapada hacia lo eclesial.

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

Cual puede apreciarse, es algo bien distinto al indiferentismo con respecto a la religión. Muy al contrario, es una explícita -y a veces virulenta aversión, -“alergia”-, a la religión. El verdadero indiferente no reacciona ante lo que es indiferente, “le da lo mismo”. El anticlerical reacciona, aunque en la confusión característica del discurso incoherente, unas veces se manifiesta como indiferente, y otras muestra su agresividad frente a las creencias y/o lo eclesial. Aquí y ahora confluyen varias clases (3 causas) de anticlericales: Existe en primer lugar un anticlericalismo que llamaría histórico, encarnado generalmente en personas de mayor edad, supervivientes de una época pasada muy comprometida ideológicamente, y a los que no les faltan también experiencias muy negativas del nacional-catolicismo que bastarían por sí solas para justificar su lógica animadversión. Este es el género de anticlericales que me merecen el mayor respeto. Van desapareciendo silenciosamente con la edad, y me admira con frecuencia observar que tras una vida de virtuoso sacrificio y sobriedad, afrontan la vejez con sereno estoicismo.

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

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

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

Justifica lo de “neo” las claras diferencias con el anticlericalismo tradicional:

El neoanticlericalismo no es filosófico. Rehuye la polémica metafísica. No se compromete demasiado en afirmaciones sobre cuestiones sustanciales de la religión, pues todo ello implicaría un compromiso ideológico con sistemas de pensamiento declarados obsoletos.

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

A retaguardia del laicismo burgués decimonónico, o de la antirreligiosidad del movimiento obrero, estaban como soporte sendos sistemas de pensamiento ateo. De ahí

que fuese no sólo un combate contra el clero, sino que era un combate contra el clero porque había que erradicar la religión.

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

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

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

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

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

Al examinar las razones de oportunidad procede hacer una subdistinción entre neoanticlericalismo de izquierdas y neoanticlericalismo de derechas.

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

algunas posturas de la socialdemocracia centroeuropea, como su atlantismo, o sus actitudes ante el entonces vivo problema de la descolonización.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Quedan, por otra parte, algunos contenciosos que enfrentan a la izquierda laica con las actitudes del clero: El aborto, la eutanasia, la anticoncepción, las parejas de

hecho y la enseñanza. Como se ve por la enumeración, son cuestiones que atañen al orden moral y educativo. Nótese la ausencia en el repertorio de temas económico-sociales, o de asuntos institucionales. No obstante, esos temas bastan para alimentar, amén de los recuerdos históricos, el enfrentamiento.

Si se desea alimentar la diferencia se hará hincapié en lo que separa, y se silenciará en lo que se coincide. Lo mismo hacen en sentido inverso quienes de forma más tácita que explícita consideran obtener beneficio de su alineamiento junto al clero: Callan ante las rotundas descalificaciones de los excesos del liberalismo económico, como si no fuera nada con ellos, y aplauden los mensajes moralizantes de signo conservador. El colectivo clerical está condenado a una doble instrumentalización de sus posturas. Entre la derecha y la izquierda, su mensaje actual sobre los problemas terrenos lo hace inevitable; coincide en lo económico más con la izquierda y en lo moral con el bando conservador. La izquierda les quiere muy poco, y la derecha les mima pero no les hace caso.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

El profundo giro conciliar y postconciliar lleva consigo un distanciamiento del Régimen autoritario que produjo malestar, incomprensión y desconcierto, no sólo en las esferas políticas, sino en aquellas clases conservadoras que sentían pavor ante la incertidumbre de “volver a las andadas”. Esa derecha llamó “desagradecidos” a los obispos y curas que postulaban el cambio y daban cobijo a los sindicalistas clandestinos. Ya pudimos entonces percibir un primer rebrote de cierto anticlericalismo de derechas. Religión sí, pero ojo con los curas, los hay buenos y malos. Incluso el Papa no siempre acierta.

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

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

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

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

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

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

Ese centro o gozne sociológico (menos definido ideológicamente, en el que impera el indiferentismo y la tibieza sobre múltiples cuestiones, estéticamente “progre”, y muy poco dado a poner en riesgo estatus de bienestar laboriosamente conseguidos), había de imponer su mentalidad a las todavía gruesas alas herederas de las dos Españas

tradicionales, cuyo nuevo enfrentamiento se trataba de evitar primordialmente, marginando prácticamente de paso a las posiciones extremas de la opinión.

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

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

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

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

A toda esta transmutación se le llamó modernización.

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

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

Mas ese tipo de cambios supone sólo la fase de desconfesionalización; fase en la que se eliminan los residuos del clericalismo y que no implica “per se” anticlericalismo. En esta fase intervinieron incluso como protagonistas prohombres relevantes, sobre todo juristas, inspirados en el humanismo cristiano y vinculados a organizaciones católicas.

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

Estos saben que en el pasado hay otros referentes en la burguesía distintos de Cánovas. Que hubo un radicalismo burgués contrario a la confesionalidad, al presupuesto del clero, adversario de las órdenes religiosas, amigo de los escritores que

ponían en solfa la tradición, lectores al menos de la filosofía escéptica y aún atea; burgueses incluso inventores de la escuela laica, así como fundadores y clientes de la prensa más ilustrada y progresista.

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

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

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

En el desconsiderado pugilato por la franja del centro político, o por decir y parecer que se pertenece a esa franja del centro sociológico, la postura de este anticlericalismo inconfeso es muy oportuna y rentable, pues elude compromisos y definiciones que la izquierda convencional, más abiertamente anticlerical, se apresuraría a denunciar como reaccionarios con el fin de espantar a la opinión modernizante.

Volviendo a la perspectiva general del neoanticlericalismo, y para concluir este punto, agregaré que por el “modus operandi”, también se justifica que antepongamos el “neo”. El viejo anticlericalismo, además de ser doctrinal y crítico filosóficamente de la religión, conforme se dijo, tuvo sus peculiares “frentes” y foros. Las batallas, amén de doctrinales, libradas en las cátedras, libros, ateneos, prensa, etc. se centraron durante más de un siglo en la polémica constitucional, o constitucionalización del laicismo. Se enfrentó tenazmente a que ni una peseta del erario público fuese al clero o a las obras del clero. Se opuso a cualquier tipo de concordatos, y por supuesto, reivindicó la escuela estatal laica sin concesiones. El ámbito de estas luchas fue el mitin, las manifestaciones populares y, sobre todo, el Parlamento.

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

El neoanticlericalismo, opera de modo totalmente distinto. En primer lugar no puede plantear batallas de índole constitucional o institucional sobre objetivos otrora polémicos y ya conseguidos o consensuados.

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

El Parlamento ha dejado de ser escenario de este tipo de debates. El debate, en la medida en que existe, más que como debate propiamente dicho, como crítica zahiriente, se desplaza hacia los medios de comunicación social, y a la comunicación interpersonal. Comunicación interpersonal que adquiere transcendencia socialmente operativa cuando se produce en el ámbito de los líderes de opinión, o de los responsables de colectividades sociales, predisponiéndoles a actuar por iniciativa o por omisión en un determinado sentido.

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

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

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

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

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

3. Complemento: Hacia una renovación del Laicismo.

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

Entiendo que el laicismo fue un movimiento muy valioso surgido de la Ilustración. Ha dado frutos extraordinariamente positivos en la cultura Occidental; es

innegable su contribución al desenvolvimiento de las libertades y a su consolidación. Sigue siendo substancialmente válido.

Pero el laicismo no debe ser perezoso mentalmente, -¡Sápere aude!-, no debe dejarse caer en la rutina, o por así decirlo, en un cierto escolasticismo; en la repetición mimética de fórmulas de acción que quizá han perdido vigencia o quedado desfasadas. La revisión que sugiero puede tener esta metodología:

1º) Reconsiderar los objetivos básicos iniciales del laicismo: Qué valores éticos se propuso defender y difundir. Ese fue y sigue siendo su tesoro. Reverdecer la fundamentación de esos valores implica retornar a las fuentes, y aducir los nuevos argumentos que suministra tanto la reciente historia del pensamiento como la experiencia práctica de la humanidad durante los últimos doscientos años.

2º) Analizar los objetivos operacionales que tuvo el laicismo en función de los obstáculos que se oponían a la realización de esos valores. Examinar después cuales son en la actualidad realmente los obstáculos, y proceder en consecuencia.

Como apunte de inicial propuesta formulo las siguientes reflexiones:

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

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

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

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

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

Tales son las afirmaciones esenciales del laicismo.

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

La escuela laica, basada en la educación científica y en la formación cívica, entendida como un servicio público y gratuito de carácter universal, salía al paso de dos

cosas; el analfabetismo de las masas y la educación obscurantista y reaccionaria impartida a la sazón por los elementos retrógrados de la sociedad, incluyendo aquí la educación familiar predeterminada por lo que había sido la educación tradicional. La escuela laica, teóricamente neutra en materia religiosa, excluye tajantemente de sus aulas todo símbolo y toda enseñanza confesional de la religión.

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

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

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

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

Tampoco cabe ignorar que una poderosa corriente del laicismo fue la derivada de las filosofías ateas del siglo XIX, especialmente tras el ingreso en la masonería de notables personajes y de grupos convencidos de ese pensamiento. Pero no puede identificarse laicismo y ateísmo, pues con ello quedarían excluidos del campo laico la anchurosa nómina de los sufridos heterodoxos españoles, muchos de los cuales tanto batallaron por los ideales del laicismo, y cuya memoria evoca dramáticamente D. Fernando de los Ríos en el debate constituyente de la IIª República. Nótese: Con ocasión de ser interrogado D. Fernando en un formulario sobre sus convicciones religiosas, dio a mi juicio una respuesta lacónica y admirable: Erasmista.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¿Donde pueden encontrarse pacíficamente hoy los partidarios de la escuela laica y los partidarios de la enseñanza escolar de la religión?

En la Constitución de 1978 está la clave de la respuesta. Por la libertad de enseñanza cabe promover escuelas confesionales o escuelas laicas, y ambas pueden recibir financiación estatal siempre que cumplan los requisitos de gestión que marca la ley.

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

Ahora bien, en la medida en la que por puro rigor intelectual se reconozca la conveniencia para todos del conocimiento crítico del hecho religioso, en el contexto de

otros problemas y valores éticos, no debiera existir dificultad insuperable para que en determinados cursos, determinados alumnos, recibieran esas enseñanzas conforme a la orientación confesional que les dicte su conciencia. Es un derecho que la Constitución les otorga, lo mismo que también protege la increencia.