



## CRISTIANAS Y CRISTIANOS EN LA VIDA PÚBLICA

Carlos García de Andoin Martín

# CRISTIANAS Y CRISTIANOS EN LA VIDA PÚBLICA

*Carlos García de Andoin Martín*

.....

Bilbao, 1963. Está casado y tiene dos hijos. Doctor en Ciencias Políticas y de la Administración por la Universidad del País Vasco/EHU. Licenciado en Teología y en Psicología por la Universidad de Deusto. Actualmente es director del Instituto Diocesano de Teología y Pastoral de Bilbao. Ejerce la docencia como profesor de Sociología de la Educación en la Escuela de Magisterio BAM/UDEusto y de Sociología de la Religión en el ISCREB de Barcelona y en el IDTP de Bilbao.

Fue director adjunto de Gabinete del Ministro de la Presidencia de España (2010-2011). Secretario de la Comisión de Expertos sobre el futuro del Valle de los Caídos (2011) y asesor de la Vicepresidencia primera del Gobierno de España (2008-2010) entre otras responsabilidades del ámbito político.

Colección «Cuadernos HOAC»

© Hermandad Obrera de Acción Católica

Autor: Carlos García de Andoin Martín  
Diseño de portada: Publicaciones HOAC

ISBN: 978-84-92787-59-3  
Depósito legal: M-32470-2021

Diciembre 2021

Preimpresión e impresión:  
Arias Montano Comunicación

Edición disponible en [www.edicioneshoac.es](http://www.edicioneshoac.es)

Ediciones HOAC  
Alfonso XI, 4-4 • 28014 • Madrid  
[publicaciones@hoac.es](mailto:publicaciones@hoac.es)  
Telf. 917 014 080  
Twitter @EdicionesHOAC

# ÍNDICE

---

Presentación .....	5
--------------------	---

## CRISTIANAS Y CRISTIANOS EN LA VIDA PÚBLICA

<b>I.</b> Lo que pervive del debate sobre los modelos de presencia pública .....	11
<b>II.</b> Las lecturas de la secularización. La llamada agenda laicista .....	14
<b>III.</b> Las lecturas del pluralismo religioso y secular .....	16
<b>IV.</b> El impacto del pluralismo en la relación de la religión con el Estado .....	20
<b>V.</b> La religión en la deliberación pública democrática .....	22
<b>VI.</b> Moral y democracia. Convención y Derechos Humanos ....	25
<b>VII.</b> El discernimiento del mal menor y los valores no negociables .....	29
<b>VIII.</b> La entera doctrina y la agenda: hacia un discernimiento corresponsable .....	33
<b>IX.</b> El Reino de Dios y su justicia: la prioridad evangélica de los pobres .....	35
<b>X.</b> La centralidad de la economía, del trabajo y de la empresa .....	39

<b>XI.</b> <i>Laudato si'</i> : revelación de Dios y mediación socio-cultural .....	45
<b>XII.</b> Cultura del encuentro: feminismo y mundo católico .....	48
<b>XIII.</b> La llamada a la caridad política y a la amistad social ....	51
<b>Pistas para la reflexión personal o en grupo</b> .....	56

## Presentación

Este nuevo cuaderno pretende ayudarnos a reflexionar sobre una preocupación que hemos tratado en varias ocasiones y no es otra que la de nuestra presencia como cristianos en la vida pública. Un tema que parece necesario actualizar a la luz de los últimos acontecimientos que estamos viviendo en el mundo y la Iglesia, y a la luz del reciente magisterio del papa Francisco.

Desde muchos ámbitos se percibe como presencia pública de la Iglesia la que se refiere en exclusiva a quienes la representan oficialmente, es decir, a los obispos y al Papa. Por eso se hace necesario reflexionar sobre esta realidad en un momento en que en la Iglesia se habla con fuerza del compromiso de los cristianos, a la luz del pasado Congreso de Laicos y cuando estamos iniciando un proceso sinodal sin precedentes para impulsar un encuentro, una escucha recíproca y para realizar un discernimiento abierto a la novedad, como Francisco propone en la inauguración del Sínodo sobre la Sinodalidad.

La presencia de los cristianos en la vida pública es necesaria por la relación de la sociedad democrática con los valores morales y por la necesaria oferta de diálogo democrático que ha de darse en nuestro mundo. Hoy día la legitimidad ética se construye por acuerdo nacido desde diferentes fuentes morales, seculares y religiosas. Y en este diálogo los cristianos y cristianas no podemos permanecer al margen.

Las prioridades de presencia pública pasan —a juicio del papa Francisco— por dar respuesta a las necesidades de tierra, techo y trabajo de los descartados del mundo por la economía neoliberal, la

llamada a la fraternidad universal y por la crisis climática y el llamado al cuidado de la casa común frente al paradigma tecnocrático.

En esta tarea de análisis sociohistórico y de discernimiento sobre la presencia pública de la comunidad cristiana es esencial la participación del conjunto del Pueblo de Dios, y especialmente de los fieles laicos.

Una presencia que ha de llevar también a un compromiso, dirigido a cambiar las condiciones estructurales que generan empobrecimiento, precariedad y exclusión. Condiciones institucionales, económicas, políticas, culturales, cuya transformación requiere una acción acorde, estructural.

Francisco nos recuerda que lo esencial es la dignidad del ser humano. *Fratelli tutti* es una llamada a reconstruir la convivencia y el rumbo común de la humanidad sobre la base de la fraternidad y la amistad social. Desde ahí la economía, el trabajo y la empresa tienen que ser lugares privilegiados para el compromiso del cristiano en el mundo. Es la única manera de traer a nuestra historia la construcción del Reino de Dios y su justicia. Es la manera de llevar a cabo la «caridad política» y de denunciar el «pecado estructural» del sistema económico.

Esperamos que estas reflexiones que ofrecemos nos ayuden a seguir planteándonos cómo ir desarrollando un proyecto evangelizador y un quehacer comunitario que nos lleven a estar encarnados entre las víctimas del sistema con otra manera de ser persona, otra manera de construir la comunidad, otra manera de llevar el mensaje del Reino, de ser cristianos en la vida pública. En definitiva, a seguir haciendo vida el Evangelio y su concreción en la Doctrina Social de la Iglesia.

Comisión Permanente de la HOAC

**CRISTIANAS Y CRISTIANOS  
EN LA VIDA PÚBLICA**



La cuestión de la presencia de las cristianas y los cristianos en la vida pública no es un asunto secundario, como habitualmente es tratado en los planes de evangelización, los tratados de teología, los grupos cristianos o los órganos de gobierno y de corresponsabilidad de la comunidad cristiana. De lo que tratamos es de la sacramentalidad de la Iglesia, esto es, de la visibilización del mismo Misterio de la Presencia de Dios en el mundo. Como continuación del Verbo encarnado, análogamente a como Jesús es Revelación de Dios, la articulación social de la Iglesia es signo e instrumento de Dios en el mundo. La comunidad espiritual y la asamblea visible no son dos cosas distintas, sino una única realidad (*Lumen gentium*, LG 8). En este sentido la presencia pública de los cristianos en la sociedad no se limita a una actuación expresa que se produce cuando de una u otra forma la conducta o la opinión de los cristianos se proyecta en el ámbito de la vida pública a través de los medios de comunicación o de las redes sociales. La presencia pública se constituye en y desde la misma existencia social de la comunidad cristiana.

Es más, la identidad de la comunidad cristiana no es previa a su relación con la sociedad, de forma autorreferencial o solipsista. Se construye precisamente en la relación que establece con la sociedad en el espacio público en el que su vida se desenvuelve. Los «cristianos» recibieron este nombre que hoy identifica a los seguidores de Jesús en Antioquía, en la ciudad plural de la época, donde su vida presentaba unas notas características. ¿Quiénes son los cristianos? ¿Cómo viven? ¿Qué hacen? ¿Qué piensan? Ese es el primer estrato de la presencia pública de los cristianos. La vida y el pensamiento del conjunto del Pueblo de Dios es indisociable del compromiso de los cristianos en la vida pública.

Tampoco son separables el compromiso personal de los cristianos de la presencia pública de la institución o de sus representantes autorizados. Cuando se habla de presencia pública de la Iglesia a menudo se identifica en exclusiva con la presencia de los obispos o del Papa, que son la autoridad y quienes oficialmente representan a la Iglesia ante la sociedad. Sin embargo, la presencia pública de la Iglesia, más en una sociedad abierta, plural y secular se construye desde múltiples actores. La sociedad sabe distinguir los diferentes sujetos de la Iglesia, que es una organización diversa y compleja. En el barómetro de confianza institucional no obtienen la misma valoración la acción social de Cáritas y los obispos (Cfr. *Metroscopia*). Hacia los obispos, al igual que hacia las élites económicas y políticas la ciudadanía muestra una enorme desconfianza. Por el contrario, muestra altas tasas de confianza hacia la acción social de la Iglesia (Cáritas...). También sabe distinguir la labor del cura de parroquia, que la ciudadanía sitúa en la escala media de confianza de la tabla.

Este cuaderno pondrá el foco en la presencia más laical, el testimonio de vida personal, la presencia individual y la presencia asociada. No obstante, no se obviará tener presente, por su peso, la presencia de los obispos y el Papa y el conjunto de la presencia institucional. Esta puede estimular, reforzar y amplificar los testimonios de vida personal y el compromiso asociativo de los laicos, pero también puede entrar en conflicto con ellos y llegar a descalificarlos, orillarlos o silenciarlos.

En estas reflexiones introductorias no pueden quedarse al margen algunas consideraciones sobre el otro polo del tema: la vida pública. En particular la perspectiva de género nos hace dos reflexiones que ponen en entredicho la comprensión que ha dominado el debate desde la modernidad. La primera: lo personal y lo familiar también es público, ensanchando el campo de la vida pública hasta

los confines del conjunto de la sociedad. La segunda, la vida pública históricamente es lugar de exclusión. De mujeres, de migrantes, de minorías... El acercamiento a la cuestión, si quiere ser evangélico, debe incorporar la perspectiva de sectores y grupos descartados de la vida pública.

## **I. Lo que pervive del debate sobre los modelos de presencia pública**

Hace unas décadas no era posible acercarse al tema de la presencia pública sin aludir al debate entre los cristianos de la presencia y los cristianos de la mediación. Estas expresiones fueron incorporadas al acervo eclesial por el entonces teólogo, hoy arzobispo, Bruno Forte, en el II Congreso de la Iglesia italiana en Loreto (1985). Los primeros, representados por *Comunión y Liberación*, optaban por el compromiso unitario en la política democristiana y por las obras propias. Los segundos, encabezados por la *Acción Católica italiana*, eran partidarios del testimonio individual encarnado en mediaciones seculares plurales. En nuestros lares el debate se redujo a menudo a la propuesta sobre la necesidad de la Iglesia de promover su presencia en la sociedad a través de obras propias. Fue uno de los principales motivos de discusión en el Congreso «Evangélico y hombre de hoy» (1985). Su tercera ponencia, coordinada por Ricardo Blázquez, «La Iglesia que evangeliza y que a su vez debe ser evangelizada, aquí y ahora»<sup>1</sup> apostaba decididamente por la promoción de instituciones donde los cristianos unificasen sus esfuerzos. Decía así:

.....

<sup>1</sup> BLÁZQUEZ, R.; PRAT, R.; RUIZ DE LA PEÑA, A.; ROBLES, A. y FERRER, F. (1986): «La Iglesia que evangeliza y que a su vez debe ser evangelizada, aquí y ahora» En: VV.AA. (1986) *Evangélico y hombre de hoy*. Madrid, Edice, p. 188.

«parece que es una forma apostólica fecunda, y ciertamente es una manera democrática de actuar en la sociedad, el que la Iglesia promueva y sostenga instituciones, en cuya gestión los cristianos unifiquen sus esfuerzos: escuelas, colegios, universidades, emisoras de radio, cadenas de televisión, editoriales, librerías, periódicos, residencias de estudiantes, institutos de orientación de la familia, hogares de ancianos, centros de rehabilitación de drogadictos, casas de beneficencia, hospitales, etc».

Este debate sigue teniendo vigencia para algunos sectores de la Iglesia, pero ha perdido la centralidad que tuvo. El debate ya no es esencial, obras propias sí o no, sino prudencial, qué obras tienen justificación y cuáles no. O sobre cuál debe ser el proceder, los contenidos o las servidumbres asumibles de estas obras para garantizar su identidad cristiana o su justificación en la misión evangelizadora de la Iglesia. No hay debate sobre Cáritas, Proyecto Hombre o los hospitales de San Juan de Dios. Tampoco sobre PPC, SM o Ediciones HOAC. Sigue vigente, sin embargo, el referido a la función social de algunos centros concertados, desde la sospecha de que, desde la educación, sirven a la reproducción de las clases sociales y la inequidad. No es un cuestionamiento a todos, de hecho, gozan de legitimidad aquellos que con enorme compromiso desarrollan una educación inclusiva o una educación cristiana en valores ejemplar. Con todo, el debate que permanece más vivo es el referido a los medios de comunicación de la Iglesia: la COPE y TRECE TV. Son medios que responden a una estrategia mediática políticamente posicionada y de extremada confrontación; con parámetros éticos y deontológicos muy discutibles. Francamente no es fácil que la ciudadanía vea en ellos la transparencia de la Buena Noticia de Jesús. El de los medios de comunicación de la Iglesia es uno de los temas que reclaman un discernimiento sinodal. «Lo que afecta a todos debe ser tratado y aprobado por todos» dice un viejo principio cano-

nístico medieval. No es un tema baladí que afecta como pocos a la sacramentalidad de la Iglesia aquí y ahora.

Por otra parte, la revolución digital ha impactado también en la comunicación abriendo posibilidades inmensas a la acción comunicativa del conjunto del tejido eclesial. La digitalización democratiza y multiplica las formas de comunicación a la vez que produce una enorme fragmentación en mundos autorreferenciales y retroalimentados.

Con todo, hay elementos de fondo que perviven en el debate presencia-mediación. De hecho, Forte no situaba la diferencia de posiciones en la cuestión de las obras propias. Para el teólogo napolitano lo que fundamentalmente separa a estos dos modelos de presencia pública del catolicismo es el modo de concebir la unión entre fe y vida, entre fe y cultura y entre fe e historia. Insistía en la importancia que los partidarios de la mediación conceden al análisis sociohistórico y a la mediación sociocultural en el paso de la fe a la vida y a la praxis<sup>2</sup>. La cuestión en último término es si el mundo, en sus procesos de cambio, es lugar de la revelación de Dios. Esto es, si más allá de la Palabra de Dios y de la Iglesia visible hay Espíritu de Dios allende el Verbo. Si el Misterio de Cristo víctima se prolonga en el sufrimiento de las víctimas inocentes. Y en particular, si las experiencias seculares de liberación son destellos del Espíritu del Resucitado. La presencia pública correlaciona con la lectura creyente de la historia secular y con la autocomprensión de la Iglesia en su relación con el reino de Dios. Si ella agota la dilatación de la acción de Dios en la historia o si ella es una mediación al servicio de la construcción de un reinado de Dios que desborda sus límites visibles.

.....

<sup>2</sup> FORTE, B (1985): «Il camino della Chiesa in Italia dopo il concilio». En: AA.VV. (1985) *Riconciliazione cristiana e comunità degli uomini. Atti del 2. Convegno ecclesiale*, Loreto, 9/13 aprile 1985. Roma, p. 107.

## II. Las lecturas de la secularización. La llamada agenda laicista

La secularización es un hecho innegable en la sociedad española. Afecta al protestantismo y al catolicismo europeos. En menor medida a los norteamericanos y al cristianismo ortodoxo del Este, que experimenta cierta recuperación tras el ateísmo socialista de Estado. Es un fenómeno marginal en América Latina, en África, gran parte de Asia y Oriente medio. No hay una secularización sino secularizaciones múltiples. Incluso en Italia y España, siendo tan semejantes, no ocurre lo mismo. En España, desde la década de los sesenta se inició un proceso de alejamiento de la moral católica que en la transición democrática se convirtió en la ruptura con la Iglesia de toda una generación. Tras un florecimiento de la pastoral conciliar, a partir del año 2000 se ha precipitado una tercera ola de secularización marcada en los jóvenes por la «exculturación»<sup>3</sup> y en los adultos por el decaimiento brutal de la práctica, quedando ésta asociada a los mayores de 70 años. El proceso no es uniforme en España. Donde pervive la religiosidad popular, esta modera el proceso de secularización de la cultura.

Hay quienes quitan hierro a la secularización, subestimando feidístamente sus impactos. A estos hay que decir que la secularización es un hecho social rotundo que hay que tomarse en serio, que reclama una reflexión y una revisión del modo como los cristianos estamos presentes en la sociedad. La floreciente Cartago de S. Agustín es un desierto para la fe evangélica. Hay por otra parte quienes echan las campanas al vuelo por lo que consideran un proceso definitivo e irreversible de desaparición de la Iglesia católica y

.....

<sup>3</sup> PÉREZ-AGOTE, A. (2012): *Cambio religioso en España. Los avatares de la secularización*. Madrid, CIS.

de su influencia social. A estos hay que decir que, no obstante, hay una pervivencia del catolicismo y que, respecto de otros movimientos sociales o instituciones políticas que también están sufriendo el cambio epocal, está mostrando una capacidad de resistencia mejor de lo previsible.

Con todo, y en cuanto afecta al modelo de presencia pública, es preciso reflexionar sobre otra lectura, aquella que considera la agenda laicista como la responsable del proceso de secularización. Es cierto que hay organizaciones sociales que luchan por limitar y reducir el poder temporal de la Iglesia, fundamentalmente el que se apoya en las instituciones del Estado. Luchan férreamente con una agenda que busca la secularización del Estado, su neutralidad religiosa. Muchos de sus objetivos ayudan a avanzar en la idea de la libertad religiosa y la igualdad de derechos, «creencias diversas, ciudadanos iguales»; otros, olvidan que la laicidad constitucional es incluyente y cooperativa. La aconfesionalidad y la neutralidad del Estado no están reñidas con formas de cooperación tal como reza el 16.3 de la Constitución, de acuerdo con las creencias de los ciudadanos. Por ejemplo, en el ámbito de la asistencia espiritual en cárceles, hospitales o residencias.

La existencia de estos grupos, con mayor o menor capacidad de condicionar el programa político de los partidos políticos de izquierda, no puede simplificar la lectura del proceso de secularización. La causante de la secularización no es la agenda laicista, la cual, por otra parte, es atemperada por los partidos de izquierda cuando alcanzan el gobierno. La secularización de la sociedad está arraigada en profundas raíces culturales e históricas. Sin que podamos darla por definitiva, la hipótesis del sociólogo Casanova<sup>4</sup>, a la hora de explicar la diferente situación de la religión en Norteaméri-

.....

**4** CASANOVA, J. (2013): *Genealogías de la secularización*. Barcelona, Anthropos.

ca y en Europa, es precisamente el conflictivo proceso de separación del Estado respecto de la religión en Europa durante el último siglo y en los tres anteriores, el que explica la secularización diferencial a este lado del Atlántico. Por otra parte, los procesos de cambio cultural, tecnológico y económico con extraordinaria incidencia en el proceso secularizador no obedecen a ninguna estrategia preconcebida. Dar con un chivo expiatorio puede tranquilizar, señalar a un enemigo puede ayudar a agrupar fuerzas, pero, francamente, servirá de poco para hacer frente al profundo proceso de secularización de nuestra sociedad. Es más, seguramente será perjudicial. Percibir la sociedad secular como hostil, ante la cual es preciso responder en términos de contraataque, confiere a la presencia pública de la Iglesia un carácter belicoso totalmente contraproducente.

Por último, la atribución a la agenda laicista tapa interesadamente las responsabilidades de la propia Iglesia. Entre ellas, en el caso español, la simbiótica alianza con el franquismo durante 40 años, además de la oposición a la democratización que traía la II República. El nacionalcatolicismo produjo una sociedad católica aparente, sostenida por el yugo represor de la dictadura. A pesar de la rebelión de parte de la Iglesia en el tardofranquismo, no pudo evitarse que, con el fin del régimen, se produjera una aceleración del cambio posmaterial, a diferencia de otros países del entorno europeo. En la actualidad la gestión negacionista o remolona de la pederastia amenaza con acumular razones en el haber de la secularización.

### **III. Las lecturas del pluralismo religioso y secular**

Junto a la secularización, el gran signo del cambio religioso, no solo en España sino en el mundo es el pluralismo, el pluralismo religioso y secular. Este cambio altera sustantivamente los esquemas

de la relación de la religión con el mundo y consiguientemente el marco de la presencia pública de los cristianos en la sociedad. Está, por un lado, en la base de una presencia reactiva y fundamentalista de la nueva derecha política; supone, por otro, una oportunidad para configurar un nuevo tipo de presencia más identificada y significativa de los católicos en la vida pública, superando el dilema de lo que parecía la aporía entre identidad y relevancia.

El sociólogo de la religión Peter Berger<sup>5</sup> que había venido propugnando la teoría de la secularización para interpretar el cambio religioso, en 2012, plantea su revisión, proponiendo la teoría del pluralismo:

«Creí que algunos de los procesos básicos de la modernidad (industrialización, urbanización, migración, educación...) expulsarían la religión del orden institucional. También pensaba que el pluralismo favorecía la secularización, al privar a la religión de ese carácter general que tenía. Era una intuición certera. Sin embargo, cometí un error sustancial: el pluralismo desautoriza la certeza religiosa y posibilita numerosas opciones cognitivas y normativas. Sin embargo, en buena parte del mundo, muchas de esas opciones son religiosas».

Destaca que el mundo contemporáneo, salvo excepciones, es tan religioso como cualquier otro momento de la historia «no solo sobreviven las principales tradiciones religiosas, sino que han experimentado movimientos de renovación poderosos»<sup>6</sup>. En particular el pentecostalismo es el movimiento religioso, 600 millones de fieles, que ha crecido a mayor velocidad en toda la historia desde su nacimiento en 1900.

La vivencia de la religión bajo las condiciones del pluralismo es un hecho novedoso en la historia de la humanidad. Ha existido en épocas y lugares concretos: el helenismo, la ruta de la seda, las tres

.....

<sup>5</sup> BERGER, P. (2016): *Los numerosos altares de la modernidad*. Salamanca, Sígueme.

<sup>6</sup> *Ibíd*em, 51.

culturas en Toledo, Córdoba... pero no de modo generalizado, en todo el mundo, como ahora se produce. Esta situación es fruto de la modernización que libera las fuerzas que constituyen el pluralismo: la urbanización, las migraciones, los movimientos de masas —incluido el turismo—, la alfabetización, la educación superior para un número cada vez mayor de personas, así como la revolución de las tecnologías de la comunicación. Así, la mayor parte de nuestros contemporáneos son conscientes de que existen modos de vida distintos, valores diversos, cosmovisiones diferentes.

Este hecho mayor de nuestras sociedades tiene impactos colosales en varias direcciones, que aún no es posible calibrar suficientemente. La condición humana «pasa del destino a la opción»<sup>7</sup>. La religión pierde certeza respecto a otras religiones y a otras convicciones seculares. Se produce una relativización de la propia cosmovisión. El creyente se enfrenta a la posibilidad de la duda, a la posibilidad de elegir, a la «contaminación cognitiva» y a la incertidumbre. Es un cambio que afecta sustantivamente no tanto a lo que se cree, cuanto al modo de creer. Parece que nos adentramos en una época de duda, más que de increencia. Un modo de creer instalado en la precariedad o que, en dirección contraria huye de ella, buscando seguridad.

La forma dominante de vivir el pluralismo de valores y cosmovisiones no es la confrontación cuanto el «relativismo cotidiano». La mayoría «se las apaña para vivir en una situación plural, recurriendo al pragmatismo. Practica la convivencia con los otros en su entorno social, evitando conflictos directos y pactando de acuerdo con el criterio del vive y deja vivir»<sup>8</sup>. Una suerte de tolerancia de hecho que implica pactos cognitivos implícitos entre cosmovisiones y valores. Puede ser un estilo muy efectivo y duradero, pero también

.....

<sup>7</sup> Ibídem, 25.

<sup>8</sup> Ídem.

puede verse rápidamente alterado por líderes que emplean el odio étnico o religioso para sus fines.

En esta matriz sociológica en que la certeza se ha convertido en un bien escaso también podemos situar tanto el relativismo radical como su contrario, el fundamentalismo, que es un intento de restaurar la certeza amenazada. Hay fundamentalismos no solo religiosos. Cualquier idea o praxis puede convertirse en la base de un proyecto fundamentalista. En este horizonte podemos situar asimismo el auge de las retroutopías. La inquietud con que muchas personas viven la falta de certezas se convierte en la razón por la que la certeza serena de sociedades premodernas adquiere atractivo tornándose en utopía (Berger, 2016).

Otro impacto decisivo se da en el plano institucional. El pluralismo cambia no solo el modo de creer, sino la naturaleza de las instituciones religiosas. El pluralismo desintegra la gran institución. Pero el individuo necesita ámbitos de referencia y apoyo a su proceso de construcción personal del mundo. Acude y valora instituciones secundarias de las que no forma parte por el hecho de nacer, sino por elección. El paradigma es la asociación voluntaria. Un cambio profundo, desde la institución amplia, que se confunde con la sociedad entera, al grupo religioso, a la asociación religiosa. Lo que se llama denominación en el ámbito anglosajón.

La presencia pública de los católicos no solo debe dejar toda nostalgia nacionalcatólica. Tampoco es posible en los términos de una Iglesia conciliar en una España democrática que se planteaba un nuevo impulso evangelizador gozando culturalmente de toda la plausibilidad de una religión mayoritaria. Eso es pasado. La disolución acomodaticia en el relativismo es un escenario de cierto catolicismo. Sin embargo, la alternativa real es el gueto de una subcultura cerrada y autorreferencial o la subcultura creativa y significativa.

Esto depende tanto de una identidad propia fundada en el Evangelio y la tradición como de la capacidad de mantener una relación viva con la sociedad y la cultura. El ecologismo y el feminismo en los años 60 y 70 eran minorías, que con el tiempo se han convertido en vectores determinantes del cambio social. La minoría si es gueto no transforma. Sin duda tenemos ante nosotros el reto de construir y buscar una nueva sacramentalidad de la comunidad católica en España desde la condición y el lugar social de la minoría.

#### **IV. El impacto del pluralismo en la relación de la religión con el Estado**

Otro impacto del pluralismo se produce en el cambio en las relaciones de la religión con el Estado. La Iglesia deja de ser la única, con mayúsculas, la que se relaciona con el Estado, en régimen de monopolio. Ahora, en condiciones de pluralismo, el rol cambia, pasa a ser una iglesia/una religión entre otras. La diversidad religiosa refuerza el proceso de laicización del Estado hacia una posición de neutralidad, evitando la confusión de una religión con el Estado.

Sin embargo, el pluralismo también obliga al Estado a una política activa de gestión de la diversidad religiosa consciente de algunos riesgos que entraña. El más importante: que el pluralismo en su sentido más global —coexistencia de distintas comunidades étnicas, morales y religiosas en una sociedad— puede debilitar las bases culturales y sociológicas que constituyen a una sociedad como tal. Si la situación deriva hacia el fundamentalismo, este balcaniza la sociedad o puede llevar a ésta a derivas autoritarias. Si la situación deriva a un relativismo extremo socava el consenso moral que hace posible la subsistencia misma de la sociedad. Lo que es un problema político fundamental. La religión, en régimen de monopolio, ya lo planteó Durkheim, crea vínculo social. E históricamente, la religión

ha sido un factor clave en la formación de la identidad nacional de la inmensa mayoría de los países. En el caso de España, la identidad nacional se construyó precisamente sobre la homogeneidad de las creencias, la fe católica.

El pluralismo religioso y cultural no necesariamente separa política y religión. De hecho, como se ha comprobado en las elecciones brasileñas, el maridaje entre el populismo de Bolsonaro y grupos evangélicos ha sido notorio, haciendo campaña activa por su candidatura y resultando decisivo en su victoria. No es un hecho anecdótico. Con el cambio del milenio la diferenciación de programas y la movilización política han encontrado en la polarización política sobre los valores un campo fértil<sup>9</sup> (Inglehart, 1991). En el ámbito católico, crecen los actores que propugnan este modo de presencia política fuerte, claramente dispuesta a apoyar a determinados candidatos y a rechazar a otros sobre la base de la defensa del aborto, el rechazo al matrimonio homosexual o el apoyo a la enseñanza confesional.

El pluralismo religioso y cultural, si bien conlleva la secularización del Estado, en el modo como se produjo con la Alianza entre el Trono y el Altar, puede tener como efecto la repolitización de la religión, por cuanto los grupos religiosos probablemente van a ser más activos en su implicación con partidos políticos. Foreign Policy de 2006 tomó por título: «Dios vuelve a la política». Presentaba así el número:

«Se suponía que la religión iba a desaparecer a medida que se extendieran la globalización y la libertad. Pero en lugar de ello, está experimentando un fuerte auge en todo el mundo y con frecuencia determina los candidatos que ganan elecciones. Y la intervención divina no ha hecho más que empezar. La democracia está dando voz a los pueblos, que quieren hablar de Dios cada vez más».

.....

<sup>9</sup> INGLEHART, R. (1991): *El cambio cultural en las sociedades industriales avanzadas*. Madrid, CIS.

Esta hipótesis ha sido premonitoria. De otra manera lo postula Castells a finales de los 90. En su trilogía *La era de la información* en el volumen *El poder de la identidad* sostiene que en un mundo en cambio acelerado se produce una disfunción entre lo tecno-económico y el sentido de la vida de los individuos. El acelerado ritmo de cambio económico y social ha generado un vacío en la vida de la ciudadanía. Estados, tradiciones y pautas culturales que proporcionaban un orden han quedado en entredicho creando un vacío que tiende a ser cubierto por distintas fuentes de identidad. Describe cuatro tipos: a) la basada en la nación; b) la fundada en identidades locales: equipos de fútbol, ciudades; c) la que tiene su origen en la naturaleza —la tierra—, en la modalidad de la reivindicación indígena, o la verde, el movimiento ecologista, y d) la asentada en las religiones, entre las que destaca el islam y el cristianismo.

Son movimientos de crítica y resistencia al paradigma de la globalización, que, pueden acabar como minoría irrelevante, o que, en función de su capacidad de negociación, podrían —sostenía Castells— proyectarse sobre el conjunto de la sociedad para convertirse en actores influyentes de la configuración del mundo del futuro. Pone como ejemplo de este proceso la transformación operada por el movimiento feminista. En este sentido el pontificado de Francisco podría convertirse en ejemplo de esta transformación anunciada por el sociólogo catalán.

## V. La religión en la deliberación pública democrática

El filósofo italiano Flores D'Arcais en su ensayo *Por una democracia sin Dios*<sup>10</sup> se plantea la pregunta «¿es compatible Dios con la .....

<sup>10</sup> D'ARCAIS, F. (2014): *Por una democracia sin Dios*. Madrid, Trotta, p. 11.

democracia?» y dice «la respuesta debería ser un no perentorio», salvo que «la soberanía de Dios» ceda el paso en la vida pública a «la soberanía de los ciudadanos», quedando aquella «proscrita de la vida pública». Son numerosas y conocidas las voces que reducen la influencia de la religión a la vida privada, excluyendo toda suerte de papel en la vida pública.

Habermas, por el contrario, desde una posición laica, ha planteado con claridad la legitimidad de la presencia pública de la religión en estas cuestiones. En el diálogo público que sostiene con J. Ratzinger<sup>11</sup> defiende la voz pública de la religión<sup>12</sup>. Afirmo que las religiones pueden influir legítimamente en la formación de la opinión y la voluntad pública con contribuciones relevantes, ya sean convincentes o chocantes, en los correspondientes temas en cuestión. Nuestras sociedades pluralistas, en lo que concierne a las visiones del mundo, se encuentran cada vez más a menudo escindidas por conflictos de valores que requiriendo regulaciones políticas no pueden excluir a los actores religiosos. Las comunidades religiosas pueden afirmarse en la vida política de las sociedades seculares como comunidades de interpretación. Dice Habermas, «en las polémicas sobre la legalización del aborto o de la eutanasia, sobre las cuestiones bioéticas de la medicina reproductiva, sobre las cuestiones de la protección de los animales y del cambio climático, en todas estas cuestiones y en similares el estado de la argumentación es tan intrincado que en absoluto puede vislumbrarse de antemano qué parte puede invocar las intuiciones morales correctas». Es necesario que los gobiernos en sus iniciativas legislativas en estas materias cuenten con los actores religiosos.

.....

<sup>11</sup> HABERMAS, J. (2006): *Entre naturalismo y religión*. Barcelona, Paidós.

<sup>12</sup> HABERMAS, J. (2008): «La voz pública de la religión» en: *Claves de razón práctica* 180 (2008) pp.4-6.

Se pregunta Habermas si cuando las Iglesias intervienen en estas cuestiones socavan con ello la separación estado-religión. A lo que él mismo se responde «depende de cómo estos actores religiosos comprendan y practiquen su papel». Es aquí donde establece la delimitación. Si apelan a los «creyentes como ciudadanos orientados religiosamente, esto es, como miembros orientados religiosamente de una comunidad política» o si, por el contrario, apelan de manera directa a la conciencia religiosa, ejerciendo «una coacción sobre las conciencias» intentando imponer su autoridad espiritual. En este caso no es aceptable.

En la revista *Micromega*, Flores D'Arcais preguntaba al expresidente del Gobierno Rodríguez Zapatero<sup>13</sup>, sobre si las movilizaciones de la Iglesia en España contra el matrimonio homosexual de 2005 no revelaban «una pulsión antidemocrática por parte de la Iglesia». A ello respondió: «no, sinceramente no, porque creo que la democracia se basa en la posibilidad de poner en discusión las decisiones del poder». A pesar de poder sostener posiciones equivocadas «tienen perfectamente derecho a discutir y a criticar, ¡no faltaría más!» pero subrayaba, «lo que no tienen derecho es a hacer leyes e imponerlas». Tampoco, añadía, «tienen derecho a no respetar las leyes».

Las religiones y los ciudadanos creyentes tienen el mismo derecho que los demás actores sociales a participar en la vida pública con su opinión, con sus propuestas, con sus valores, desde su sensibilidad axiológica específica. Excluir al actor religioso de la deliberación es poco compatible con el principio democrático. Eso sí, hay que ser exigente, de modo que concurra en igualdad de condiciones sin una pretensión superior y excluyente de verdad. En esta lucha por el reconocimiento del actor religioso en la deliberación demo-

.....

<sup>13</sup> *MicroMega*, Periodico settimanale, n.º 1, 2 de Marzo 2006, pp. 1-26.

crítica hemos de tener presente el pluralismo religioso ya existente. En dos direcciones: no puede ser solo una reivindicación de un lugar para los católicos, sino que debe ser una reivindicación hermanada con las otras religiones. Es más, los católicos, desde su trayectoria mayoritaria en España tenemos una especial responsabilidad en hacer hueco a las religiones minoritarias en la vida pública. Por otra parte, la legitimidad del actor religioso se decide en la imagen que proyecta. Frente a una imagen de la religión asociada a la intolerancia excluyente y a la violencia, es decisivo ofrecer el testimonio del diálogo y la cooperación entre religiones, tanto en la perspectiva ecuménica como del diálogo interreligioso.

## **VI. Moral y democracia. Convención y Derechos Humanos**

Una cuestión capital de la presencia de los cristianos en la vida pública es la relación de la sociedad democrática con los valores morales. Una crítica de la moral católica a la democracia se refiere a que la regla de la mayoría social puede acabar con el acceso al poder de gobernantes inmorales o con la aprobación de leyes inmorales. Se aduce el ejemplo de Hitler, que accedió democráticamente al poder, y respecto a las leyes, ponen el ejemplo de las leyes que permiten el aborto o aprueban el matrimonio homosexual. El argumento empleado es la llamada justificación iusnaturalista, esto es, la supuesta existencia de una ley natural que marca lo que es legítimo o no a la legislación positiva.

La Conferencia Episcopal Española, en medio del debate sobre la legalización del matrimonio de personas del mismo sexo, en noviembre del 2004, ofrecía al Gobierno diálogo, cooperación y rebajar la «tensión en el debate político» bajo la condición de que «el legisla-

dor se atenga al orden moral y a una Verdad accesible, en principio, para todos». Su presidente subrayaba: «no tenemos nada contra el verdadero diálogo en el contexto de una sociedad democrática. La Iglesia no tiene nada que objetar al pluralismo democrático». Y continuaba: «el diálogo verdadero es posible porque existe una Verdad accesible, en principio, para todos». El diálogo «se basa en la verdad del hombre y no es compatible con imposiciones de ningún tipo, tampoco con la pretensión de ciertas teorías que identifican sin más la ley con la justicia. La bondad o maldad de las acciones humanas es anterior a lo establecido por la ley, por la mayoría o el consenso; depende del acuerdo o desacuerdo del objeto en cuestión con la verdad del hombre». Concluyendo: «el legislador ha de atenerse al orden moral, tan inviolable como la misma dignidad humana, a la que sirven las leyes»<sup>14</sup>.

Era una oferta de diálogo democrático tan solo aparente. Si la legislación no es conforme a la interpretación católica de la ley natural es declarada injusta y el legislador es ilegítimo. No hay lugar para el diálogo. Similar argumento empleaba Pablo VI en la *Humanae vitae*: «Ningún fiel querrá negar que corresponde al Magisterio de la Iglesia el interpretar también la ley moral natural. Es, en efecto, incontrovertible —como tantas veces han declarado nuestros predecesores— que Jesucristo, al comunicar a Pedro y a los Apóstoles su autoridad divina y al enviarlos a enseñar a todas las gentes sus mandamientos, los constituía en custodios, en intérpretes auténticos de toda ley moral, es decir, no solo de la ley evangélica, sino también de la natural, expresión de la voluntad de Dios, cuyo cumplimiento es igualmente necesario para salvarse» (HV 4).

.....

<sup>14</sup> Nota de prensa de la CEE, 23 de noviembre de 2004.

Es sabido que el iusnaturalismo<sup>15</sup> tuvo su papel en la Europa posterior a la guerra de religiones con Grocio, Locke y Hobbes<sup>16</sup>. Pero desde Hume con su *Tratado de la naturaleza humana* (1740), la convención ha sustituido en la cultura democrática a la teoría del derecho natural adquiriendo carta de ciudadanía con la Constitución americana (1787) y la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, aprobada por la Asamblea Nacional francesa (1789). En una sociedad democrática marcada por el pluralismo cosmovisional, la argumentación política de inspiración iusnaturalista, bajo la apariencia de diálogo, esconde una pretensión de imposición. La sustitución de la naturaleza humana como horizonte de normatividad política, por la convención en una sociedad plural, libre y racional es un cambio que opera la modernidad política y que desprovee a la Iglesia católica del plus de autoridad que en el fondo tal doctrina le confiere para la concurrencia en el debate público. El politólogo N. Bobbio ya problematizó el iusnaturalismo. El llamado derecho natural ni es derecho ni es natural. No es derecho, pues no cuenta con fuerza coercitiva, ni es natural, porque esta es una palabra equívoca, para unos el estado natural es la paz, mientras para otros la guerra.

.....

**15** Concepción filosófica que proclama una idea unitaria y global del derecho como conjunto de valores universales previos al derecho positivo en los que debe este inspirarse. Se manifiesta el derecho natural en dos aspectos o momentos: el derecho natural (derecho justo, derecho correcto) y el derecho positivo (impuesto por las autoridades humanas). Según esta concepción teórica, el derecho positivo, para ser verdadero derecho, no puede contradecir las exigencias del derecho natural. (RAE, Diccionario panhispánico).

**16** Locke mantendrá todavía que el gobernante está obligado por la razón y la justicia de modo tan definido como sus súbditos y que su poder sobre el derecho positivo surge de la necesidad de mantenerlo de acuerdo a la ley natural, pero propondrá una teoría empírica de las ideas criticando la verdad de las ideas evidentes por sí mismas. El propio Hobbes mantiene el supuesto del derecho natural más como fundamento para la obligación legal que como contenidos. Dirá: «Las leyes naturales prohíben el robo, el homicidio, el adulterio y las distintas clases de mal. Pero lo que debe entenderse entre los ciudadanos por robo, homicidio, adulterio o daño ha de ser determinado por la ley civil y no la ley natural» (Thomas HOBBS, *De Cive*, VI, 16).

Es cierto que la normatividad moral no puede quedar recluida en el estrecho marco de la ley positiva, ni tampoco la legitimidad de una ley descansa exclusivamente en el apoyo de una mayoría representativa de la sociedad. Pero hoy la legitimidad ética se construye por convención, por deliberación y acuerdo nacido desde diferentes fuentes morales, seculares y religiosas, las que, por ejemplo, confluyeron en la elaboración de la Carta de los Derechos Humanos (1948). El horizonte de referencia común para todas las legislaciones y gobernantes, aquel al que se puede legítimamente invocar es el de los Derechos Humanos. Siendo el Evangelio y la Doctrina Social la fuente de los propios posicionamientos, la Iglesia, a la hora de invocar un marco exigente para otros debe adoptar el de los Derechos Humanos. Ese es el marco ético para la calidad moral de la democracia procedimental. Con todo, su fundamento es precisamente el acuerdo plural. La aspiración de una fundamentación absoluta de estos derechos humanos es legítima, pero su hallazgo imposible. Por otra parte, el problema de fondo en relación a los derechos humanos «no es hoy tanto el de justificarlos, como el de protegerlos»<sup>17</sup> de forma eficaz. Y si hay derechos insuficientemente reconocidos, se trata de trabajar por su incorporación. El derecho a un medio ambiente sano no estaba contemplado en la primera declaración, como tampoco el derecho al desarrollo. Sin embargo, progresivamente han sido incorporados ampliando y enriqueciendo la carta fundacional.

Las religiones deben aceptar la convención como forma de construcción ético-política. Su referencia a Dios, como Absoluto, no les proporciona ventaja alguna. Es preciso acabar, de una parte, con la exclusión de la religión del ágora pública democrática; y, de otra, con la condena de ilegitimidad de las leyes que no se ajustan a la supuesta existencia de un derecho natural.



**17** BOBBIO, N. (1991): *El tiempo de los derechos*. Madrid, Sistema, p. 61.

## **VII. El discernimiento del mal menor y los valores no negociables**

La vida pública, específicamente la política, no es lugar de aplicación directa y prístina de valores absolutos. La política no es una extensión de la moral. Tiene leyes y lógicas propias. Debe orientarse en sus fines y en su modo de proceder por valores éticos o cívicos y, en el caso de la persona cristiana, por los valores evangélicos y la doctrina social de la Iglesia. Pero se rige por una ética práctica sujeta a las posibilidades que ofrece la realidad, a los recursos de que dispone, al bien general y a los pactos y negociaciones que en democracia son necesarios para sacar adelante las decisiones legislativas, presupuestarias o programáticas. Todo ello, siempre dentro del campo de lo posible. Es una disciplina prudencial, sujeta a criterios de prudencia, que reclama un discernimiento bien contextualizado especialmente atento a los efectos reales de toda decisión política, bastantes de ellos indeseados.

Desde una perspectiva católica hay decisiones que ponen al político católico en conflicto con su conciencia y ante las cuales en diversas ocasiones se plantea por parte del magisterio de la Iglesia decisiones límite. Es el caso de las legislaciones sobre aborto. Esta situación aparece con fuerza en el caso del presidente americano Joe Biden, católico practicante. También se produjo en España en 2009-10 con ocasión de la aprobación de la ley de interrupción voluntaria del embarazo que permite el aborto hasta las 14 semanas. El portavoz de la CEE amenazó a los parlamentarios católicos con negarles la comunión. Entre ellos se encontraban J. Bono, presidente del Congreso, M.A. Moratinos, ministro de Asuntos Exteriores y los parlamentarios M. De la Rocha, O. Seco y J.A. Pérez-Tapias.

Vayamos ahora con el caso Biden. Se da una situación interesante. Si bien la mayoría de la Conferencia Episcopal de EE.UU. opta por negar la comunión a Biden y a otros miembros de su gobierno y

a otras congresistas del Partido Demócrata, la Congregación para la Doctrina de la Fe del Vaticano llama a frenar semejante decisión. En una histórica carta<sup>18</sup> del Prefecto, Luis Ladaria, al presidente de los obispos norteamericanos y arzobispo de Los Ángeles, José Gómez, apela al problema de la división interna que en la Iglesia puede acarrear esta decisión, entre los propios obispos y entre los católicos. Pero además argumenta que cualquier declaración episcopal con respecto a los líderes políticos católicos estaría mejor enmarcada dentro del amplio contexto de dignidad para la recepción de la Sagrada Comunión por parte de todos los fieles, en lugar de solo una categoría de católicos, y más importante aún, concluye que «sería engañoso si tal declaración diera la impresión de que el aborto y la eutanasia por sí solos constituyen los únicos asuntos graves de la enseñanza moral y social católica». Otros asuntos también «exigen el máximo nivel de responsabilidad por parte de los católicos».

Antes de que los obispos adopten una decisión final, Ladaria propone los siguientes pasos: «La primera etapa del diálogo se llevaría a cabo entre los obispos para que pudieran acordar como Conferencia que el apoyo a la legislación proelección no es compatible con la enseñanza católica». A continuación, los obispos deben discutir y estar de acuerdo con que «el cristiano está llamado a disentir de una concepción del pluralismo en clave de relativismo moral, nociva para la misma vida democrática, pues ésta tiene necesidad de fundamentos verdaderos y sólidos, esto es, de principios éticos que, por su naturaleza y papel fundacional de la vida social, no son “negociables”». Por tanto, los obispos deben afirmar como Conferencia, es decir, con consenso suficiente, que «quienes se comprometen directamente en la acción legislativa tienen la “precisa obligación de oponerse” a toda ley que atente contra la vida humana». Una

.....

<sup>18</sup> Roma, 7 de mayo de 2021.

vez que se alcance este acuerdo, Ladaria considera que los obispos podrían pasar a implementar la segunda etapa en la que los Ordinarios locales se acercarían y entablarían un diálogo «con los políticos católicos dentro de sus jurisdicciones que adopten una posición proelección con respecto a la legislación sobre el aborto, la eutanasia u otros males morales, como un medio para comprender la naturaleza de sus posiciones y su comprensión de la enseñanza católica». Claramente Ladaria rechaza un método expeditivo de la Conferencia Episcopal negando la comunión al presidente de la nación.

Una vez realizadas ambas etapas, nunca antes, la Conferencia de Obispos se enfrentaría a «la difícil tarea de discernir el mejor camino a seguir para que la Iglesia en los Estados Unidos sea testigo de la grave responsabilidad moral de los funcionarios públicos católicos de proteger la vida humana en todas las etapas». Si de esta reflexión «se decide formular una política nacional sobre la dignidad para la comunión, tal declaración debería expresar un verdadero consenso de los obispos sobre el tema, al tiempo que observar el requisito previo de que cualquier disposición de la Conferencia en esta área respete los derechos de los Ordinarios individuales en sus diócesis y las prerrogativas de la Santa Sede (*Apostolos Suos*, 22 y 24)». Esto es, en último término, la decisión de negar la comunión a Biden compete no a la Conferencia Episcopal sino al Arzobispo de Washington que ya ha manifestado su oposición a la misma.

En el caso del debate producido en España con ocasión de la ley del aborto de 2010, Jose Bono, presidente del Congreso de los Diputados, manifestó las condiciones en las que como católico afrontaba el apoyo a una ley que interpelaba a su conciencia. Por un lado, la concebía no como un derecho sino como un mal menor. En tanto que su prohibición no limitaba de hecho los abortos, sino que además ponía en peligro la vida de las madres. En segundo término, entendía que el objeto de la reforma era la reducción del número

de abortos, dado que la ley de supuestos vigente desde 1985 no limitaba el supuesto psicológico, lo que la convertía en un coladero. Finalmente, porque la ley reconocía la objeción de conciencia. Estos eran precisamente los puntos del «terreno común» que el cardenal Georges Cottier, teólogo emérito de la Casa Pontificia, publicó en 30Giorni acerca de la posición de Obama sobre el aborto<sup>19</sup> y que constituían el mínimo precioso para el diálogo. El apoyo a una ley para regular el aborto no quiere decir que quien le apoye sin más tiene una posición contraria al derecho a la vida. El cardenal, refiriéndose a Obama, aprecia su realismo político de cara a una victoria progresiva del bien. El cardenal recuerda en este artículo la actitud de los primeros legisladores cristianos que no abrogaron inmediatamente las leyes romanas sobre prácticas contrarias a la ley natural, como la esclavitud. Al principio, para garantizar el consenso de los ciudadanos y conservar la paz social, se mantuvieron en vigor las llamadas «leyes imperfectas». Recuerda también que santo Tomás de Aquino, para quien la ley debía de ser moral, sostenía a la vez que el Estado no debe dictar leyes demasiado severas, porque no serán cumplidas y por tanto devienen inútiles. Añade el cardenal de la Casa Pontificia que la Iglesia ha percibido «siempre como lejana y peligrosa la ilusión de eliminar totalmente el mal de la historia por vía legal, política o religiosa». Benedicto XVI pudo suspender la audiencia con el presidente Obama. No lo hizo. Le recibió y encontraron un terreno común: el mal menor, el objetivo de la reducción de abortos y la regulación de la objeción de conciencia.

La posición moral en política no puede sino resultar del discernimiento. Pablo VI en *Octogesima adveniens* 50 ya manifestó que «una misma fe puede conducir a compromisos políticos diferentes» pero en particular en el n. 4 dice que ante la diversidad de situaciones no

.....

<sup>19</sup> *L'Observatore Romano*, 19 de mayo de 2009.

es posible «pronunciar una sola palabra y proponer una solución de valor universal». Corresponde a las comunidades cristianas llegar a conclusiones a partir de los «principios de reflexión, criterios de juicio y directrices de acción» que propone la Doctrina Social de la Iglesia. Los márgenes no pueden ser infinitos, pero hay una legítima variedad de opciones posibles, que precisamente constituyen el campo de la libertad moral y del discernimiento cristiano del político.

## **VIII. La entera doctrina y la agenda: hacia un discernimiento corresponsable**

Pertenece también al ámbito del discernimiento el establecimiento de prioridades de presencia pública evangelizadora. No solo requiere de un discernimiento contextualizado la presencia de los católicos en la vida pública. También lo necesita la presencia pública de la Iglesia en su conjunto. En ningún caso aplica la doctrina entera como un bloque pétreo. Si analizamos el magisterio pontificio desde la *Rerum novarum* de León XIII (1891) puede observarse cómo, solo en el siglo xx, los subrayados han sido distintos, de acuerdo con la evolución del contexto histórico y las preocupaciones sobre los valores en juego en cada coyuntura económica, social y política. El mismo surgimiento de la Doctrina Social de la Iglesia en el siglo xix, después de 19 siglos de historia del cristianismo, está motivado por un análisis sociohistórico: la centralidad que adquiere la cuestión social debido a la Revolución Industrial, a las condiciones paupérrimas de la clase trabajadora, a la inequidad de la relación entre capital y trabajo y a la violencia social creciente.

En el caso del papa Francisco las prioridades de presencia pública han venido dadas por las necesidades de tierra, techo y trabajo de los descartados del mundo por la economía neoliberal (*Evangelii*

*gaudium*); la llamada a la fraternidad universal, con especial foco en la inclusión de los migrantes (*Fratelli tutti*) y por la crisis climática y el llamado al cuidado de la casa común frente al paradigma tecnocrático (*Laudato si'*). El foco sobre la familia (*Amoris laetitia*), los jóvenes (*Christus vivit*) o la santidad (*Gaudete et exsultate*) ha sido más propiamente pastoral, dirigido a una nueva praxis de la Iglesia hacia los jóvenes o la familia. ¡Querida Amazonía! Se mueve en la frontera de la preocupación ecosocial y pastoral. Ello no quiere decir que no se haya pronunciado sobre otras cuestiones, las conocidas como los valores no negociables, el aborto, la eutanasia y la homosexualidad o sobre otras de otro rango como Europa o las *fake news* [noticias falsas], sino que ha establecido una agenda que ha concedido prioridad a determinadas situaciones sociales globales de acuerdo con un análisis sociohistórico desde la mirada de la fe aquí y ahora. En coherencia con él ha establecido una agenda, la agenda del pontificado de Francisco, incluso impresa desde el inicio en la elección de su nombre: Francisco, en referencia al santo de Asís, destacado por su sensibilidad hacia los pobres y la naturaleza.

La agenda de un pontificado no exime a las Iglesias locales, nacionales y continentales del particular análisis sociohistórico de las sociedades y las culturas en que están inculturadas, donde viven su fe y donde ejercen la misión del anuncio del Evangelio y la construcción del reinado de Dios. Las condiciones sociopolíticas, económicas y culturales no son uniformes, por lo que requieren, una agenda de presencia pública singular, sin que esta diferencia tenga porque considerarse una falta de comunión con las otras Iglesias.

En esta tarea de análisis sociohistórico y de discernimiento sobre la agenda de presencia pública de la comunidad cristiana es necesario el concurso de los obispos, pero no basta, es esencial la participación del conjunto del Pueblo de Dios, y especialmente de los fieles laicos. Siguiendo *Lumen gentium* los laicos «viven en el siglo» esto es, «en to-

dos y cada uno de los deberes y ocupaciones del mundo» y, subraya el Concilio, «en las condiciones ordinarias de la vida familiar y social, con las que su existencia está como entretrejida». En esta condición les «corresponde, por propia vocación, tratar de obtener el reino de Dios gestionando los asuntos temporales y ordenándolos según Dios». Pero no dice que a dictado de los obispos, sino que desde su propio *sensus fidei* como bautizados y con fidelidad al magisterio, les corresponde «iluminar y ordenar las realidades temporales a las que están estrechamente vinculados» (n. 31). Los obispos deben escuchar a los laicos sinodalmente. No tienen ninguna especial capacidad o don del Espíritu Santo para el análisis sociohistórico derivado de su ministerio. Eso sí, el discernimiento de la agenda de presencia pública, para ser eclesial, necesita del concurso del ministerio episcopal.

## **IX. El Reino de Dios y su justicia: la prioridad evangélica de los pobres**

El horizonte de la presencia pública de la Iglesia es el Reinado de Dios. La misión de la Iglesia es ser signo e instrumento del reinar de Dios. Toda agenda de presencia y toda lectura de la Doctrina Social de la Iglesia debe realizarse desde este Evangelio. Los ciegos ven, los cojos andan, los leprosos quedan limpios, los muertos resucitan, los pobres reciben la Buena Noticia (Mt 11, 5) son los signos de la irrupción de Dios que confirman al Bautista que con Jesús ha comenzado el cumplimiento de las expectativas mesiánicas.

Es la misión de Jesús: anunciar y construir el reino de Dios y su justicia. El «reino de Dios no consiste en palabras, sino en poder» (1 Cor 4, 20) dice uno de los primeros usos de la expresión por Pablo. Poder como acción efectiva: creadora, transformadora, liberadora, sanadora, resucitadora, iluminadora. Ha llegado ya el «reina-

do de Dios con poder» (Mc 9, 1) escribe el sinóptico más antiguo. Un poder que vuelve del revés la injusticia, la dominación, la violencia y el egoísmo. Los perdedores de siempre: los pobres, los que tienen hambre, los pacíficos, los misericordiosos, los limpios de corazón, los perseguidos por causa de la justicia, son los bienaventurados, pues a ellos pertenece el reinado de Dios (Mt 5, 3-12 y Lc 6, 20-23).

La invitación al seguimiento de Jesús tiene en el reinar de Dios su centro, «lo demás os lo darán por añadidura» (Mt 6, 33). Su irrupción emplaza a la decisión. Marcos es taxativo: el plazo se ha cumplido, está cerca el reinado de Dios, convertíos y creed la buena noticia (Mc 1, 15). Con el Reino o con el anti-Reino, con el Dios de los profetas o contra Él. El injusto, quien no vive según el Espíritu, «no tendrá parte en el reino de Dios» (1 Cor 6, 9; 15, 50; Gal 5, 21). Un nuevo estilo de vida y relaciones: «os exhortamos a vivir como se merece Dios, que os ha llamado a su reino y gloria» (1 Tes 2, 12). Una esperanza futura, el advenimiento del reino en plenitud, «Dios todo en todos» (1 Cor 15, 28). El reinado de Dios –resume Pablo– «es justicia, paz y alegría en el Espíritu Santo» (Rom 14, 17).

Desde la perspectiva del Evangelio del Reino de Dios, los pobres ocupan un lugar central en la presencia pública de los cristianos. «El corazón de Dios tiene un sitio preferencial para los pobres» (EG 197). Dice *Evangelii gaudium* que «el camino de nuestra redención está signado por los pobres»:

«Esta salvación vino a nosotros a través del “sí” de una humilde muchacha de un pequeño pueblo perdido en la periferia de un gran imperio. El Salvador nació en un pesebre, entre animales, como lo hacían los hijos de los más pobres; fue presentado en el Templo junto con dos pichones, la ofrenda de quienes no podían permitirse pagar un cordero (cf. Lc 2, 24; Lv 5,7); creció en un hogar de sencillos trabajadores y trabajó con sus manos para ganarse el pan. Cuando comenzó a anunciar el Reino, lo seguían multitudes de desposeídos, y

así manifestó lo que Él mismo dijo: “El Espíritu del Señor está sobre mí, porque me ha ungido. Me ha enviado para anunciar el Evangelio a los pobres” (Lc 4, 18). A los que estaban cargados de dolor, agobiados de pobreza, les aseguró que Dios los tenía en el centro de su corazón: “¡Felices vosotros, los pobres, porque el Reino de Dios os pertenece!” (Lc 6, 20); con ellos se identificó: “Tuve hambre y me disteis de comer”, y enseñó que la misericordia hacia ellos es la llave del cielo» (cf. Mt 25, 35s) (EG 197).

La preferencia de Dios por los pobres es una llamada a la vida de fe y compromiso de todos los cristianos. Tiene una significación teológica por lo que «nadie puede sentirse exceptuado de la preocupación por los pobres y la justicia social». Antes que una convocatoria a la transformación es una llamada al encuentro con los pobres, a una cercanía cordial, a la escucha, a recoger su misteriosa sabiduría de Dios, a descubrir a Cristo en ellos, «lo que con cada uno de ellos hicisteis conmigo lo hicisteis» (Mt 25, 40). Es una llamada para todo cristiano, de la que no queda excluida ninguna vocación, ninguna condición: «nadie debería decir que se mantiene lejos de los pobres porque sus opciones de vida implican prestar más atención a otros asuntos» (EG 201). Decía Max Weber de la maldita costumbre de la Biblia de ponerse del lado de los pobres. Ciertamente la preferencia de Dios por los pobres es un mensaje claro y directo que «ninguna hermenéutica eclesial tiene derecho a relativizarlo» (EG 194).

Pero el encuentro ha de llevar al compromiso en favor de los pobres y las víctimas. Un compromiso dirigido a la persona concreta al modo del buen samaritano, la caritas inspirada en la misericordia de Dios. Pero también un compromiso, que igualmente inspirado en el amor liberador de Dios se dirija a cambiar las condiciones estructurales que generan empobrecimiento, precariedad y víctimas. Condiciones institucionales, económicas, políticas, culturales, cuya transformación requiere una acción acorde, estructural. La Iglesia propone la caridad política (*Fratelli tutti*, 180).

Entre las diferentes situaciones estructurales que requieren hoy la acción de la caridad interpersonal y la caridad política de los cristianos y de las personas de buena voluntad está la de los migrantes y refugiados. Constituye una prioridad del pontificado de Francisco. Su primer viaje, no en vano, fue a Lampedusa, isla italiana en el Mediterráneo, símbolo de la navegación de los migrantes de África a Europa. Recibido por 50 inmigrantes africanos arrojó una corona de flores al mar para rendir homenaje a los emigrantes muertos en el Mediterráneo. En esta visita cargada de símbolos el papa Francisco acuña una de las expresiones características de su magisterio: la globalización de la indiferencia. Las personas migrantes también constituyen el motivo de la última Encíclica de Francisco, *Fratelli tutti*. Un aldabonazo, un grito que apela, con toda la fuerza de que es capaz un Papa, a la conciencia de la humanidad. Convoca a «una fraternidad abierta, que permite reconocer, valorar y amar a cada persona más allá de la cercanía física, más allá del lugar del universo donde haya nacido o donde habite» (FT 1).

El mundo está sin rumbo. La historia está volviendo atrás. Muchos sueños han quedado rotos. Se levantan muros de descarte y división. Las sombras se alargan (n. 9-55). En medio de falsas promesas e incertidumbres Francisco recuerda lo esencial: la dignidad del ser humano. *Fratelli tutti* es una llamada a reconstruir la convivencia y el rumbo común de la humanidad sobre la base de la fraternidad y la amistad social (n. 2).

La fraternidad de que habla no es la del nosotros, la de los próximos, la familia, el equipo o la nación, sino la que «va más allá de las barreras de la geografía y el espacio» (n.1). La fraternidad universal. La parábola del samaritano (n. 61-86), que ocupa un lugar clave en el texto, nos habla no del amor al próximo sino del ejercicio de aproximarse al otro, al extraño, al migrante, al pobre, a la víctima. Habla de la práctica de interrumpir tu marcha, tu programa, tu lógi-

ca, para atender a la necesidad del otro encontrado en el camino. El texto es una invitación hoy «a que resurja nuestra vocación de ciudadanos», «constructores de un nuevo vínculo social» y «del bien común», a «pensar y gestar un mundo abierto» (n. 87 y ss).

## **X. La centralidad de la economía, del trabajo y de la empresa**

La presencia pública de los cristianos y de la Iglesia tiene sus fuertes en la acción social y asistencial, en la acción educativa y en la presencia cultural. Salvo contadas y loables excepciones la economía, el trabajo y la empresa parecen mundos ajenos al compromiso del cristiano en el mundo. Hay una disociación de lo religioso respecto de lo socioeconómico, que separa a los efectos la trascendencia de Dios y el encuentro con Él, respecto de la construcción histórica del Reino de Dios y su justicia, que necesariamente pasa por la mediación económica. Pero además hay una concepción solidarista de la caridad sin atención a la dimensión sistémica e institucional de la economía y la desigualdad, esto es, desentendida tanto de la «caridad política»<sup>20</sup> como del «pecado estructural» del sistema económico. Influye también el lugar social del clero y de la acción pastoral, alejado de las condiciones de existencia laicales marcadas por el desarrollo profesional, las relaciones de poder en la empresa, el imperativo de la lógica del beneficio y la rentabilidad, el trabajo asalariado, el sostenimiento económico de la familia, la contribución fiscal, el consumo familiar, las hipotecas para el acceso a la vivienda o las tarifas de la energía. Por último, se tiende a considerar la economía un campo del saber demasiado técnico.

.....

<sup>20</sup> CONSEJO PONTIFICO JUSTICIA Y PAZ (2005): *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*. BAC, Madrid, n. 581.

Son contados los casos de profesionales de la teología o de obispos con conocimientos mínimos de economía. Disciplina totalmente ausente de la formación teológica, que parece apreciar solo, entre las Ciencias Humanas, el saber que procede de la filosofía.

La presencia pública de los cristianos debe remar con tesón y perseverancia a favor de una economía éticamente orientada, al servicio de las personas. En la Doctrina Social de la Iglesia hay cinco principios asentados de los que debemos extraer consecuencias y aplicaciones concretas:

- a) la primacía del bien común frente al beneficio individual; lo que significa que la economía y el mercado «han de estar orientados hacia el bien común» (*Centessimus annus* 43) y deben organizarse para que todas las personas y de todos los países del mundo «puedan vivir plenamente todas las dimensiones que dimanan de su dignidad humana» (*Una economía al servicio de las personas*<sup>21</sup> ESP, 15);
- b) el destino universal de los bienes frente al carácter absoluto de la propiedad; lo que significa que «nadie puede tener cerrada la vía a los bienes necesarios para vivir dignamente» (ESP, 16), que, son vivienda, «educación, acceso al cuidado de la salud y especialmente trabajo [...] y salario justo» (EG 192);
- c) la prioridad del trabajo sobre el capital como establece *Laborem exercens* que se «refiere directamente al proceso mismo de producción, respecto al cual el trabajo es siempre una causa eficiente primaria, mientras “el capital”, siendo el conjun-

.....

<sup>21</sup> *Una economía al servicio de las personas Ante la crisis, conversión y solidaridad*. Carta pastoral de los obispos de Pamplona y Tudela, Bilbao, San Sebastián y Vitoria. Cuaresma-Pascua, 2011.

to de los medios de producción, es solo un instrumento o la causa instrumental» (LE 12).

- d) la solidaridad, que además de sentimiento individual, es «la decisión de devolverle al pobre lo que le corresponde» y abre «el camino a transformaciones estructurales» (EG 189); y
- e) el desarrollo integral, frente a la idolatría de un progreso entendido como abundancia material de unos pocos, en detrimento de la madre naturaleza, de los derechos humanos, de los países menos desarrollados y de la dimensión espiritual del ser humano (ESP 22-24).

Estos principios exigen hoy una apuesta transformadora, positiva y propositiva (EG 183) en, al menos, las siguientes direcciones:

- 1) La reorientación y regulación ética de los mercados financieros por poderes públicos de escala global: «un nuevo pacto financiero internacional»<sup>22</sup>. El mercado «dejado a sí mismo, no solamente puede resultar ineficiente, sino acabar promoviendo prácticas inmorales y generar un desastre global» (ESP 18). A caballo de la liberalización, la globalización y las nuevas tecnologías se ha producido una financiarización de la economía de carácter especulativo que ha concentrado en pocas manos un inmenso poder por encima de estados y empresas. Las finanzas son una «estructura de alto potencial de imprudencia»<sup>23</sup> que necesitan una fuerte vigilancia y regulación, por su elevado riesgo sistémico. Es urgente refundar el sistema de las instituciones económicas y financieras inter-

.....

<sup>22</sup> CONSEJO PONTIFICIO JUSTICIA Y PAZ, o.c., 3a).

<sup>23</sup> GUITIAN, G. (2013): «¿Son las finanzas una estructura de pecado?» en: *Scripta Theologica* 45 (2013) 329.

nacionales porque a todas luces, ante una economía financiera globalizada, la soberanía nacional es solo una fachada de cartón-piedra, mero títere. Además, es necesario impulsar nuevas fórmulas como los fondos éticos o la banca ética, en los que la Iglesia debería «primerear».

- 2) El establecimiento como derechos subjetivos de los bienes básicos acordes con la dignidad de la persona. Vivienda, salud y renta básica son mínimos que una sociedad decente debe garantizar a sus ciudadanos. El establecimiento por el ordenamiento jurídico de un derecho subjetivo lo convierte en obligación del Estado para con el ciudadano. La Gran Recesión reveló la necesidad de establecimiento de tres derechos subjetivos: el derecho de vivienda, el derecho a un ingreso mínimo y el derecho a la salud. Es tarea que *Evangelii gaudium* encomienda a los cristianos: debe ser combatida «la mala distribución de los bienes y de la renta» (EG 191). No se refiere solo a la comida, pues «nuestro sueño vuela más alto», sino de que tengan «prosperidad sin exceptuar bien alguno», lo que «implica educación, acceso al cuidado de la salud y especialmente trabajo» (EG 192). Esto solo es posible si hay creación de riqueza, pero principalmente si ésta se reparte equitativamente por medio de una fiscalidad. Esto no se produce como dádiva, sino, a tenor de la experiencia, por la lucha social y política. Sin las luchas obreras y su poder negociador a través de sus organizaciones sindicales y políticas, jamás habría sido posible en Europa el Estado de bienestar.
- 3) La desigualdad, crisis tras crisis, se agrava. La educación es la palanca fundamental para reducir las desigualdades. Educación para un nuevo modelo de crecimiento económico, basado en la innovación y el valor añadido. Educación para

una cultura del emprendimiento. Educación integral, sobre los fines, en valores, que integre la dimensión trascendente y la competencia espiritual. Educación para la convivencia de los diferentes y combate al fracaso escolar, que afecta más a los menos iguales. El sistema educativo necesita de una sacudida y de nuevas energías morales. La acción educativa de la Iglesia tiene una función insustituible, pero es necesaria toda la vigilancia para no acabar siendo el espacio reservado de las elites, para, sin perseguirlo, acabar, no obstante, reproduciendo y amplificando las desigualdades.

- 4) La legitimación de una nueva fiscalidad, única garantía de una verdadera redistribución de la renta y de los bienes necesarios para vivir dignamente, tanto en el interior de los países como para la financiación del desarrollo de los países pobres. La acción de caridad es signo y prenda de Reino, pero nunca debe menospreciar la acción redistribuidora del Estado. La fiscalidad es la palanca decisiva frente a la desigualdad; es la mejor y más directa expresión de la caridad política. Es necesario un nuevo sistema tributario hoy demasiado condescendiente con las elites económicas. Sin embargo, carece a menudo de legitimación cultural y moral. Tributar es una obligación legal, no más. No hay un verdadero compromiso para poner a la luz el «lado oscuro de la economía»<sup>24</sup>. Elusión, evasión y fraude fiscal son prácticas demasiado comunes. La Iglesia puede tener una importante contribución en la educación fiscal de la ciudadanía y a favor de una reforma fiscal más redistribuidora. En el ámbito internacional urge impulsar la tasa Tobin a las transacciones financieras, acabar con los paraísos fiscales y demás prácticas *offshore* [con ventajas fiscales].

.....

<sup>24</sup> VELASCO, R. (2012): *Las cloacas de la economía*. Madrid, Los Libros de la Catarata.

- 5) La apuesta por una economía participativa. Frente a la privatización de la economía en las manos de unos pocos y su subordinación al capital especulativo, es necesario no limitar la democracia a la política sino extenderla a la economía y a la empresa. *Quadragesimo anno* (Pío XI) proponía una participación de los trabajadores que se extendiera a la propiedad, la gestión y los beneficios de la empresa. Es tiempo para recuperar el ideal de la democracia económica y la Iglesia puede contribuir a ello como ya lo hizo en el pasado. Ejemplo de ello es la Experiencia Cooperativa de Mondragón. La participación redonda en beneficio de la economía productiva, del empleo, de una cultura de empresa más corresponsable, reduce la conflictividad laboral y compromete en mayor medida a la empresa con su entorno social. Esta subordinación del capital al trabajo no implica, como dice la *Centesimus annus*, negar «la justa función de los beneficios». Una empresa necesita beneficios pues son síntoma de salud y condición de futuro de la propia empresa: para la renovación tecnológica, la formación laboral, las nuevas inversiones y la creación de empleo. Sin embargo «los beneficios no son el único índice de las condiciones de la empresa». Desde la antropología cristiana la empresa no se puede valorar simplemente por la producción de beneficios, sino sobre todo por su existencia misma «como comunidad» de personas que «buscan la satisfacción de sus necesidades fundamentales y constituyen un grupo particular al servicio de la sociedad entera» (CA 35).

Otra acción al alcance de la Iglesia es proponer nuevos ideales de santidad, de cristianos que han desarrollado su vida «en grado heroico» en el ámbito de lo socioeconómico. Hay varios actualmente en proceso de canonización. Guillermo Rovirosa, promotor y primer

militante de la Hermandad Obrera de Acción Católica (HOAC); Pilar Bellosillo, laica de Acción Católica, pionera de la Campaña contra el Hambre de Manos Unidas; el cardenal Ángel Herrera Oria, promotor de una gran obra social; José María Arizmendiarieta, consiliario de Acción Católica y de la Juventud Obrera Cristiana (JOC), que impulsó el desarrollo de la Experiencia Cooperativa de Mondragón, primer grupo empresarial vasco, una suerte de multinacional cooperativa. Representan un verdadero regalo de Dios para inspirar nuevas vocaciones y prácticas en una Iglesia a la altura de este cambio de época.

## **XI. Laudato si': revelación de Dios y mediación sociocultural**

La *Laudato si'*, la encíclica «verde» del papa Francisco ha puesto sobre la mesa una gran línea de presencia pública de la Iglesia. Es una cuestión sobre la que nadie ha negado la capacidad ni la oportunidad de hacer una gran contribución al catolicismo. Es un lugar de colaboración con las fuerzas políticas, sociales, económicas y culturales en la que los actores religiosos son bienvenidos, conscientes todos de la necesidad, también de su contribución en términos de conversión de mentalidad y de conductas a gran escala, para afrontar los inmensos retos que la crisis ecológica representa para el planeta y para la humanidad. Más del 90% de la humanidad es seguidora de unas u otras religiones.

Pero, además, la *Laudato si'* es un paradigma de lectura de lo que el Concilio llamó los signos de los tiempos o de cómo su lectura hoy es capaz de revelar la voluntad de Dios para su Iglesia y para motivar su conversión.

La encíclica reconoce la anticipación del movimiento ecologista a nivel mundial. La Iglesia no es la primera en llegar, ni su Doctrina

Social ha hecho hincapié en lo que ahora ha cobrado centralidad, la vocación inexcusable del cuidado de la casa común, de la Creación entera. Dice así: «el movimiento ecológico mundial ha hecho ya un largo recorrido, enriquecido por el esfuerzo de muchas organizaciones de la sociedad civil. Gracias a tanta entrega, las cuestiones ambientales han estado cada vez más presentes en la agenda pública y se han convertido en una invitación constante a pensar a largo plazo» (LS 166). A partir de la lectura de las diferentes dimensiones de la crisis ecológica planetaria ofrece un capítulo El evangelio de la Creación (nn. 62-100) que le lleva a redescubrir las razones de la tradición judeocristiana para el compromiso con el cuidado de la casa común (LS 16). Si esta hacía hincapié en Gn 1,28, subrayando el mandato de dominar la tierra y los seres vivos, recupera la versión yahvista del relato que resalta la vocación del cuidado de Gn 2, 15.

«No somos Dios. La tierra nos precede y nos ha sido dada. Esto permite responder a una acusación lanzada al pensamiento judío-cristiano: se ha dicho que, desde el relato del Génesis que invita a “dominar” la tierra (cf. Gn 1, 28), se favorecería la explotación salvaje de la naturaleza presentando una imagen del ser humano como dominante y destructivo. Esta no es una correcta interpretación de la Biblia como la entiende la Iglesia. [...] Es importante leer los textos bíblicos en su contexto, con una hermenéutica adecuada, y recordar que nos invitan a “labrar y cuidar” el jardín del mundo» (cf. Gn 2, 15). (LS 67)

La relectura ecológica de la fe incorpora a la vocación humana la preservación del medio ambiente y todas las formas de vida, también el planeta y todo el universo porque es creación de Dios. A su vez relea el significado del pecado en el Génesis. No solo es contra Dios y contra el hermano, sino también contra la naturaleza. La relación armoniosa originaria del ser humano con la naturaleza se hace conflictiva (Gn 3, 17-19). Así, desde la conciencia de la crisis ecológica actual, Francisco subraya «las tres relaciones fundamen-

tales» que quedan rotas por el pecado: «la relación con Dios, con el prójimo y con la tierra» (n. 66). La llamada a la conversión incluye la conversión ecológica. Finalmente, la misma escatología cristiana rompe con su limitación a la humanidad para asumir esta desde la creación entera en la comunión cósmica universal con Dios.

Por otra parte, además de esta relectura ecológica de la fe, la encíclica opera una relectura creyente de la ecología, a través de la introducción del término Ecología Integral, que, a partir de este momento, no antes, va a entrar a formar parte del corpus de la Doctrina Social de la Iglesia. Este define una manera cristiana de comprender la ecología que frente al conservacionismo reivindica el cuidado de la especie humana; que ante el medioambientalismo burgués, reivindica la injusticia social que sufren los pobres y las víctimas del orden socioeconómico; que frente al tecnocratismo verde propone un nuevo estilo de vida austero, sostenible y frugal; que ante la ecología política reivindica la dimensión cultural; que ante el ecologismo espiritual proclama la espiritualidad del seguimiento de Jesús; que frente al biocentrismo va a recordar la singularidad esencial del ser humano, porque «no hay ecología sin una adecuada antropología».

«Cuando la persona humana es considerada solo un ser más entre otros, que procede de los juegos del azar o de un determinismo físico, “se corre el riesgo de que disminuya en las personas la conciencia de la responsabilidad”. Un antropocentrismo desviado no necesariamente debe dar paso a un “biocentrismo”, porque eso implicaría incorporar un nuevo desajuste que no solo no resolverá los problemas, sino que añadirá otros». (LS 118)

El diálogo de la fe con la crisis ecológica tiene aún muchos desafíos pendientes. No es menor la necesidad de una ecoteología del Reino de Dios. Si bien en *Evangelii gaudium* es una categoría central, mencionada 22 veces, por el contrario, en *Laudato si'*, la expresión «Reino de Dios», como tal, no es mencionada. Ha sido un concepto

fundamental en nuestra formación cristiana. Propiamente más importante que los de salvación o redención. Estos venían cargados de una concepción individualizadora y moralista ajena a las condiciones históricas y a las estructuras económicas y sociopolíticas. Así, el reinar de Dios adquirió centralidad en aquella medida en que nuestro seguimiento de Jesús se abría a la dimensión sociopolítica de la fe cristiana. El «reino de Dios y su justicia» (Mt 6, 33) representaba, como bien dice Díaz-Salazar, el horizonte utópico del cristianismo: una meta para la acción<sup>25</sup> del cristianismo de liberación.

Pero si el Reino de Dios limita su respuesta a los seres humanos que conocemos y a su convivencia, si se ciñe a ser una categoría para la historia humana, no deja de ofrecer una respuesta muy limitada a la infinita anchura de lo real. Un nano-reino. El reinado de Dios se nos muestra demasiado antropocéntrico e histórico para abarcar un paradigma soteriológico que no puede concebirse al margen de todas las especies, del planeta Tierra, del cosmos entero y de su dinamismo evolutivo. La crisis ecológica obliga a repensar no solo el Reino de Dios sino la salvación y, en definitiva, a Dios mismo.

## **XII. Cultura del encuentro: feminismo y mundo católico**

Lo que la *Laudato si'* ha realizado en relación a la crisis ecológica signe pendiente acerca de la igualdad de género. Las mujeres, la

.....

<sup>25</sup> DÍAZ-SALAZAR, R. (2001): *Nuevo socialismo y cristianos de izquierda*. Madrid, Ed. HOAC. Identifica la concepción o categoría evangélica de Reino de Dios como la «meta de la acción» de la «religiosidad obrera» o «religiosidad del compromiso» que caracteriza a los cristianos de izquierda en las décadas de los 40-70. En esta concepción las bienaventuranzas y Mt. 25 ocupan un lugar central porque «aparece quintaesenciada la unión consustancial entre adoración a Dios y liberación de los oprimidos» (2001: 51).

mitad de la humanidad han sufrido durante casi toda su historia una cultura patriarcal basada en la subordinación de la mujer al varón. No es ajena a la religión. La misma revelación de Dios ha estado mediada por esta cultura. También la misma identidad del cristianismo originario se fue configurando conforme a los criterios patriarcales. En la actualidad, las religiones, inseparables de la cultura y a menudo como su portadora civilizatoria, han condensado de forma arquetípica tal patriarcalismo. De ahí su especial resistencia a operar los cambios que la igual dignidad de los hijos e hijas de Dios exige. Mientras en otros ámbitos sociales, políticos, económicos y culturales se van produciendo avances, las religiones siguen atadas a una tradición cultural, que no religiosa en puridad. La tarea es inmensa. Grupos cristianos feministas y, de forma especial, la teología feminista, han emprendido el desafío. En el ámbito protestante los avances han sido mayores, pero en el conjunto del catolicismo y en otras religiones como el islam, la tarea se hace extraordinariamente ardua. En la Iglesia el poder está ligado al orden, y mientras de este queden excluidas las mujeres, el proceso de normalización de la igualdad no se producirá. Con todo, no todo se reduce al acceso de las mujeres al ministerio ordenado, son necesarios múltiples cambios de praxis, de mentalidad y de pensamiento teológico, incluso de imaginario religioso. La figura de María, sus rasgos y su papel en la espiritualidad del catolicismo es paradigmática de una proyección patriarcal. Así como la marginación de María Magdalena, primera testigo de la Resurrección del Señor, que se produce en la propia historia neotestamentaria.

Como el movimiento ecologista, el feminismo ha surgido fuera del catolicismo. No quiere decir que no haya habido mujeres que hayan luchado por cambiar las cosas en la historia del cristianismo. Como Francisco de Asís en la ecología, tenemos a Teresa de Jesús

entre los nombres propios de la historia de la emancipación de las mujeres.

Son diferentes las líneas de trabajo para incidir en el cambio de posición que el catolicismo ha de operar en relación a la mujer. Una es la de conferir responsabilidades en la Iglesia a mujeres, muchas de las cuales eran ejercidas por varones sin que fuese un requisito el orden. Hay muchas más. Desde la temática que aborda este cuaderno, la de la presencia pública de la comunidad cristiana. ¿Qué podemos plantear?

El contexto de la lucha feminista ha cambiado. Cuando el aborto ocupaba el frontispicio de la agenda feminista el campo de colaboración del catolicismo con el movimiento feminista se reducía drásticamente. Sin embargo, las prioridades de la agenda feminista se han ido centrando en otros frentes con los que es factible no solo el diálogo sino la convergencia de objetivos, discursos y acciones. ¿Cuáles son los frentes de la lucha feminista propicios para una cultura del encuentro de la Iglesia con los movimientos de emancipación de las mujeres?

- La condena de la violencia machista, o de género, que entronca con el derecho a la vida y el rechazo de la violencia de todo tipo.
- La lucha contra la trata, que radica en la dignidad de la persona y la condena de la explotación sexual y laboral.
- La condena de la violación sexual, incompatible con la afirmación de la dignidad de la persona y la comprensión de la sexualidad en el marco del amor y la libertad.
- El rechazo a los vientres de alquiler, por una concepción de la maternidad que separa biología y persona desde una concepción mercantil del cuerpo de la mujer.
- La brecha salarial, por una concepción de la igualdad del hombre y la mujer de modo que a igual trabajo igual salario.

- La reivindicación de género frente a la teoría queer que elimina las diferencias de género entre hombres y mujeres negando la base biológica de la construcción social de géneros.

De la misma forma que Jesús salió al encuentro de la mujer samaritana —Samaría representaba el mundo secular frente a la religiosa Judea—, en la actualidad es posible el encuentro entre el mundo católico y el feminista. No se trata de hacer una acomodación modernista. Sí de impulsar un encuentro, una escucha recíproca y realizar un discernimiento abierto a la novedad, como Francisco propone en la inauguración del Sínodo sobre la Sinodalidad. Una relectura de la fe desde el feminismo. Una lectura católica de la emancipación de la mujer. Comencemos por la colaboración. Los recelos históricos no desaparecen de inmediato, pero este encuentro es posible como lo está siendo en el ámbito de la cooperación al desarrollo donde feminismo y catolicismo están haciendo una apuesta por la emancipación de la mujer y su contribución decisiva al desarrollo de sus pueblos.

### **XIII. La llamada a la caridad política y a la amistad social**

La presencia en la vida pública no puede reducirse a la política, sin embargo, tampoco puede disolver este ámbito y subestimarlos como uno más. En democracia, en el centro de la vida pública está la política. Sigue siendo necesaria la implicación de las católicas y los católicos en los movimientos sociales, las organizaciones sindicales y los partidos políticos, porque sigue siendo persistentemente escasa.

En España el cristianismo tuvo un destacado papel en la Transición, tanto, por las orientaciones del episcopado español como por

la acción de personas cristianas en las bases y en los cuadros de las organizaciones sindicales, las asociaciones populares y los partidos políticos nacientes. Sin embargo, a medida que fue consolidándose la democracia, la aportación sociopolítica de los cristianos se fue debilitando y difuminando. En estas décadas la acción de los cristianos se ha centrado en tres ámbitos principalmente: la acción social y asistencial, la acción educativa y la cooperación al desarrollo. La presencia de voluntariado y de profesionales en estos ámbitos puede alcanzar un cuarto de millón de personas en España. Su contribución desde la subjetividad de la sociedad civil es extraordinaria e insuficientemente valorada.

Fruto de este desplazamiento y por otras muchas razones, también exógenas, como la desafección política, que sería preciso estudiar, la arraigada participación del catolicismo en la sociedad, notable también en sus expresiones culturales, está infrarrepresentada en la esfera de la vida pública.

Esta representación no puede ser sino plural, como lo es el mismo catolicismo, que vota legítimamente a todo el abanico de opciones política existentes en España. Fue el propio episcopado el que rechazó la opción democristiana. Hoy perviven las razones para descartar la pretensión de construir una fuerza política que se arrogue con la representación del mundo católico. El Evangelio es metapolítico, la promesa de salvación es escatológica y una misma fe puede conducir a compromisos políticamente diferentes en función del análisis de la realidad, de los recursos disponibles, de mediaciones culturales familiares, de clase social o culturales y del discernimiento de los contextos. Lo contrario cercena la libertad de conciencia y de decisión política de los propios ciudadanos cristianos. A la postre encadena la sacramentalidad de la Iglesia a una opción política que en último término instrumentaliza la institución para sus fines de conquista, legitimación y ejercicio del poder público.

En este sentido, la emergencia de fuerzas políticas que se arrojan con la representación del cristianismo y de sus posiciones ético-políticas, en determinadas cuestiones y no en otras, arrogándose el verdadero catolicismo, incluso frente al Evangelio y al Papa, por ejemplo, en relación con los migrantes, es un grave riesgo que el episcopado debe vigilar y llegado el caso impedir o neutralizar.

Al desafío de la subrepresentación, que habla de la escasa presencia de católicos en la política, es preciso añadir y distinguir, el reto de la visibilización, que tiene que ver con la falta de explicitación o evocación de la dimensión cristiana del propio compromiso. En los partidos de centroderecha y en los nacionalistas es más fácil esta explicitación, por razón de cultura política y también por interés electoral. Más compleja es en los partidos de izquierda, donde ante la censura, o el riesgo de estigmatización, la privatización de la fe se convierte en la forma principal de vivencia en la cultura laica del partido. En relación al problema de la visibilización también hay que añadir las diferentes maneras de articular —o separar— la fe y el compromiso sociopolítico que existen en el propio catolicismo. La visibilización no tiene por qué ser positiva de por sí. Políticos notorios que han hecho testimonio reiterado de su fe católica han tenido conductas, sin embargo, éticamente reprobables e incluso penalmente punibles. No han sido precisamente ejemplares, lo que en último término afea la misma motivación cristiana de su compromiso público.

La pastoral vocacional no puede reducirse a las vocaciones de servicio a la Iglesia. La comunidad cristiana cuenta entre sus miembros con numerosos laicos y laicas que normalmente no han tenido oportunidad de discernir su acción en este campo desde la vocación al seguimiento de Jesús y a la corresponsabilidad con la acción evangelizadora de la Iglesia. Urge impulsar la formación general del conjunto del Pueblo de Dios en la Doctrina Social de la Iglesia y

de forma específica impulsar las vocaciones laicales a la caridad política, a la caridad que se realiza a través de las mediaciones institucionales de la vida pública, no menos cristiana que la interpersonal o la asociativa.

Hace falta otra política y otros políticos: «¡Ruego al Señor que nos regale más políticos a quienes les duela de verdad la sociedad, el pueblo, la vida de los pobres! Es imperiosa una política ética, que, desde las poderosas palancas de las instituciones públicas, la legislación y el gasto público contribuya junto a los esfuerzos del conjunto de la sociedad civil. Dios puede hacer bien a la política. ¿Por qué no orar a Dios para que inspire vocaciones a la acción política y a una nueva política más guiada por el Bien Común y la prioridad evangélica de los pobres y las víctimas?» (EG 205).

El ministerio pastoral no solo debe alentar en mayor medida las vocaciones al compromiso en las mediaciones sociopolíticas. Además, debe impulsar la existencia de espacios de referencia eclesial y acompañamiento de este compromiso. El laico en política se ve a menudo expatriado de la Iglesia, precisamente por su elección partidaria. En democracia no es posible la política sin opción de partido. Es preciso normalizar la presencia de los católicos en política dentro de la comunidad cristiana. En términos plurales. El ministerio de comunión de los pastores no se acredita por el alejamiento de los cristianos en política, sino por la cercanía a unos y a otros, desde el diálogo, y la conciencia de que no hay unas opciones políticas más cristianas que otras. Todas conllevan su tensión crítica con la fe, unas en unos ámbitos, otras en otros.

La sociedad española atraviesa varias graves fracturas. En lo socioeconómico, la desigualdad creciente. En lo cultural, la fragmentación de la cultura común. En lo político, la polarización, no solo entre izquierda y derecha, sino entre vieja y nueva política y entre nacio-

nalismo central y nacionalismos periféricos. La comunidad cristiana, en una sociedad plural, como una subcultura importante de esta sociedad, puede ser un agente más de tensionamiento y polarización o, por el contrario, ser un actor constructor de comunidad, de fraternidad y de bien común. La *Fratelli tutti* invita precisamente a favorecer una cultura del encuentro y la amistad social. Esta «cultura del encuentro» requiere capacidad para «integrar, dialogar y construir» y «significa que como pueblo nos apasiona intentar encontrarnos, buscar puntos de contacto, tender puentes, proyectar algo que incluya a todos» (FT 216). No se trata, en un primer momento, simplemente de reaccionar, denunciar o exigir —por legítimas y necesarias que sean dichas acciones— sino de tener la capacidad de generar puentes y no construir muros. He aquí el precioso servicio que la presencia de la Iglesia y de los católicos en la vida pública puede hacer aquí y ahora.

## Pistas para la reflexión personal o en grupo

En los ambientes donde te mueves, sociales y eclesiales, ¿qué dicen de los cristianos? ¿Cómo los perciben en su vida, en su acción, en sus ideas...? ¿Qué creen que les identifica en nuestro mundo?

¿Cómo ayudar a descubrir que el compromiso político es una dimensión de nuestro ser personas y, por tanto, de la vida cristiana?

«Tenemos ante nosotros el reto de construir y buscar una nueva sacramentalidad de la comunidad católica en España desde la condición y el lugar social de la minoría». ¿Desde tu realidad concreta, desde tu experiencia, qué elementos crees que son necesarios hoy para hacer significativa la presencia pública de los cristianos y cristianas?

Las religiones y los ciudadanos creyentes tienen el mismo derecho que los demás actores sociales a participar en la vida pública con su opinión, con sus propuestas, con sus valores, desde su sensibilidad. ¿Cuál debe ser esta aportación? ¿Qué opinión, qué propuestas, qué valores deberíamos aportar las y los cristianos a la vida pública?

El horizonte de la presencia pública de la Iglesia es el Reino de Dios. ¿Cuáles deberían ser hoy las prioridades de la presencia pública evangelizadora de la Iglesia? ¿En qué ámbitos —de los que quizá está más ausente— crees que es hoy más necesaria esa presencia pública?

¿Qué pasos crees que hemos de dar, y podemos dar, como Iglesia, en clave de sinodalidad, para establecer esas prioridades de la presencia pública de la Iglesia?

¿Qué necesitas (actitudes, prácticas, acompañamiento, ámbitos de reflexión y formación, espiritualidad...) para que tu compromiso cristiano sea efectivamente un compromiso, también, institucional; un compromiso de caridad política?

La reflexión que realices, tanto personal como colectiva, es muy importante. Queremos tenerla en cuenta, por eso, te solicitamos que nos hagas llegar tus aportaciones y comentarios a través de la dirección electrónica: [difusion@hoac.es](mailto:difusion@hoac.es) o en la dirección postal:

HOAC

(Aportación al Cuaderno HOAC núm. 21)

C/Alfonso XI, 4-4º

28014 • Madrid.

¡Muchas gracias!



## Títulos publicados colección «Cuadernos HOAC»

---

- **Cuadernos HOAC n.º 1:** *El cuento del trabajo. Qué necesitamos saber para saber lo que necesitamos.*
- **Cuadernos HOAC n.º 2:** *Trabajar y consumir. ¿Eso es vida? Cultura consumista y libertad del hombre.*
- **Cuadernos HOAC n.º 3:** *Inmigrantes: Romper fronteras, construir humanidad.*
- **Cuadernos HOAC n.º 4:** *Crisis económica. ¡Justicia para el mundo obrero empobrecido!*
- **Cuadernos HOAC n.º 5:** *¿Qué hacer con las pensiones?*
- **Cuadernos HOAC n.º 6:** *Derechos sociales, un deber de justicia.*
- **Cuadernos HOAC n.º 7:** *Ante un democracia rota, otra política es posible desde la comunión.*
- **Cuadernos HOAC n.º 8:** *Guillermo Roviroso. Apóstol del Mundo Obrero. 50 Aniversario. 1964-2014.*
- **Cuadernos HOAC n.º 9:** *Trabajo digno para una sociedad decente.*
- **Cuadernos HOAC n.º 10:** *Democracia y dignidad para las mujeres ante situaciones de precariedad.*
- **Cuadernos HOAC n.º 11:** *Trabajo y familia. Derechos familiares de las personas y derechos sociales de las familias.*
- **Cuadernos HOAC n.º 12:** *La dignidad del trabajo y el trabajo digno.*

- **Cuadernos HOAC n.º 13:** *Rentas de ciudadanía. Justicia social desde el bien común. Cuestiones para el diálogo.*
- **Cuadernos HOAC n.º 14:** *La economía de las bienaventuranzas. Pistas para avanzar en compromisos transformadores y liberadores.*
- **Cuadernos HOAC n.º 15:** *Tú puedes hacerlo posible. Trabajo digno para una sociedad decente.*
- **Cuadernos HOAC n.º 16:** *Fraternidad y justicia. Las organizaciones de los trabajadores y de las trabajadoras ante el futuro del trabajo.*
- **Cuadernos HOAC n.º 17:** *La cultura del encuentro, para un trabajo digno y una sociedad decente.*
- **Cuadernos HOAC n.º 18:** *Un laicado en una Iglesia en salida.*
- **Cuadernos HOAC n.º 19:** *Política y políticas para un trabajo digno.*
- **Cuadernos HOAC n.º 20:** *Tendiendo puentes, derribando muros.*

---

#### **Pedidos**

Ediciones HOAC

Alfonso XI, 4-4 • 28014 • Madrid

publicaciones@hoac.es

Telf. 917 014 080

Compra directa en [www.edicioneshoac.es](http://www.edicioneshoac.es)