

RAZONES TEOLOGICAS DE LA PRESENCIA DE LA RELIGION EN LA ESCUELA Y SU RELACION CON LA RACIONALIDAD MODERNA

1. PLANTEAMIENTO: LAS DIFICULTADES CON QUE TROPIEZA LA JUSTIFICACION DE «RAZONES TEOLOGICAS»

No es fácil colocar en su justo lugar las reflexiones siguientes. Se me permitirá aclararlas de entrada. En efecto, si estas reflexiones han de ser dirigidas a cristianos, es claro que no ofrece dificultad alguna hablar de las «razones teológicas» que motivan y estimulan cualquier acción o programa que la Iglesia entienda que corresponden de hecho a su propia misión. Bastará esclarecer las razones que asisten a dicha acción o programa, mostrando para ello que se derivan de la naturaleza misionera y evangelizadora de la Iglesia, para dar cumplida cuenta de su legitimidad. Esto, por otra parte, no ahorra que la reflexión lleva consigo un indudable esfuerzo de análisis e incluso de documentación. Pueden hacerse, es verdad, planteamientos diversos ¹, pero siempre y en todo momento se procede a darles cauce dentro de un mismo horizonte hermenéutico: el que representa la fe, que da legitimidad al sujeto de toda acción o programa, esto es, a la Iglesia, que no puede eludir su misión.

Ahora bien, si cuando uno habla a cristianos de razones teológicas de una determinada acción o programa —es el caso de la presencia de la religión en la escuela ²— no tropieza con repugnancia alguna hacia su discurso, no sucede lo mismo en otras circunstancias. Los cristianos podrán o no ponerse de acuerdo sobre la naturaleza de su reflexión teológica y el alcance de la misma, pero estarán dispuestos a admitir la reflexión teológica en cuanto tal, considerando que la comprensión religiosa de la vida está de acuerdo con la naturaleza trascendente del hombre y su destino último. El caso de repugnancia al discursos teológi-

1 Cf. J. M.^a Rovira Belloso, 'El Problema de la religión en la escuela', *Sal Terrae* 75 (1987) 173-86.

2 Con el término «escuela» nos referimos tanto a la enseñanza primaria como a la enseñanza media.

co se plantea cuando el que habla ha de ser entendido por los que no son creyentes, o se sienten distantes del horizonte de comprensión de la fe cristiana. Entonces, ciertamente, la dificultad es bien real. ¿Hay acaso algún terreno común a cristianos y a los que no lo son para que un teólogo pueda someter a análisis las razones teológicas que desde la fe cristiana asisten a la enseñanza de la religión en la escuela? Es decir, ¿se pueden hacer comprensibles las razones teológicas que justifican a la enseñanza de la religión, siempre internas a la propia fe cristiana, para quién no comparte dicha fe?

2. LA OPOSICION A LA ENSEÑANZA DE LA RELIGION EN LA ESCUELA ES DIFÍCILMENTE JUSTIFICABLE DESDE LA RACIONALIDAD MODERNA. ANÁLISIS DE ESTA RACIONALIDAD EN RELACION A LA ENSEÑANZA DE LA RELIGION

La respuesta a la pregunta por la pertinencia de la inclusión de la religión en la escuela será rotundamente negativa para quienes piensan que la religión nada tiene de positivo para la vida humana. Es el caso de todos los reduccionismos racionalistas heredados de la crítica de la religión desde la Ilustración, pero fundamentalmente afianzados a partir del cariz frontalmente anticristiano de esta crítica en el siglo XIX. No deben, sin duda, confundirse las propuestas ilustradas de fundamentar la religión *more kantiano*, mediante la aplicación a la misma de la «sola razón»³, con la negación radical de la religión como elemento negativo distorsionante de la realidad humana. De esta última consideración de la religión principalmente se han nutrido los humanismos

3 I. Kant, *La religión dentro de los límites de la mera razón* (1973), en la compilación de escritos sobre la religión de I. Kant: *Sobre la religión* (Barcelona 1972) 199-381. Ed. preparada por J. M. Quintana Cabana. Kant, en efecto, propone la sustitución de la religión sobrenatural por la religión de la razón, cuyo contenido no puede ser otro que la moralidad como factor determinante de la vida humana. No impugna la religión, sino su comprensión dogmática, aunque acepte que toda religión se ha de remitir a una «revelación» que procede de un maestro de moral. Tampoco impugna la inevitable condición eclesial de la religión, sino el supuesto dominio eclesiástico en ella: «Ahora bien, si admitimos que un maestro mencionado por la historia (o la menos por la tradición universal, que no puede ser discutida en lo fundamental) ha predicado una religión pura, inteligible a todos (natural) y penetrante, cuyas doctrinas podemos examinar nosotros mismos a despecho de una fe eclesiástica dominante, fastidiosa y que no se proponía designios morales (pudiendo, el culto servil a que ésta daba lugar, servir de ejemplo a otro en lo de considerar como esencial la fe meramente estatutaria, cosa muy extendida en el mundo en aquella época); y si vemos que el tal maestro ha hecho de aquella religión universal de la razón la condición suprema indispensable de toda fe religiosa, añadiéndole determinados estatutos que encierran formas y observancias que deben ser el medio para realizar una Iglesia que ha de fundarse en aquellos principios, tenemos que pese a la contingencia y a la arbitrariedad de las disposiciones que ha introducido a este fin, no puede sin embargo discutirse a la Iglesia así erigida el nombre de verdadera Iglesia universal ni a él mismo el mérito de haber hecho a los hombres el llamamiento a unirse a ella, y todo eso sin querer sobreañadir a la fe unas nuevas disposiciones onerosas ni querer tampoco hacer, de acciones realizadas primero por él, acciones en especial santas y obligatorias por sí mismas como elementos de religión» (p. 338)

mesianistas ateos de nuestro siglo XX, cuyo fracaso le ha tocado contemplar a este último tercio del mismo. Los llamados «maestros de la sospecha» (Feuerbach y Marx, Nietzsche y Freud), han sido puestos bajo sospecha ellos mismos en este desencantado tiempo finisecular. Primero los «nuevos filósofos» franceses (M. Clavel, A. Glucksmann, B.-H. Lévy, J. L. Marion, entre otros), algunos de los cuales fueron ellos mismos protagonistas de la revolución de mayo de 1968, han llevado a cabo una crítica irreprimiblemente contundente de la herencia cosmovisiva decimonónica ⁴. Después el llamado pensamiento de la postmodernidad (F. Lyotard, J. Baudrillard, G. Vattimo ⁵) se han encargado de mostrar el fin de una tradición de fe en la razón y la ciencia. La religión se ha visto de esta suerte ayudada en su no menor tenaz resistencia a la crítica desencadenada por los mentores del espíritu mesianista de las primeras décadas del siglo XX. Con ello parece como si la religión hubiera podido beneficiarse de una tregua *sine die* que permitiera su recuperación como horizonte de comprensión de la vida humana.

El radical escepticismo que los hombres de hoy manifiestan ante estos humanismos ateos o agnósticos se debe sin duda alguna a la inviabilidad de la razón utópica que los asistía. Una razón que había traducido en clave secular el *pathos* religioso del cristianismo impugnado por ellos y que de hecho los alimentaba. Estos grandes proyectos mesianistas no sólo se nutrieron de religión secularizada, también sus modificaciones más recientes: las diversas modalidades del marxismo utópico, el de Ernesto Bloch en particular, muy pronto destinado a ser relegado por las nuevas corrientes filosóficas, que han venido a adquirir carta de naturaleza después de la ensoñación europea de la generación de los años sesenta. Corrientes que, como la filosofía de la postmodernidad, representan de una u otra forma la entrada en escena de lo que se ha llamado la crisis contemporánea de la «razón racionalista». No es necesario, empero, apelar al extremo del pensamiento de la postmodernidad; ya antes de esta moda «nihilista» y «débil», la filosofía hermenéutica igual que el racionalismo crítico apelaban a los límites de la razón, a su falibilidad, y declaraban caducos el racionalismo y el cientismo dogmáticos.

Así, pues, una oposición absoluta a la enseñanza de la religión en la escuela parece constituir un empeño agresivo, que se quiere legitimar en nombre de la racionalidad ilustrada, contra las razones que los creyentes tienen para la inclusión en el *currículum* escolar de la dogmáti-

⁴ Cf. la bien representativa obra de A. Glucksmann, *Les maîtres penseurs* (París 1977). Véase: T. Urdániz, *Historia de la filosofía*, vol. VIII (Madrid 1985) 332-57 («Los nuevos filósofos»), con referencias bibliográficas.

⁵ J. F. Lyotard, *La condición postmoderna* (Madrid 1984); J. Baudrillard, *Las estrategias fatales* (Barcelona 1984); G. Vattimo, *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura postmoderna* (Barcelona 1987). Sobre la confrontación entre postmodernidad y cristianismo véase: J. M.^a Mardones, *Postmodernidad y cristianismo. El desafío del fragmento* (Santander 1988).

ca y moral cristianas, no ya de la descripción fenomenológica del hecho religioso en cuanto tal. Un empeño tal, sin embargo, semeja ser, más que resultado de la ilustración de la razón, resultado de un racionalismo anacrónico. Se dirá que el desmoronamiento de los humanismos mesianistas no tiene porqué conducir inevitablemente a la religión como horizonte único de comprensión de la realidad del mundo y de la vida humana, y así es. Más aún, este parece ser el punto de vista de los más desencantados, que de ningún modo quisieron correr una aventura más de ensoñación apuntándose ahora al revival de la religión. Por eso se debe advertir como error la nostalgia y el deseo no confesado de una restauración rápida y fácil de la cosmovisión religiosa, simple y entusiasta retorno al pasado imposible. Son superficiales y representan un verdadero autoengaño los argumentos en favor de un retorno a la religión de las masas liberadas en el Este de la opresión de la dictadura marxista; y, en general, de las jóvenes generaciones que algunos han venido creyendo perdidas para la Iglesia. El fenómeno es más complejo de lo que parece, ya que por primera vez el desencanto ha traído consigo el fin de la fe en la *teleología de la historia*; o, si se quiere, el fin de la fe en la cohesión interna de la historia, tal y como la razón podía considerar las cosas. Hasta la crisis de la razón de nuestros días, esta consideración venía entendiendo la historia humana como obra de su único sujeto, es decir, de la razón llegada a la adultez o mayoría de edad, conforme a los ideales de la Ilustración. Digo el fin de la fe en la cohesión interna de la historia sin detenerme a explicar ahora cómo hayan podido entender esta cohesión los diversos humanismos. Hablo además de este fin de la teleología de la historia contando con que, para los humanismos ateos o ilustrados sin fe en la trascendencia de la vida humana, esa teleología ya había dejado de ser vista como obra de la Providencia y del designio divino de salvación; y, en consecuencia, tal orientación inmanente de la historia hacia su consumación, si se consideraba posible, dicha posibilidad se veía descansando sobre las capacidades del hombre y su voluntad de dar fundamentación y sostén al imperio de lo razonable. Baudrillard ha expuesto la quiebra de este modo de ver sin concesión de piedad alguna para creyentes utópicamente esperanzados en un futuro intrahistórico feliz, de alguna forma realización terrena del reino de Dios, y sin complacencia para ateos o agnósticos confiados en el venidero reino de la razón consciente de sí misma ⁶.

Por tanto hay que ser cautos, en efecto; nos encontramos ciertamente ante el fin de la fe en la capacidad de la razón para dar sentido a la historia; pero, por otra parte, la toma de conciencia de la falibilidad de la razón, esto es, de sus límites, ha conducido al moderno racionalismo crítico a ciertas convicciones que ofrece al hombre secular de hoy.

⁶ J. Mardones, cit., 64: «Para Baudrillard, nos hallamos objetivamente ante la postmodernidad entendida como tiempo sin horizonte histórico, sin orientación, sin *telos* ni visión de la totalidad».

Se trata de convicciones que parecen regir la actitud más favorable a una conducta de cierta coherencia: a) *en primer lugar*, a la aceptación de la contingencia de la vida y de la precariedad de la existencia humana para afrontar su propia condición mundana ⁷; b) *en segundo lugar*, una vez que ha tomado conciencia de la falibilidad de la razón, y sintiéndose liberado de la culpa, que no duda en concebir como un condicionamiento atávico inadmisibles para la razón ilustrada, el hombre secular de hoy se siente en la obligación de aceptar el error. Es, pues, consciente de la limitación del conocimiento, coordinada obligada del ejercicio de la razón si ésta no quiere reincidir ahora en el dogmatismo de otrora ya caído en desuso.

Karl Popper habla del *indeterminismo* del futuro «todavía abierto a influencias» y asimétricamente opuesto al pasado ya *determinado*. El curso de la historia humana está fuertemente influido por el aumento del conocimiento humano, que se acrecienta y rectifica en su limitada capacidad, dice Popper viendo en esta evolución cognoscitiva del hombre el fundamento del indeterminismo del futuro. De modo que «no podemos, por tanto, predecir el curso futuro de la historia humana; no, en todo caso, de aquellos aspectos que estén influidos fuertemente por el aumento de nuestro conocimiento» ⁸.

Señalo con esto la que parece ser la postura más próxima al criterio tradicional de razón, pero hay otras posturas. Las hay además, que van desde el anarquismo epistemológico de P. Feyerabend al subjetivismo filosófico del pragmatismo opuesto a cualquier género de realismo metafísico. Ciertas corrientes pragmatistas hacen de la experiencia subjetivista de la realidad criterio cognoscitivo definitivo, réplica al dogmatismo histórico de la razón ilustrada. Se trata de aquellas «teorías pragmatistas del criterio de la validez de un juicio» para las cuales «toda aprehensión de la verdad es una especie de 'satisfacción', pues el verdadero juicio corresponde a alguna necesidad, siendo 'toda transición de la duda a la convicción el paso de un estado de cuando menos parcial insatisfacción a un estado de satisfacción relativa y de armonía'» ⁹. Estas corrientes pragmatistas, entre otras, se apoyan en la experiencia subjetiva de la realidad como criterio cognoscitivo ¹⁰. Para

⁷ Este punto de vista es asumido por E. Tierno Galván, *Qué es ser agnóstico?* 3 ed. (Madrid 1982).

⁸ K. Popper, *Post Scriptum a «La lógica de la investigación científica»*, vol. II: *El universo abierto. Un argumento en favor del indeterminismo* (Madrid 1984) 78 ss.; 85-87. Ed. preparada por W. W. Bartley III.

⁹ Sobre las variaciones del pragmatismo como sistema filosófico véase la voz *Pragmatismo*, en: J. Ferrater Mora, *Diccionario de filosofía* 3, 2 ed. (Madrid 1980) 2656-59, aquí 2657b.

¹⁰ Se pretende obviar la dificultad de estas teorías pragmatistas poniendo énfasis en que contienen «la idea valiosa del carácter prioritariamente práctico» de las ideologías: considerando entonces que hay que entender la ideología ante todo como «conocimiento práctico que surge y se expresa en las formas específicas y diferenciadas de transformación social». La dificultad está en la relación que se da entre representación del mundo y transformación social. Véase el análisis que sobre la relación entre ideología proyectos

un planteamiento epistemológico de este género no hay otro punto de partida que la *funcionalidad psicológica*. Lo problemático, como puede verse, está en el concepto con el que se opera de «verificación» de la verdad de un juicio y de la *representación de la realidad* que sostiene. La verificación ya no puede concebirse conforme al patrón de un realismo metafísico de la tradición, pero tampoco al uso positivista.

H. Putnam ha mostrado las fuertes contradicciones de un relativismo epistemológico como el sostenido por cierta filosofía de la ciencia (J. Fodor ¹¹), la cual pretende servir de la psicología cognitiva. Para este tipo de epistemología nada importaría el mundo externo en sí mismo, es irrelevante; lo importante es lo que sucede sólo dentro de la mente del individuo ¹². Sin orientación precisa un relativismo tal hace de la libertad —reducida a ser un elemento «decisionista» del proceso cognoscitivo— el único norte que ha de guiar la aventura del hombre como animal superior, evolucionado hacia la inteligencia. Llevada por la voluntad de «satisfacción» como criterio cognoscitivo, esta libertad se halla entregada a reclamos diversos, que van desde la funcionalidad del sistema de producción y consumo hasta el goce permisivo del placer posible. Digo posible, porque este goce dependerá de los avances de la ciencia y de la técnica sin otra limitación que la de los resultados obtenidos, es decir, según lo gratificantes o rentables que esos resultados sean para seguir viviendo con la misma pretensión de «satisfacción». Es que en tal contexto mental no cabe otra limitación a los proyectos «decididos libremente» que las salidas que se manifiestan *erróneas* —quedan, pues, *falsados*— hacia el abismo, es decir hacia la destrucción del «sujeto de satisfacción», instancia que parece definir al hombre de modo principal como *animal superior de apetencias susceptibles de control*. La satisfacción es entonces definida ideológicamente por el sistema como «felicidad posible», y de su equilibrada administración depende justamente la perduración del sujeto que la goza. Diga-mos, no más que de paso, que algunos teólogos actuales se han manifestado preocupados por esta concepción del hombre y han intentado un diálogo con lo que pueda encerrar de aceptable para la fe. Proponen así una relectura de la «revelación de la cólera divina», de la cual habla san Pablo en la Carta a los Romanos (1, 18 ss.), como revelación del verdadero «objeto del deseo»: Dios mismo, en cuya búsqueda yerra la con-

tecnológicos de transformación social hace F. Broncano, 'Ciencia e ideologías como tecnologías', en: J. A. Gimbernat y J. M. González (ed.), *Actas del II Encuentro hispanomexicano de filosofía moral y política* (Madrid: Instituto de Filosofía C.S.I.C. 1988) 58-69, cit. 65.

¹¹ J. Fodor, *The Language of Thought* (Nueva York 1975); Idem, 'Methodological Solipsism considered as a Research Strategy in Cognitive Psychology', *The Behavioral and Brain Science* 3 (1980) 69-109.

¹² H. Putnam, *Razón, verdad e historia* (Madrid 1988). Cf. J. Ezquerro Martínez, 'Algunas razones para naturalizar la «razón»', en: J. Pérez Ballestar (comp.), *Análisis y síntesis. Estudios de lógica y filosofía de la ciencia*, vol. II (Salamanca 1984) 1-54, esp. 21-34.

cupiscencia. Al revelar su cólera contra el deseo pecaminoso del hombre, Dios por tanto no condena el deseo en cuanto tal, que obedece a la impronta dejada por la creación divina en la naturaleza humana, por ser Dios mismo «satisfacción plena» del ansia inquisitiva del hombre. Lo que Dios condena es el pecado que alimenta la concupiscencia que lleva al hombre a errar en el objeto del deseo.

Dejando ahora la cuestión de la relación entre deseo y pecado, que requiere una reflexión más amplia, digamos que, ciertamente, contra la beligerancia dogmáticamente racionalista de algunas formas de razón ilustrada, planteamientos como el indicado no dejan de estar abiertos a la experiencia religiosa de la existencia siempre que pueda resultar «satisfactoria» también para quien la realiza. De hecho resultan más tolerantes que las concepciones pretendidamente basadas en una razón ilustradamente crítica, que sigue siendo dogmáticamente racionalista, ya que no parece haber sacado todas las consecuencias de sus propios presupuestos. Así lo evidencia el mismo carácter aporético del racionalismo crítico. Sin embargo, el inconveniente que tanto la razón ilustrada como el mismo carácter aporético del racionalismo crítico y del pragmatismo tienen para la fe es el mismo: la oposición a que pueda ser proferida una proclamación de la verdad con pretensión de absoluto, pues pondría en crisis el mismo sistema de convivencia. De ahí la pronta acusación de fundamentalismo a esta voluntad de preferencia de un mensaje de carácter absoluto por parte de la religión. No se debe dejar de lado la identidad de la religión judeocristiana y del Islam (dejando ahora la cuestión tal como se plantea en las religiones orientales), que se autocomprenden como religiones de revelación.

Cabe, pues, que se pregunte si la pretensión que el mensaje religioso tiene de proferir una verdad de carácter absoluto no representa acaso la única prueba que puede verificar con garantía plena la estructura «abierta» de la convivencia social. Es esta prueba la que permite ver si dicha convivencia se funda sobre principios reguladores de la acción social acordes, o no, con la «altura del tiempo» en que vivimos. Es decir, que la sociedad pueda tolerar el mensaje religioso significa que nadie se arroga en ella el puesto que corresponde a la revelación divina, que siempre ha de aceptarse como un elemento posible de la realidad para quienes así la entienden, y consideran que se ha de atribuir a la fe como acto libre llegar a tal síntesis de juicio sobre la verdad de las cosas. Esto es, que nadie pretende imponer a los ciudadanos una determinada síntesis sobre la experiencia de la realidad como única «científicamente» viable e incompatible con la pretensión de absoluto de la religión, si es que la hipótesis de la revelación divina se acepta como tal, aunque haya quienes no vean necesidad racional alguna de compartirla.

Justamente con la impugnación que del dogmatismo de la razón ilustrada hizo, hace décadas ya, tanto la Escuela de Francfort como después la filosofía hermenéutica y el racionalismo crítico se abrió la posibilidad de una respuesta afirmativa en favor de un puesto para la religión en una sociedad ideológicamente emancipada y abierta. La religión no compite con la ciencia a su nivel, sino con la cosmovisión que la sustenta como práctica social. Nos vemos entonces ante algunas de las aporías de una sociedad actual levantada sobre el «consenso» como criterio de la normativización de la acción social sometida a regulación jurídica. Las sociedades abiertas, en efecto, se asientan sobre un proyecto de convivencia que hace del consenso criterio de fijación pública de la conducta, y esto mismo es lo que nos lleva a la vieja cuestión de la relación entre *hecho* y *valor*, entre *hecho jurídico* y *moralidad pública*¹³.

Max Weber puso el proceso de socialización de la vida humana en relación con lo que llama el «acuerdo normativo» social, regido por valores o bien por fines. J. Habermas ha mostrado que Weber —que entiende como «acción comunitaria convencional» dicho proceso de socialización— sostiene que en las sociedades modernas el acuerdo intersubjetivo de normas que se fundan en valores cede ante los *intereses*, con lo cual se plantea un grave problema: «cómo deslindar entre sí de forma normativamente vinculante estos ámbitos de acción *interesada* que se han emancipado de las convenciones»¹⁴. Estamos sin poderlo evitar ante una difícil aporía: el consenso ha de regir la vida social, pero de hecho se ve distorsionado por intereses emancipados, que siguen el curso de su propia racionalidad y amenazan con destruir la paz social. Cosa que sucede en la misma medida en que los valores se ven desplazados por fines (dice Weber), que en realidad no son sino intereses (precisa Habermas) que tienden a hacerse autónomos.

Estando así el estado de cosas en las sociedades desarrolladas, ¿no podrá la religión asumir aquella permanente apelación a los valores

13 El racionalismo crítico considera que el «consenso» no tiene por qué significar en principio caída inevitable en el relativismo, y cree que puede darse la aceptación del «valor» como criterio que conduce el consenso. Así lo entiende Popper, que precisa en su autobiografía intelectual, refiriéndose a la génesis y contexto de sus conocidas obras *La sociedad abierta y sus enemigos* y *La miseria del historicismo*: «Una de las principales argumentaciones de la *Sociedad abierta* está dirigida *contra el relativismo moral*. El hecho de que los valores o principios morales puedan estar en pugna no los invalida. Los valores o principios morales pueden ser descubiertos, e incluso inventados. Pueden ser relevantes para una situación dada, e irrelevantes para otras situaciones. Pueden ser accesibles para algunas personas, e inaccesible para otras. Pero todo esto es muy distinto del relativismo; o sea, de la doctrina que postula que no puede ser definido ningún conjunto de valores». Karl Popper, *Búsqueda sin término. Una autobiografía intelectual* (Madrid 1977) 155-56. La problemática de esta consideración puede estar en la dificultad que la razón tiene, sin duda, en poner de acuerdo a los individuos sobre el sujeto que ha de sustentar los valores, esto es, el hombre y su condición. No entramos aquí en ello, con la confianza de que la reflexión que realizamos a continuación aclare esta misma dificultad.

14 J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, vol. I: *Racionalidad de la acción y racionalismo social* (Madrid 1987) 316-50, esp. 330 ss.

que pueden controlar fines e intereses? Si se ha de responder afirmativamente no queda otra salida que aceptar que la religión lo haga en nombre de la revelación divina, y por eso mismo con carácter absoluto. No debería confundirse la proferencia del mensaje religioso con su imposición forzada y su deslizamiento hacia formas de fundamentalismo. La lógica de la racionalidad moderna no debería oponerse por principio a la pretensión religiosa, toda vez que la lógica racional, nunca exenta de los riesgos que acabamos de insinuar, ella misma está tentada a absolutizar sus propios supuestos asumiendo la pretensión que niega a la religión. De modo que esta actitud de sospecha constante ante la religión parece ser, en parte, resultado de la «inquietante memoria» que la historia del dogmatismo religioso del pasado ha acumulado de hecho en la conciencia del hombre moderno. La verdad es que la memoria de la historia de Jesucristo no resulta menos inquietante para la razón autosatisfecha, pretendidamente ignorante de los crímenes cometidos en nombre de algunas de sus figuras históricas: razón racionante igual que razón moral, temporal o política. Con todo, el hombre no parece que pueda de verdad dar salida a su condición si no plantea la pregunta por la verdad absoluta en toda radicalidad.

Por todo lo dicho, si es preciso reconocer que hay un retorno hacia la religión, no lo es menos reconocer también que, en el ambiente cultural imperante, este retorno no es sentido como obligado y necesario. Desacreditar, sin embargo, este retorno posible a la religión y calificarlo de «salida en falso» y de «revival del dogmatismo inquisitorial de otrora», etc., además de grave ofensa a la conciencia religiosa del hombre, es una inadmisibles lesión del ejercicio de la razón y de la reflexión de que ésta es capaz sobre sí misma y sobre sus posibilidades. Esto es, se trata de una actitud profundamente antirracional y prejuiciada por una historia de crítica religiosa no debidamente superada, a pesar de las protestas de fidelidad a criterios de razón que puedan exhibirse. Una actitud, en fin, que difícilmente se aviene con la naturaleza de la convivencia democrática.

El hombre está constitutivamente abierto a Dios, pero esa apertura a su trascendencia se da en la ambigua condición de una existencia puesta bajo el signo de la gracia igual que amenazada por el pecado. Es lo que un teólogo como Carlos Rahner llamó, siguiendo a Heidegger, «existenciales» de gracia y de perdición. Lo sepa o no, lo acepte o lo rechace, el hombre es amado por Dios porque es obra divina. Constituido por el acto de amor que lo funda como libertad ante Dios, el hombre puede ignorar culpablemente el amor originario del que procede, puede errar en su proyecto existencial de manera irreversiblemente trágica ¹⁵. Esto es lo que la revelación proclama advirtiendo de su ine-

15 K. Rahner, *Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto de cristianismo* (Barcelona 1979) 55 ss. y 161 ss.

xorable consistencia. Lo que sucede es que el hombre puede a tientas buscar lo que de bueno hay en sí mismo y en la vida, intuita de entrada como digna de ser vivida, y al apercebirse de esa bondad de la existencia y de la libertad, bien inalienable, errar en su oscura situación.

3. RAZONES PARA UNA JUSTIFICACION DE LA ENSEÑANZA DE LA RELIGION EN LA ESCUELA

Si no es preciso concluir en la necesidad del retorno a la religión a juzgar por la situación de la razón «emancipada» del individuo y de la sociedad hoy en día, las exploraciones del canon de la racionalidad que hemos hecho atendiendo al pensamiento filosófico actual parecen restar justificación a la oposición de quienes quieren desterrar la enseñanza de la religión en la escuela. La religión tiene un lugar en la representación de la realidad, que no es simple resultado de un convencionalismo absoluto, de carácter meramente discrecional. Es decir, contar con la religión va más allá del trato que con ella, como con un elemento del mundo entorno, se nos impone, y que de hecho justificaría la atención al heco religioso desde un punto de vista funcionalista y pragmático. La atención que a la religión presta el hombre no resulta sólo de la repercusión más o menos gratificante que la experiencia religiosa del mundo puede reportar a quien se ve en trato con las cosas. Es ésta una dimensión importante y a la que las ciencias humanas han aplicado análisis sectoriales diversos e insuficientes. La religión se inscribe, más bien, en la reflexión humana sobre el sentido, origen y trascendencia de la vida, y como tal se sitúa en el juicio de la razón sobre la condición del mundo y de la existencia. Dios como sujeto de adoración y término de la relación del hombre con su propia trascendencia aparece en el interior de la experiencia que el hombre hace del mundo. Se me permitirán entonces las reflexiones que siguen como reivindicación que la razón hace de un espacio social y cultural —justo allí donde se configura la conciencia del hombre: la escuela igual que la familia— para la transmisión de esta experiencia del mundo que se debe a una tradición cognoscitiva no sólo legítima para la razón, sino que apela además a la experiencia histórica que funda su identidad cristiana: la revelación de Dios en la historia de Jesucristo. La enseñanza de la religión se entiende en este modo de ver como la transmisión sistemática, críticamente refleja de la realidad, que se funda en la experiencia de revelación, es decir, en la experiencia del mundo y de la historia como experiencia de Dios. Así lo dice con toda legitimidad Wolfhart Pannenberg, preocupado por fundamentar el derecho de la teología a disponer de un puesto público en la Universidad como marco de investigación de la realidad y

de la experiencia de la misma institucionalmente amparado por la sociedad ¹⁶.

Sin duda que se querrá someter a control el concepto de experiencia que aquí se supone, pero si eso se hiciera en razón del paradigma de experiencia del que se sirven la física y las demás ciencias de la naturaleza, habría que dar razón cumplida de tan dogmática afirmación de la experiencia. En este sentido tiene razón Juan Jorge Gadamer cuando dice que, «por paradójico que suene, el concepto de la experiencia me parece uno de los menos ilustrados y aclarados». Para continuar el en siguiente tenor: «Debido al papel dominante que desempeña la lógica de la inducción para las ciencias naturales, el concepto de experiencia se ha visto sometido a una esquematización epistemológica que me parece recortar ampliamente su contenido originario. Quisiera recordar que ya Dilthey reprocha al empirismo inglés una cierta falta de formación histórica» ¹⁷. Me propongo, pues, desarrollar a continuación algunos de los supuestos que pueden legitimar la presencia de la religión en el ámbito público de la docencia, allí donde se transmite el saber acumulado sobre la realidad por parte de la tradición cognitiva, que ha de contribuir no sólo a configurar los conocimientos del individuo y su encauzamiento mediante el lenguaje, sino también a determinar su situación cosmovisiva.

a) *La sinrazón de una resistencia tenaz ante la religión*

Sin embargo, no vamos ahora a analizar la situación permanente de la vida humana que constituye el punto de partida de la teología natural y de la filosofía de la religión. Nuestra reflexión se dirige, más bien, hacia el estado en que la pérdida de fe en la utopía de los humanismos caídos ha dejado al hombre de nuestros días ante la religión, cuando se postula la bondad de una sociedad abierta y del pluralismo cosmovisivo que la acompaña en el sentido en que lo hemos visto antes, incluidas las aporías que tal postura lleva consigo.

Estoy de acuerdo, en efecto, por cuanto acabo de decir sobre la inserción de la religión en la experiencia histórica de la humanidad, con quienes estiman una necesidad que la sociedad se muestre particu-

16 «La teología tiene que proceder sistemáticamente en la medida en que investiga la verdad de la tradición religiosa en lo que se refiere a su contenido religioso (...). De ahí que la historia de la teología del cristianismo sea en su esencia la historia de sus interpretaciones sistemáticas. También, a la inversa, se puede afirmar igualmente que la teología sistemática, precisamente en el cristianismo, siempre se ha desarrollado sólo como interpretación de unos materiales mediados por la historia, es decir, como interpretación de un dato histórico. Esto está en conexión con el carácter peculiar del cristianismo (...) entre las religiones; es decir, que la fe cristiana se basa de un modo muy específico en un acontecimiento histórico, en una figura histórica, cuya interpretación es la que constituye, por lo mismo, el objeto central de la tradición cristiana». W. Pannenberg, *Teoría de la ciencia y teología* (Madrid 1981) 255.

17 H. G. Gadamer, *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica* (Salamanca 1977) 421.

larmente abierta hacia la respuesta de sentido para la existencia que representa la religión. Para que esto pueda ser así es preciso abandonar el talante dogmático, heredado de la crítica histórica de la religión, de cuantos consideran que no queda otro remedio que padecer la religión y tolerar su realidad sociológica, en espera de que poco a poco fenezca por la inexorable ley de la evolución histórica¹⁸. Es preciso afrontar el carácter de valor positivo para la existencia que a la religión reconocen los analistas de la misma, los cultivadores de las ciencias de la religión, incluso cuando se vuelven críticamente contra una práctica religiosa histórica o actual determinada¹⁹. Una vez que han cedido ya

18 He aquí un texto del reciente documento de la Conferencia Episcopal Española, que levanta autorizadamente acta de esta injustificada depreciación de la religión. Refiriéndose a las causas del declive moral de la sociedad española habla de «la mentalidad difusa, propiciada y extendida frecuentemente por instancias de la Administración pública tal vez sin medir sus consecuencias degradantes, que considera sin diferenciación alguna los valores y normas morales transmitidos por la Iglesia como represión de la libertad y de las libertades del hombre o de sus tendencias naturales, como factor retardatorio de la modernización de la sociedad española y como freno a procesos humanos y sociales irreversibles alcanzados como cotas de progreso». *La verdad os hará libres. Instrucción pastoral de la Conferencia Episcopal Española sobre la conciencia cristiana ante la situación moral de nuestra sociedad* (Edice, Madrid 1990) 10 (n. 13).

Mons. Fernando Sebastián, Secretario entonces de la Conferencia Episcopal, en una conferencia pronunciada en el *Club Siglo XXI* en 1983, se quejaba: «No se valora el hecho religioso en sí mismo, sino sólo si va a favor o en contra de los criterios y de los intereses de unos grupos políticos o de otros». *ABC* (Martes, 6.12.1983) 54. Años después, en 1988, el nuevo Secretario del Episcopado declaraba: «La Iglesia no es neutral en cuanto a los derechos de la persona o de la justicia. Ella puede y debe juzgar de asuntos sociales y políticos. Pero no juzga tales materias con criterios políticos, sino en nombre de las exigencias sociales del Evangelio, es decir, en relación al núcleo moral que contienen tantos problemas sociales y políticos (...) puede y debe juzgar, desde una perspectiva moral y religiosa, la coherencia ética y evangélica de las doctrinas y sistemas políticos, y la justicia o injusticia de las situaciones de hecho». *YA* (Domingo, 13.11.1988) 19. Mons. García Gasco replicaba así a las permanentes protestas de sectores políticos contra las declaraciones religiosas y morales del Episcopado, sectores que sólo aciertan a valorar políticamente y en coherencia con las posturas ideológicas propias la actuación pública de la Iglesia, a la que hacen acreedora de un juicio sistemáticamente negativo. Mons. Antonio Palenzuela se manifestaba como sigue: «En contra de lo que algunos afirman, la Iglesia no volverá al régimen de cristiandad de la Edad Media. Hoy y aquí es frecuente asustar a la gente con el espantajo de que la Iglesia quiere retroceder al régimen de cristiandad, cuando lo que queremos es llegar a un tipo de sociedad en que la fe cristiana tenga vigencia pública». *ABC* (Sábado, 17.9.1988).

19 Contra una consideración negativa de la religión, he aquí la opinión autorizada de un especialista en las ciencias de la religión como Michel Meslin: «Es verdad, por otra parte, que el dominio paulatinamente mayor del hombre sobre el mundo, unido al auge de las ciencias humanas, hace que el fenómeno religioso se modifique sin cesar para nuestra consideración (...). Pero la desacralización nunca parece definitiva. Toda sociedad humana engendra, por su propio dinamismo, un nuevo sagrado que sostiene y justifica sus acciones, en la exacta medida en que lo sagrado es el propio mundo del hombre elevado por encima de la praxis cotidiana. Sin esta sublimación, las sociedades humanas caen en una especie de desesperación ontológica que arrastra, en un plazo más o menos breve, a su desaparición. Y lo mismo sucede con el individuo, angustiado y temeroso, cuando se da cuenta de que está en el mundo abocado a encontrar sólo la nada, al tiempo de una término que se le escapa. Conocemos muy bien los diferentes tipos de angustia, la del destino y la de la muerte, del vacío y del absurdo, de la culpabilidad y de la condenación. Nosotros podemos oponer a cada uno de ellos una actitud de valentía, de afirmación del hombre en cuanto tal, de todo su ser. Pero la fuente última de esas formas existenciales de la realización del yo es, evidentemente, la adhesión del hombre a una realidad trascendente mediante la cual descubre el Ser. Este valor de ser, quizás lo verifica el hombre a través de sus semejantes, o

los reduccionismos a que llevó el dogmatismo de la crítica de la religión, ¿por qué mantener en la sociedad civil una actitud permanente de sospecha ante la religión? No deja de llamar la atención la persistencia con que se mantienen esquemas de interpretación de la religión anacrónicos como paradigmas hermenéuticos, haciéndolos coincidir con supuestas posturas liberales en el campo económicosocial y con postulados políticos democráticos. Estamos, sin duda, ante la pervivencia de actitudes epistemológicas que unas veces hunden sus raíces en los rescoldos de totalitarismos cosmovisivos insuficientemente apagados, que quién sabe hasta qué punto sirven de compensación a la pérdida de fe en esperanzas históricamente fracasadas y desautorizadas por la naturaleza de los hechos. Otras, con toda seguridad, es el resultado del escepticismo al que se ha visto conducida una sociedad sólo preocupada por el bienestar como objetivo inmediato, alimentada por una concepción de la vida descreída e instalada en la contingencia y el relativismo, tras el desengaño de las esperanzas frustradas del pasado y la consiguiente caída en el materialismo como actitud vital.

Entre nosotros la actitud antirreligiosa, viene mantenida con agresiva tenacidad, desconocida en otros países democráticos de nuestro entorno, por instancias de partido que ejercen un influjo ideológico sobre la administración pública ²⁰. También, es verdad, por una élite

enfrentándose con una Persona cuya palabra lo interpela, o en la fidelidad cotidiana y anónima a la institución de una iglesia (...). En el fondo poco importa (...) lo que entrevemos en sus relaciones con esa realidad misteriosa que acepta o rechaza como guía y referencia de su propia vida es la esencia misma del ser humano». M. Meslin, *Aproximación a una ciencia de las religiones* (Madrid 1978) 261-262.

20 En la coferencia tenida en 1983 en el *Club Siglo XXI* antes citada, manifestaba Mons. Fernando Sebastián, en abierta alusión a la política antirreligiosa del Gobierno socialista: «... algunas de las dificultades vividas en meses pasados dejan al descubierto que ciertos políticos quieren imponer a la Iglesia, sirviéndose de su poder político, sus propias ideas político-religiosas. Esto es un reflejo del absolutismo». *ABC* (Martes, 6.12.1983) 54. El Obispo Secretario se refería a la pretensión del Ministro de Educación y Ciencia (Sr. Maravall) de censurar el juicio ético que a la Iglesia le merece el aborto, expresado en los catecismos escolares.

Desde entonces hasta ahora las tensiones entre la Iglesia y el socialismo español no han estado exentas de tensión. Resume esta tensión la declaración de los obispos andaluces de 1989: «Otro asunto es que, a medida que pasa el tiempo, hayan aparecido con mayor claridad los elementos anticristianos de la política del Gobierno del PSOE. Y que la Iglesia, a medida que estos puntos iban apareciendo, haya adoptado posiciones críticas con libertad y claridad». *ABC* (Domingo, 9.4.1989) 75.

Recientemente D. Luis Zavala, exdirector general de Asuntos Religiosos del Gobierno socialista, antes de dejar su cargo reconocía ante la prensa las tensiones entre Iglesia y Gobierno a causa de la ley de educación (la LOGSE), los medios de comunicación, etc.: al tiempo que declaraba ser consciente del «papel positivo» que la Iglesia cumple en la sociedad española. Cf. *ABC* (Domingo, 24.3.1991) 65-66. El nuevo director de Asuntos Religiosos, D. Dionisio Llamazares, se ha apresurado a declarar: «Uno de mis objetivos es conseguir pacificar las relaciones entre la Iglesia y el Gobierno, que haya cada vez más un diálogo moderado y mesurado (...). Me gustaría que desapareciesen las reticencias que tienen los obispos hacia el Gobierno, pues no se acaban de creer que el Gobierno socialista pretenda ser neutral y no beligerante hacia la Iglesia. Esta será una de mis tareas principales, la de eliminar esos recelos injustificados». Sin embargo, el director reconocía lo que su predecesor confesaba —véanse las declaraciones de Zavala y su coincidencia con éstas de Llamazares: «... tanto el ministro como yo queremos desbloquear los contactos al

cultural laicista no menos beligerante contra la religión, que ve en ésta una amenaza para la libertad del pensamiento. La élite que pretende a toda costa propiciar en la población un modelo de convivencia democrática, que, para ser respetuoso con el pluralismo social, tiene que relegar forzosamente la religión al ámbito privado de las simples creencias. De esta manera rompe de hecho la propuesta de tolerancia que dice postular, reprimiendo en nombre de la tolerancia las manifestaciones públicas de la conciencia religiosa (no de sus expresiones estéticas o folclóricas de la religión declaradas de interés histórico y valoradas como mercancía turística), si éstas resultan decisivas para la ordenación misma de la convivencia pero distorsionadoras del poder detentado por la élite laicista, al no ser coincidentes con la cosmovisión que ella promueve. Elite, por lo demás, que se afirma ilustrada, pero que no parece confiar en la capacidad de otra concepción de la razón que la propia para dar respuesta satisfactoria a los problemas de la existencia, porque previamente se parte del supuesto de que con la propia concepción que se propugna de la razón se identifica toda posible ilustración de su ejercicio ²¹. De lo contrario de ningún modo habría de temer la «competencia» de la religión, cuando ésta, críticamente diferenciada de cualquier fundamentalismo, apela también al ejercicio de la razón para abrirse el camino que en justicia le corresponde en una sociedad abierta. Por eso es legítimo concluir que detrás de tanta hostilidad hacia el hecho religioso hay miedo inconfesado a la capacidad de la religión para inquietar y turbar el espíritu ilustrado. Es la percepción laica del poder de la proclamación y de la memoria de la historia de la revelación, de la experiencia de salvación a que abre al hombre, fuente de conocimiento del misterio del mundo, que el cristianismo asegura tener un lugar histórico objetivo con pretensión universal a pesar de su contingencia: la *historia de Jesucristo* ²².

La anuencia y apoyo de los nuevos árbitros del poder y de la cultura a ciertas actitudes partidistas les da el privilegio de una presencia constante y adoctrinadora en los medios de comunicación social de

más alto nivel, a nivel de la Comisión Mixta Iglesia-Estado, que lleva dos años sin reunirse por depender del vicepresidente (D. Alfonso Guerra)». *ABC* (Domingo, 14.4.1991) 69.

²¹ Cf. J. L. Ruiz de la Peña, 'Modelos de racionalidad en el agnosticismo español', *Revista Española de Teología* 49 (1989) 405-30.

²² Lo turbador para la razón ilustrada es hoy como en tiempos de Lessing la condición *universal* de la *contingente* historia de Jesucristo: «Mais justement, c'est le lien nécessaire entre les vérités révélées et un événement historique, contingent, Jésus-Christ, qui fait difficulté. Comment peuvent-elles prétendre s'imposer comme vérités absolues à tout homme dans tous les temps et dans tous les lieux? 'Des vérités historiques contingentes ne peuvent jamais être preuves de vérités rationnelles nécessaires', disait Lessing. Et Hegel s'en prend à une révélation venue à l'homme de l'extérieur. Du fait qu'elle est révélée, la religion chrétienne est une religion *positive*. Aujourd'hui encore, ce n'est pas tant Dieu lui-même, mais la positivité historique de la religion chrétienne qui fait difficulté. On peut même dire que le scandale est plus grand par suite d'une meilleure connaissance de la diversité des civilisations et des religions». C. Geffré, 'Esquisse d'une théologie de la révélation', en: P. Rocoœur *et alii*, *La révélation* (Bruxelas 1977) 199-200.

titularidad estatal²³; de ineludible presencia en la vida pública española por lo que a la TV se refiere, sólo parcialmente contrarrestada por alguna otra emisión privada de recientísima implantación. Presencia no menor que la que de hecho halla en diversas plataformas de la cultura²⁴ subvencionadas en ocasiones, además, con fondos públicos. Lo que no obsta a que algunos de los más activamente anticlericales de esta élite privilegiada no hayan dudado, sin embargo, en llevar adelante una campaña, apoyada en parte por algunos medios de comunicación del Estado, contra el incipiente sistema de financiación de la Iglesia Católica, que ha de evolucionar hacia su autofinanciación. Este sistema incluye un porcentaje mínimo del impuesto de libre designación por parte de los ciudadanos, que es negado a la Iglesia de manera contundente con el propósito de disminuir su dimensión pública.

Entiendo que esta postura no es razonable por motivos como los que a continuación argumento:

1) En *primer lugar*, porque parece presumir, según acabo de indicar, que la religión es en sí misma una realidad negativa y, aunque sería evitable en el campo de los principios, es inevitable en el de los

23 Después de valorar el servicio que a la objetividad de los acontecimientos y al ejercicio de la vida cívica en «una sociedad políticamente libre y moralmente sana» prestan de hecho los medios de comunicación, el documento de la Conferencia Episcopal *La verdad os hará libres* (20.11.1990) dice sobre la utilización negativa de los medios de comunicación social en España: «Además, en los últimos tiempos (...) han fomentado, por ejemplo, mediante mesas redondas, entrevistas y otras formas, la confrontación buscada por sí misma de las más diversas posiciones en todos los asuntos más fundamentales de la vida y han puesto de relieve casi exclusivamente la pluralidad y el conflicto de opiniones sin ofrecer en gran parte de los casos una respuesta a los muy importantes problemas tratados, o por lo menos un esfuerzo para aproximarse a ella. Con ello han contribuido, seguramente sin pretenderlo, a favorecer uno de los peores males de la conciencia humana contemporánea: la anomía, el escepticismo ante la verdad y la desesperanza de encontrar un camino hacia ella». Cit., 12 (n. 16).

24 Intelectuales como los profesores de filosofía G. Bueno, J. García Calvo, F. Savater, M. A. Quintanilla y J. Sádaba; algunos de ellos católicos autocalificados ahora de «heterodoxos» como J. L. López Aranguren, después de una trayectoria manifiestamente confesional; otros que se dicen escépticos y se sienten aún perturbados psicológicamente por las imágenes de la infancia como el poeta Joan Brossa (cf. *El País*, Domingo, 18.12.1983) 13; o los escritores T. Moix, A. Gala, J. A. Gabriel y Galán o F. Umbral; otros incluso, después de haber desempeñado funciones diplomáticas como el destituido y beligerantemente anacrónico embajador de España ante la Santa Sede, G. Puente Ojea. Son algunos de los nombres de esta élite de sesgos profundamente anticlericales, que caracteriza en general a toda una serie de escritores, entre los que se cuentan también algunos de los comentaristas cuyas firmas aparecen casi siempre en periódicos conservadores o liberales. Es el caso de F. Jiménez Losantos, antiguo militante marxista devenido neoliberal, A. Ussia y A. Muñoz Alonso, cuyos artículos en *ABC* son exponente típico de un anticlericalismo mal informado en cuestiones religiosas. No citaré algunos ministros o exministros, hombres de extracción universitaria que alimentan sus porpuestas de política cultural en esta cosmovisión laicista. Me limito a citar sólo a personalidades del mundo de la cultura que son anticlericales notorios, omnipresentes en los medios de comunicación del Estado, dispuestos en todo momento a beligerar contra la Iglesia Católica. Véase la relación entre fe y cultura en España vista en particular desde la perspectiva catalana: J. M. Rovira Belloso, *Fe y cultura al nostre temps. Lliçó inaugural del curs acadèmic 1987-1988 a la Facultat de Teologia de Catalunya* (Fac. Teol. de Catalunya-Publ. de l'Abadia de Montserrat 1987) 53-62 (sobre la imagen de la Iglesia en los medios de comunicación). Hay ed. en español (Sal Terrae: Col. «Presencia teológica», n. 46).

hechos, y por eso ha de ser simplemente tolerada. Se trata en efecto, como hemos indicado antes, de una consideración de la religión anacrónica, fruto de la crítica que se eleva a dogma: que la religión, como decía Freud²⁵, es una ilusión sin porvenir; o como querrá Marx, una realidad que no lo es, porque sólo es epifenómeno, apariencia, y por eso mismo «sin esencia ni reino»²⁶. Un dogma que se mantiene contra la naturaleza de la misma sociedad abierta, incluso cuando también de forma dogmática y —se dice— «partiendo de los errores de la razón» se renuncia a la verdad en sí misma como objetivo; esto es, como verdad absoluta. Previamente se ha declarado que esta verdad es inalcanzable por la razón falible, quedándole a ésta tan sólo la posibilidad que ofrecen las «perspectivas de lo real», lejos por supuesto de plantear siquiera la hipótesis de si la verdad puede ser ofrecimiento de la gracia redentora al hombre en su finita condición, expuesto siempre a la pérdida de sí mismo a causa de la culpa contraída ante Dios. La religión, sin embargo, no deja de ofrecer ocasión para la razón de plantear sin ambages la cuestión filosófica de la fundamentación de la condición de posibilidad de sus afirmaciones sobre la verdad divinamente revelada. ¿Entenderán los teóricos de la increencia, que hacen del agnosticismo instalación mental obligada para toda la sociedad, la afirmación de Rahner de que «una filosofía absolutamente libre de teología no es posible en nuestra situación histórica?»²⁷.

2) En *segundo lugar*, porque, como también he aludido a ello, refleja un miedo irracional, que no es fruto de la razón sino que se alimenta del dogmatismo con el que rechaza de antemano la *pretensión de absoluto de la religión*²⁸. Se confunde la *afirmación plena de sentido* que hace la religión, ofreciéndola como marco englobante de la totalidad de la vida humana, con su posible imposición coercitiva por medio de la legislación. Miedo por eso, en el fondo, a que la religión resulte estar en mayoría sociológica y sea respaldada por la población; y miedo, en consecuencia, a que las leyes dejen de dar cabida a una cosmovisión del espíritu que a los que se autocalifican de razonables les

25 Cf. S. Freud, *El porvenir de una ilusión* (1927).

26 Recordemos la expresión de Marx: «La religión es solamente el sol ilusorio que gira alrededor del hombre mientras éste no gira en derredor de sí mismo». *Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel* (1844), en: K. Marx-F. Engels, *Sobre la religión*. Ed. preparada por H. Assmann y R. Mate (Salamanca 1974) 94.

27 *Curso fundamental sobre la fe*, 43.

28 He aquí cómo continúa Rahner: «La autonomía fundamental de esta filosofía sólo puede consistir en reflexionar sobre su origen histórico y en preguntarse si se siente obligada todavía a tal origen histórico gratuito como válido todavía, y si esta experiencia del hombre consigo mismo puede reproducirse hoy como todavía válida y obligatoria. Y a la inversa la teología dogmática quiere decir al hombre también aquello que él es y permanece cuando rechaza el mensaje del cristianismo en la incredulidad» (Ibid.). Rahner deja en claro que no es posible el poner en paréntesis para la filosofía la cuestión de que, de hecho, existe una religión que reivindica la revelación absoluta de la verdad del hombre como «verdad de Dios». Se exige afrontar la condición de posibilidad de la misma y aceptar su hipotética condición de tal, al menos sin excluir dogmáticamente tal posibilidad para la razón, que puede llegar a una tal síntesis de juicio.

parece más irracional que lógica, pues ese miedo parece alimentarse de la memoria histórica del confesionalismo del pasado y querer conjurar su fantasma ²⁹. Confesionalismo que a toda costa, cometiendo un anacronismo evidente, se identifica con los movimientos fundamentalistas de religiones no cristianas de trayectoria histórica, y no sólo de fundamentación teológica, diferente. De esta suerte se califica enseguida de «fundamentalista», suprema descalificación del creyente, cualquier manifestación convencida sobre la naturaleza absoluta de la verdad, aunque esta convicción sea de naturaleza religiosa y tenga su lugar propia en la conciencia.

La religión, es verdad, tiene que estar sometida al control del marco jurídico que la Constitución de un país democrático define con claridad, como es caso del nuestro. En ese marco jurídico que la Constitución de un país democrático define con claridad, como es caso del nuestro. En ese marco jurídico se halla perfectamente definido el «momento liberal», es decir, la voluntad pactada por todos los ciudadanos de dar cabida a todos los sectores sociales revestidos de legitimidad constitucional. Previo, sin embargo, al amparo constitucional el hecho es que la religión católica es en nuestra sociedad ampliamente compartida como concepción del mundo más universalmente aceptada por la población; por eso, resulta por ley sociológica inaceptable la pretensión de poner muros a la religión, inspiradora de una visión trascendente de la vida y de los valores, pretensión de todas las minorías, sobre todo las culturales, que le son adversas. Ahora bien, no es preciso apoyar en primer lugar en el hecho sociológico el respeto a la religión, sino en el mismo horizonte de los principios constitucionales que rigen las sociedades abiertas: en que parece ir contra la misma libertad y contra la capacidad de la razón para representar el mundo la reclusión de la religión en la intimidad y su expulsión de los lugares públicos, siempre que esa presencia sea respetuosa de quienes no comparten la cosmovisión religiosa. Aun siendo mayoría, los creyentes deben renunciar a hacer valer coercitivamente su propia visión de las cosas, aunque no deben renunciar a dar testimonio de la verdad que han conocido (cf. Jn 4,22; 1 Jn 1,1 ss.; 2,20-21). Es el valor de su testimonio de la verdad salvífica el arma poderosa de la fe, no el poder sociológico que le permitiría arremeter contra quien se opone a la visión creyente del mundo. La fuerza de la «fe se realiza en la debilidad», dice san Pablo, que escuchó interiormente a Jesucristo ³⁰.

²⁹ He aquí un texto de F. Savater, tan lleno de miedo como sobrado de irracionalidad: «La cosa es paladina: la Iglesia católica no puede ser *tolerante*. Se lo impide la naturaleza de su función, la raíz de su poder humano, demasiado humano. La Iglesia subsiste merced a los beneficios obtenidos por la administración de unos determinados *dogmas*, de unas determinadas verdades forzosamente indiscutibles, puesto que, si se las discutiera, dejarían de ser verdad». 'Embajador en el infierno', *El país* (8.9.1987) 11. Entre las cosas que le he leído de Savater sobre la Iglesia, todas del mismo tenor y de una visceralidad sin fisuras, no contaba con este texto que recoge Rovira Belloso. cit., 173, nota 297. El texto da muestras de una intolerancia idéntica a la supuesta que quiere denunciar.

³⁰ Dice el Señor a san Pablo: «Mi gracia te basta, que mi fuerza se muestra perfecta en la fragilidad» (1 Cor 12,9).

Con todo, un teólogo no puede detenerse aquí; he dicho que se trata de un miedo que parece ser miedo a la misma afirmación de la verdad en su condición de verdad total y determinante para la vida humana. Si tal concepción de la verdad se diera, su sola reivindicación parece poner en peligro cualquiera otra pretensión alternativa; sobre todo la que sostiene que no existe verdad absoluta ni escala axiológica que no se vea afectada, de una u otra forma, por el relativismo de las opiniones³¹. La religión en efecto, tiene la pretensión de que la verdad ha sido ofrecida al hombre en el orden mismo de la creación y que es el pecado la realidad que perturba el acceso a la misma. San Pablo habla de «aprimonamiento de la verdad en la injusticia», esto es, de la cautividad de la verdad en la culpa del hombre (cf. Rom 1,18-22). ¿Cómo podría ignorar el cristianismo esta proposición de fe que da razón cumplida de la redención divina obrada en Jesucristo? Evidentemente, dados los supuestos de la modernidad, el cristianismo no podrá jamás imponer su cosmovisión, pero la verdadera naturaleza democrática de una sociedad libre se muestra en la tolerancia no sólo para la predicación de este mensaje, sino para que los ciudadanos creyentes puedan configurar la condición pública de su vida a la luz de tales convicciones.

La religión tiene que recordarle una y otra vez al Estado que el único marco capaz de fundamentar el sentido de las leyes positivas como leyes vinculantes para la conciencia ciudadana no puede ser otro que el del derecho natural. Ahora bien, si este marco de fundamentación de sentido resultara oscurecido y de difícil determinación para la

31 Hay una argumentación superficial practicada incluso por quienes discrepan de la doctrina de la Iglesia, aun en el caso de mantenerse alejados de la práctica de la fe: censurar la disciplina de la Iglesia sin parar mientes en las censuras que incluye el Nuevo Testamento, al que ellos apelan contra la Iglesia.

Por otra parte, hay posturas teológicas que parecen dar la razón a esta crítica, que ignora discrecionalmente parte del capítulo 25 de san Mateo, al que se apela por su alcance político; además se desconoce a sabiendas la disciplina eclesial que nos transmite este evangelista (cf. Mt 18, 15-18) o la que practica san Pablo en sus comunidades (véase el caso de Corinto: 1 Cor 5), nada se dice de la normatividad de la práctica de la fe supuesta en las Cartas Pastorales y en el Apocalipsis, etc. Por lo que hace al fondo bíblico teológico de la moral mateana véase X. Pikaza, *Hermanos de Jesús y servidores de los más pequeños* (Salamanca 1984).

J. B. Metz quiere hacer caer en la cuenta de la contradicción que se produce entre la normatividad de vida que pide la conciencia cristiana y la situación moral de la sociedad burguesa, proponiendo como salida para la existencia cristiana «radicalismo» en lugar de «rigorismo»: «La cuestión es únicamente si aplicando la ley con rigor, se pueden superar las contradicciones de la religión burguesa dentro del cristianismo y presentar con claridad las alternativas cristianas a la vida aburguesada. Dicho con otras palabras, si se puede sanar la ruptura existente entre las virtudes mesiánicas del evangelio que se predicaban y las virtudes de la burguesía que se practican, es decir, si es posible la conversión al seguimiento». *Más allá de la religión burguesa. Sobre el futuro del cristianismo* (Salamanca 1982) 15. El problema, sin embargo, subsiste porque el seguimiento siempre es distorsionador de la «existencia burguesa». Cabe, sin embargo, aprovechar la propuesta de Metz contando con la gradualidad de las exigencias que la Iglesia podría considerar para quienes sólo gradualmente están adheridos al Evangelio (la mayor parte de la sociedad, sin duda). Ahora bien, ¿podría la Iglesia renunciar a la predicación del seguimiento y a subrayar las exigencias de una vida convertida al Evangelio? ¿Podría dejar de considerar el pecado y la salvación?

mayoría de una sociedad, ya que los cristianos ven sustentado el orden creatural en Dios y así el derecho sobre la moral, entonces incluso una sociedad abierta, una vez más, ha de dar cabida a la discrepancia pública y admitir que para la conciencia las leyes positivas no siempre pueden resultar vinculantes. La legislación positiva en cuestiones decisivas, de sentido para la existencia, no puede ser remitida a ninguna otra instancia de juicio que a la conciencia. El orden jurídico de una sociedad puede ser, ciertamente, fruto del consenso social, pero incluso así no se resuelve el derecho de la conciencia a apelar a la religión como referencia final de todo el ordenamiento jurídico.

Un Estado verdaderamente moderno debe admitirlo así y, por lo tanto, de ningún modo puede impedir que llegue a las aulas de la escuela la fe religiosa que ha de formar la conciencia de niños y jóvenes, ciudadanos mañana plenamente conscientes de sus deberes cívicos y de un protagonismo social responsable. Fe que, ciertamente, puede estar en desacuerdo con el orden jurídico vigente por entender que es inmoral. Si el Estado impide la presencia de la religión en la escuela, lo hará por eso de forma ilegítima, violando la libertad de los ciudadanos para buscar sentido fuera de la cosmovisión que resulta de negar la cosmovisión religiosa. Esta sería una forma más de totalitarismo estatal verdaderamente rechazable.

b) *La razón histórica de la religión*

Se dirá tal vez, por parte de algunos creyentes incluso, que estos supuestos del cristianismo, aunque son patrimonio posible para la razón, sólo aparecen garantizados como verdad de fe en tanto que son fruto de la revelación divina ³²; y que en consecuencia se debe aclarar cómo puede la revelación divina convertirse en una sociedad democrática en instancia inspiradora de la vida pública. ¿No existe un riesgo real de fundamentalismo cristiano? El fundamentalismo siempre es posible, pero la afirmación que el cristianismo hace de la revelación es algo que está detrás de toda la trayectoria cosmovisiva y cultural de Occidente, porque esta afirmación la viene haciendo el cristianismo en diálogo con las pretensiones de la razón en proceso de emancipación desde antes de la Ilustración. La Edad Media pretendió una síntesis de razón y fe que permitió a los pensadores cristianos elaborar los primeros esbozos de una filosofía de la religión. Después, tras la desvinculación de la religión del antiguo régimen y la aceptación de la modernidad, el cristianismo ha aventurado una trayectoria histórica, no exenta de conclusiones, cuyo resultado no es posible ignorar. Gracias al cristianismo los mismos valores de la libertad, y de la dignidad de la persona, que fueron primero contenido de la revelación cristiana, aparecen hoy reconocidos como bienes definitivamente adquiridos por la cosmo-

32 Cf. I Conc. Vaticano: Const. dogmát. *Dei Filius* (DS 3004.3005.3026-3028).

visión laica. Más aún, de la difuminación y oscurecimiento de esos valores como *conditio sine qua non* de la convivencia, nuestras sociedades guardan de nuestra reciente historia una memoria de terror aún no borrada de la mente colectiva de Europa. Hoy en día, algunas de las amenazas más peligrosas para la vida humana que se ciernen sobre nosotros dimanarían del intento de desdibujar tales valores, que para la fe cristiana constituye la sacralidad de la persona, fundamento de su dignidad y libertad. Es decir, fundamento de que el hombre sea imagen de Dios y como tal inviolable en su condición personal.

Es verdad —lo he reconocido sin paliativos— que la religión ha sido fuente de dogmatismo, y que en nombre de la ortodoxia de la fe se persiguió siglos atrás la libertad de la conciencia e incluso se entregó a la muerte violenta a los disidentes. Nadie puede negar estos hechos, si bien la historiografía actual está poniendo en bastantes puntos las cosas en su lugar y deshaciendo prejuicios y juicios más interesadamente ideológicos que históricamente objetivos. A veces se encubre con ellos la criminalidad generada por el tanto tiempo disculpado, cuando no disimulado, totalitarismo de la razón en los tiempos modernos. Los resultados que de la propagación de la fe cristiana se han seguido no parecen conducir a un juicio negativo sobre la misma. Lejos de salir descalificada de su presencia en la historia, hoy cuando la secularización de las sociedades que fueron cristianas parece avanzar de forma amplia, se vuelve a mirar hacia ella, sin nostalgia ciertamente de una neocristiandad, pero considerando qué ha perdido el hombre secular de hoy con la desconstrucción de la cosmovisión religiosa. Factor de humanización y de cultura, la religión sobrevive como tal. Hoy lo vemos mejor, una vez caídos los reduccionismo de visiones alternativas, que hicieron de la extinción de la religión causa de su misma vigencia como sistemas mesianistas. Más aún, he dicho antes que en la medida en que la religión ha salido purificada de esta trágica crisis histórica, se aprecia mucho mejor y con nitidez meridiana la capacidad de la religión para dar integridad absoluta a la persona, e incluso a los pueblos bajo las más dramáticas vejaciones y bajo la mayor opresión. La religión se ha acreditado como una poderosísima instancia de humanización que impide la destrucción y el desmoronamiento de la vida humana. No creo exagerar nada si digo que en ocasiones sólo le ha quedado a las personas y a los pueblos la religión para salvar la razón de vivir y alentar un proyecto de futuro, capaz de superar las dificultades históricas más dolorosas en las que los totalitarismos llegaron a hundir y a humillar a los pueblos de Europa en nuestro tiempo ³³.

33 El pensamiento de Juan Pablo II al respecto representa una apelación al poder civilizador y generador de cultura de la religión cristiana, que ha alimentado el espíritu de Europa, que lentamente ha ido alejándose de la cosmovisión religiosa que le dio identidad. Cf. el pensamiento papal en su discurso en Santiago de Compostela: Conf. Epis. Española (ed.), *Juan Pablo II en España* (Madrid 1983) 240-45. Modestamente comenté entonces este discurso del Papa: A. González Montes, 'España y la conciencia cristiana de Europa. En torno al discurso de Juan Pablo II en la catedral de Compostela', *El Adelanto* (Domingo,

La religión cristiana se entiende a sí misma como revelación divina. Hemos aludido al hecho de que la razón ha podido plantearse esta hipótesis de trabajo, objeto de la filosofía y del pensamiento en general a lo largo de los siglos de inspiración cristiana. Si esta hipótesis que ha podido asumir la razón filosófica ³⁴ ha sido la referencia permanente del mensaje predicado por la Iglesia como mensaje de revelación, como mensaje divino, ¿puede decretarse la exclusión de la religión de aquellos lugares donde la razón plantea la indagación de la realidad y la ordenación de la convivencia? Si la revelación es hipótesis viable para la razón, si la hipótesis de que Dios pueda hacerse oír por el hombre es avalada por un testimonio histórico comprensible para la razón, aunque no haya signo ninguno de que me ha hablado a mí personalmente, ¿puede el ciudadano a título privado impedir la predicación de que Dios, en efecto, ha hablado en otro tiempo por medio de Jesucristo? ¿Puede impedirlo grupo alguno de ciudadanos? ¿Puede impedirlo acaso el Estado? Si el testimonio de que Dios ha hablado resulta además de valor decisivo para la comprensión de la existencia humana y para el ordenamiento de la convivencia, ¿podrá además, el individuo o grupo alguno, o bien el Estado impedir que la palabra que viene testificada desde el pasado como palabra divina alcance a conformar la mente de los escolares? Es decir, ¿hay razón para impedir que quienes están en esa etapa de la vida en que se adquieren los saberes acerca de la realidad y cobra forma y contenido la concepción del mundo, fruto de una experiencia que trasciende el tiempo y el espacio que habrá de ocupar su vida, sean informados y formados en la concepción del mundo que alienta en la fe de sus padres en la revelación divina?

4. AFIRMACIONES FINALES SOBRE LA RELACION ENTRE LA RAZON TEOLÓGICA Y LA RAZON SOCIAL DE LA RELIGION

Aclararé aquí unos cuantos extremos más y con ello daré por concluida mi exposición.

14.11.1982). Sobre todo véase la encíclica *Slavorum Apostoli* (2.6.1985): AAS 77 (1985). No siempre ha sido bien interpretado el Papa. Se le ha acusado de querer volver a la Europa de cristiandad injustificadamente.

Pueden verse las siguientes referencias sobre la cuestión de la relación entre Europa y el cristianismo: J. Lortz, *Unidad europea y cristianismo* 2 ed. (Madrid 1964) y F. Heer, *Cristianismo europeo* (Madrid 1962). Sobre la trayectoria de la cuestión de Dios que ha jalonado la historia del pensamiento filosófico europeo hacia la modernidad laica cf. J. Möller, 'Die Gottesfrage in der europäischen Geistesgeschichte', en: W. Kern, H. Pottmeyer y M. Seckler (ed.), *Handbuch der Fundamentaltheologie*, vol. 1: *Traktat Religion* (Friburgo de Brisgovia, Basilea y Viena 1985) 73-94.

34 Para un planteamiento hoy véase R. Schaeffler, 'Auf dem Weg zu einem philosophischen Begriff der Religion', y A. Halder, 'Religion als Grundakt des menschlichen Daseins', en W. Kern, H. Pottmeyer y M. Seckler (ed.), cit., 57-72 y 172 resp.

Primero: el ideal de la razón ilustrada como criterio temporal de aplicación al conocimiento de la realidad llevó a la mitologización de la razón como tal. Así lo supieron ver Max Horkheimer y Th. W. Adorno en su *Dialéctica de la Ilustración*, encauzando el curso de la reflexión de la Escuela de Francfort. La Ilustración arremetió contra la *narración mitológica*, pero para ello tuvo que elevar a mito la razón. La razón es siempre *razón histórica*, y en este sentido la tradición es el horizonte ineludible en que los hombres acceden al conocimiento de la realidad. Incluso para reaccionar contra los riesgos de ideología que siempre acompañan a la tradición se precisa de ella. La filosofía de Heidegger y la filosofía hermenéutica en general nos vacunaron de una protesta contra la tradición insuficientemente consciente de su propios presupuestos cognoscitivos. Pues bien, la narración histórica religiosa que nos acerca al acontecer de la revelación no sólo hallará legitimación ante la razón, en la medida en que pueda descansar sobre la mayor o menor plausibilidad que sus asertos encuentran ante el tribunal de la razón, conforme a las posibilidades de nuestro conocimiento. También pide ser considerada en tanto que testimonio de naturaleza histórica, núcleo de una tradición que ha podido dar configuración al proyecto de vida humana que alienta en nuestro propio horizonte cultural.

Segundo: La Iglesia ofrece la narración y el *kerygma*, esto es, los hechos y su sentido e interpretación; el acontecimiento de la revelación llega por su medio a nuestro tiempo. No es posible entregar sólo a la *predicación* y a la *catequesis* la información y el adoctrinamiento que lleva consigo la transmisión de la revelación. El diálogo de fe y cultura exige algo más, pide que la razón inquiera y contribuya a esclarecer el modo cómo cosmovisión y conducta quedan afectados por la revelación misma, si los ciudadanos deciden asentir al mensaje proclamado. Por esta razón Pannenberg, a propósito de la disputa sobre la permanencia de las facultades de Teología en la Universidad estatal alemana, argumentaba que el *objeto de la fe* es de interés para la ciencia, por cuanto este objeto le es dado al creyente en el acervo de la tradición religiosa generada por la revelación cristiana. Parece, pues, que la tradición religiosa tiene un interés importante para la ciencia porque la reconstrucción histórica de nuestro momento presente resulta de primer orden para la comprensión de nuestra cultura. Sin embargo, esta forma de argumentar es insuficiente. Pannenberg indica que en la indagación de la «positividad religiosa» generada por el cristianismo (v.gr.: fe y culto, Sagrada Escritura, teología y moral, instituciones determinantes de la vida sacramental y espiritual de la Iglesia, creación artística, etc.), lo que en verdad está además en juego es la posibilidad misma de acceder al objeto de la fe, esto es, al testimonio genuino sobre el *acontecimiento revelador*. De este acceso al objeto de la fe, y en última instancia, al mensaje de Jesús y a su persona, al Evangelio en fin, depende el modo cómo hayan de situarse nuestros contemporáneos ante el cristianismo y comportarse en consecuencia. No ha de hacerse una escisión

entre la necesaria indagación de la realidad histórica que funda el cristianismo y su legitimación intelectual como religión de validez universal, pero a ambos momentos ha de dársele el justo tratamiento ³⁵.

Es completamente cierto que la fe no descansa sobre la certeza racional de la investigación. Ya hace ochenta años que la discusión provocada por la apologética de la fe con criterios estrictos de racionalidad filosófica llevó al jesuita Pierre Rousselot a escribir su magnífica reflexión sobre *Los ojos de la fe* (1910) para subrayar el carácter religioso del acceso al objeto del acto de fe ³⁶. Sin embargo, el acto de fe no es producto de una opción vuelta contra la razón, sino preparada y dispuesta por ella hasta el límite mismo donde la decisión se hace creencia. No deberíamos olvidar que el *decisionismo*, es decir, el tener que poner en juego la decisión de delimitar el campo de investigación de un objeto, igual que la perspectiva metodológica de acceso al mismo, es algo que ha defendido con claridad meridiana el moderno racionalismo crítico, si bien éste puede tener una versión indudablemente irracional que es preciso descartar. La decisión no puede ser discrecional y arbitraria, aquí hay un punto débil en el planteamiento del racionalismo crítico. Se trata de hacer descansar la formulación de la experiencia del mundo sobre el juicio síntesis final de la razón que indaga la realidad en la «decisión». Corregido, pues, el racionalismo crítico, queda como hecho cierto que la libertad es momento interno de una síntesis que recapitula la experiencia de la realidad. La filosofía de la ciencia está hoy en ello en cierto grado de acuerdo, ya lo hemos indicado al comenzar nuestras reflexiones: es preciso *delimitar* poniendo en juego nuestra capacidad de *decidir* el campo de conocimiento. La fe ciertamente tiene su lugar en la acción de la gracia sobre el sujeto, pero la gracia se inserta en la misma indagación de la realidad que coloca al hombre ante posibilidad de acceder a Dios cuando hace experiencia del misterio del mundo.

Se dan, pues, fundadas razones para defender la tesis que sigue: mientras *la mistagogia sacramental* y *la catequesis* tienen su lugar en los lugares propios de la comunidad confesante, el diálogo entre la fe y la razón, entre la revelación y la comprensión del mundo que conforma la cultura, tiene su lugar propio en las estructuras de formación. Esto no sólo porque la larga historia de dos milenios necesite de las aclaraciones de la tradición religiosa para entender la filosofía y el arte, la moral y la razón o sinrazón para modificar sus postulados y preceptos, como sería el caso de la llamada *formación religiosa* (sobre el hecho religioso en cuanto tal), en el fondo siempre reductible a la historia de las ideas y la cultura inspirada por la religión. También porque la religión como horizonte de comprensión totalizante de la realidad en su

35 Cf. W. Pannenberg, *Teoría de la ciencia y teología*, 330-31 ss.

36 Cf. la ed. española de F. Manresa SJ, *Los ojos de la fe* (1910), Cuadernos del «Institut de Teologia Fonamental» (Barcelona 1987-88) 2 fasc.

conjunto sigue vigente hoy en la mente, el corazón y la acción de millones de ciudadanos, que invocan una razón sociológica, pero también teológica para ser formados en religión. No cuenta sólo su número, sino también su convicción de que ni los individuos en particular, ni los grupos, ni el Estado tiene derecho a imponer una cosmovisión alternativa a su manera propia de ver la vida humana y la marcha de la historia. Lo que de *teológico* hay en este punto de vista es la reivindicación para su propia postura del derecho, que emana de la condición libre en que se realiza el conocimiento, a fundamentar religiosamente su modo de auto-comprenderse y de actuar en la sociedad; pues la revelación en la que creen pide de ellos acomodar al designio del Dios que se revela en Jesucristo su vida y su acción. Ahora bien, esto es imposible sin la *intelligentia fidei*, sin la inteligencia de la fe cuyo lugar es aquel en el cual entran en diálogo fe y razón, fe y cultura. Los padres cristianos tiene derecho a exigir que sea así para la formación de sus propios hijos.

Tercero: Finalmente, no he querido citar hasta ahora ningún texto propiamente magisterial en orden a la fundamentación como tal de una propuesta, porque estos textos son fruto ellos mismos de la fe en la revelación y por eso mismo no tienen, no pueden tener otro alcance extraeclesial que el que le quieren otorgar los hombres de buena voluntad, a los cuales también se dirigen. Ahora sin embargo quiero mencionar tan sólo dos de estos textos. El primero de Pablo VI dice: «Evangelizar, para la Iglesia, es llevar la Buena Nueva a todos los ambientes de la humanidad, y con su influjo transformar desde dentro, renovar a la misma humanidad»³⁷. Quiero invocar estas palabras del papa Montini como confirmación de la razón teológica que asiste nuestro discurso. Si la religión, en nuestro caso el Evangelio, ha de entenderse como horizonte de comprensión que totaliza la realidad humana, el diálogo de la razón con la fe es presupuesto de esta «evangelización desde dentro». Si no se da así la sola predicación no pasa de ser un testimonio confesante, laudable e incluso en ocasiones sobrecogedor, pero desarraigado del logos interno a la realidad salida de las manos de Dios, que tiene en el Verbo de Dios su paradigma o arquetipo creatural. ¿No es esto lo que quiere decir la Constitución pastoral *Gaudium et Spes*, cuando afirma que «el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado»? (n. 22a).

El otro texto es del Papa Juan Pablo II. Después de afirmar «la unión orgánica y constitutiva que existe entre la religión en general y el cristianismo en particular, de una parte, y la cultura, de otra», el Papa agrega: «la unión fundamental del Evangelio, es decir, el mensaje de Cristo y de la Iglesia, con el hombre en su humanidad misma (...) es, en efecto, creadora de cultura en su fundamento mismo. Para crear cultura, es necesario considerar, hasta en sus últimas consecuencias y total-

37 Exhortación Apostólica *Evangelii nuntiandi* (1975), n. 18: AAS 67 (1975).

mente, al hombre como un valor particular y autónomo, como el sujeto portador de la trascendencia de la persona. Es necesario afirmar al hombre por él mismo, y no por cualquier otro motivo o razón: ¡únicamente por él mismo! Mas aún, es necesario amar al hombre en razón de la dignidad particular que posee. La totalidad de las afirmaciones relativas al hombre pertenece a la sustancia misma del mensaje de Cristo, y de la misión de la Iglesia, a pesar de todo lo que los espíritus críticos han podido declarar sobre la materia, y todo lo que han podido hacer las corrientes opuestas a la religión en general y al cristianismo en particular»³⁸.

¿Cómo puede la religión renunciar a estar en la escuela, siendo así que la escuela ha sido siempre objetivo del poder dominante, que necesita de ella para dar asiento a aquellas afirmaciones sobre el hombre que contribuyan a hacer de él un leal servidor del sistema social vigente? Carlos Barth, en sus últimos años, después de haber pasado por la experiencia de los totalitarismos que ha conocido la Europa contemporánea, sostuvo al final de su vida que la capacidad democrática de una sociedad se evidencia en la tolerancia de su sistema social para con la religión³⁹. Una apreciación verdaderamente certera, porque sólo la religión es capaz de una exigencia de absoluto que reivindica para Dios lo que sólo a Dios pertenece. Sin embargo, la fe sabe que esta reivindicación no es de poder a poder, sino que acontece en la debilidad. Por eso la religión no podrá medirse con los poderes de este mundo según la autoafirmación que éstos hace de sí mismos.

ADOLFO GONZALEZ MONTES

SUMMARY

For the author, the teaching of religion in school, in dialogue with modern rationale, is Theologically legitimate. Sociologically and culturally, society and not the State is the proper setting for religion. The State is obliged to guarantee the liberties of society without being able on the other hand to propose to society any ideology which may be a substitute for the religious understanding of life. Religion has moreover historical reason on its side as an accredited element of spiritual dynamism and meaning which enlivens every dimension of life. Its eclipse gravely threatens the moral and axiological condition of societies.

38 *El hombre y la cultura*. Discurso de Juan Pablo II a la UNESCO (París, 2 junio 1980) n. 10: AAS 72 (1980).

39 Véase la tesis desarrollada por Barth en *Comunidad cristiana y comunidad civil* (Madrid y Barcelona 1976). Sobre el tema cf.: A. González Montes, *Religión y nacionalismo. La doctrina luterana de los dos reinos como teología civil* (Salamanca 1982) 196-202 (sobre Barth).