



LAICIDAD Y LAICISMOS EN ESPAÑA: ¿QUÉ ESPAÑA LAICA?

Joaquín Pedro López Novo *

1. Introducción

El siglo XXI se ha iniciado en manera parecida a como se inició el siglo anterior: con el recrudescimiento del conflicto ideológico. Pero mientras que a inicios del siglo XX (y durante la mayor parte de este siglo) el conflicto ideológico dominante giró en torno a la cuestión del sistema económico (si capitalismo o socialismo), el conflicto ideológico contemporáneo tiene la forma de guerras culturales en torno a los valores y las identidades que han de organizar la convivencia, en el seno de sociedades cada vez más complejas y cuyas estructuras mutan con rapidez. Este desplazamiento del eje del conflicto ideológico de la economía a la cultura se explica en parte por la caída del comunismo y la consiguiente crisis de plausibilidad de la estrategia política tradicional de la izquierda, que apostaba por la transformación del capitalismo en una dirección colectivista, ya fuese por la vía democrática o por la revolucionaria. Pero el recrudescimiento del conflicto ideológico es también una consecuencia de la creciente aceleración del ritmo del cambio en la sociedad contemporánea, y de la mayor fluidez de las estructuras económicas y sociales que dicha aceleración trae consigo. Cuando la cuestión del gobierno de la economía deja de ser un asunto central en la contienda política y las fronteras sociales que fracturan a la sociedad pierden estabilidad, las cuestiones relativas a los intereses ideales (valores e identidades) pasan al primer plano de la contienda política, adquiriendo tanta o más relevancia que las cuestiones de los intereses materiales, y fundiéndose inextricablemente con ellas.

RESUMEN

En este artículo se distinguen dos tipos de laicismo: uno inclusivo, que respeta y valora positivamente la religión, y quiere preservar un amplio espacio público para ella; y otro excluyente, que es más hostil a la religión y trata de expulsarla de la plaza pública para confinarla en el ámbito de la vida íntima. En la primera parte del artículo se analizan los acontecimientos históricos y los cambios institucionales que han propiciado el renacimiento del laicismo excluyente en las sociedades occidentales. Y en la segunda parte se rastrea la reemergencia de un laicismo excluyente y especialmente beligerante con la religión católica en España, y se plantea la cuestión de hacia qué tipo de laicismo se encamina nuestro país.

ABSTRACT

This article distinguishes two types of secularisms in contemporary Western societies: one inclusive and other exclusionary. Inclusive secularism respects and values religion positively, and wants its voice to be heard in the public square. Exclusionary secularism is hostile to religion, tends to view it as superstition and a worthless pursuit, and wants religion to be expelled from the public square, to rest confined within the bounds of the private sphere. The first part of the article contains a reflection on both the historical events and the institutional transformations that have led to the resurgence of exclusionary secularism in contemporary western societies. In the second part, the reflection shifts to Spain, tracing the late development of a movement of exclusionary secularism in this country, and speculating on the kind of secularism that might prevail in it.

* Universidad Complutense de Madrid.

Una de las variedades de conflicto ideológico contemporáneo es la confrontación entre laicismo y religión, o, mejor dicho, el renacimiento de un laicismo «excluyente», marcadamente hostil a la religión y a sus expresiones públicas. Este laicismo excluyente se nutre de -y a su vez promueve- una «cultura de la descreencia», que identifica a la religión con la superstición y la caracteriza como un legado oscurantista y un síntoma de debilidad mental¹. Para esta cultura de la descreencia, la religión es un atavismo histórico que habría que eliminar; un residuo de un pasado oscurantista que es incompatible con el espíritu de la Modernidad; el producto de una educación perversa que mantiene a los seres humanos en una condición infantil; la fachada consciente de impulsos y pulsiones inconscientes; una fantasía que satisface el ansia de consuelo para quienes no son capaces de asumir las verdades básicas de la existencia; etc. Esta cultura de la descreencia es una «cultura de la vergüenza», en el sentido de que persigue el conformismo social por la vía de la imposición de estándares de corrección cuya violación es castigada con el deterioro de la imagen social de la persona, de tal manera que ésta, para preservar su imagen social (para salvar su «cara»), tiende a ocultar al público aquellas creencias y preferencias que se desvían del estándar de corrección. Cuando las creencias religiosas son el blanco de una cultura de la vergüenza, los creyentes tienden a ocultar sus creencias en público, confinándolas al ámbito de la vida íntima, con lo cual la religión deja de ser un comportamiento público y pierde su visibilidad social.

La cultura de la descreencia comenzó siendo una cultura elitista, propagada por intelectuales y profesionales de la industria cultural (periodistas y profesores) pero, a lo largo del siglo XX, y a medida que progresaba la secularización de las sociedades occidentales, fue penetrando la sensibilidad de los estratos sociales populares. Actualmente, es la cultura hegemónica en los ambientes intelectuales de los países desarrollados, y muy especialmente en los países de tradición católica del Sur de Europa, donde la secularización acelerada de la población ha traído un cambio drástico en el arco temporal de sólo una o dos generaciones, de una cultura de la creencia a otra de la descreencia.

Pero antes de seguir adelante son necesarias algunas precisiones terminológicas. Los términos laico, laicidad y laicismo proceden de la raíz griega *laos*, que significa pueblo o seglar. Los dos últimos términos son galicismos, pues fue en Francia donde se acuñó el término *laïcité* para denominar a la solución francesa a la cuestión religiosa (o la cuestión de la Iglesia Católica), que fue un motivo permanente de conflicto político desde la Revolución hasta bien entrado el siglo XX. La *laïcité* fue una solución radical al problema de las relaciones entre el Estado y las iglesias, que no sólo fijaba una separación estricta de la religión y el Estado, sino que también enclaustraba a la religión en la esfera de la vida privada, reservando al Estado el monopolio de lo público y concibiendo la escuela pública como una agencia socializadora de la ciudadanía en una moral laica, republicana y desprovista de atisbos religiosos. En la lengua inglesa, en cambio, se emplean los vocablos de raíz latina *secularism* y *secularization* para referirse a la experiencia mo-

¹ Sobre la cultura de la descreencia, véase Carter (1983).



derna de la separación de la Iglesia y el Estado, que en dichos países comenzó mucho antes que en Francia (con la Reforma protestante), pero no adquirió los tintes radicales de la *laïcité* francesa, dándose una gran variedad de trayectorias históricas y formatos institucionales.

El término laicidad describe, pues, un aspecto de la experiencia moderna del Occidente cristiano, a saber: la tendencia a la separación institucional del Estado y las confesiones religiosas, como consecuencia, por una parte, del pluralismo religioso que trajo la Reforma protestante (y, mucho más adelante, la secularización de las sociedades occidentales) y, por otra, de la formación del Estado nacional moderno que, al tiempo que reclamaba y ejercía la soberanía en un territorio, también era una pieza de un sistema de Estados soberanos que rivalizaban entre sí por el dominio y la riqueza, lo cual obligaba a regir los asuntos del estado por «razones de Estado» o de poder del Estado. Una de las características institucionales de la Modernidad es su tendencia a separar y diferenciar esferas institucionales que antes estaban amalgamadas y poco diferenciadas, proceso éste al que los sociólogos funcionalistas denominan la *diferenciación funcional* de la sociedad. El término laicidad describe una faceta de este proceso de diferenciación de las sociedades modernas, o una de las múltiples separaciones que efectuó la Modernidad: la separación de las instituciones religiosas del Estado y, por tanto, la emergencia de la política como una esfera autónoma de mediación del conflicto civil y de conducción de la nave del Estado moderno. Pero conviene advertir que el proceso de diferenciación funcional de las sociedades nunca puede ser completo, pues una sociedad cuyas esferas institucionales estuvieran completamente separadas carecería de integración y coherencia, y sería inviable. Por tanto, la diferenciación funcional de las sociedades está sujeta a límites, y la separación de las esferas institucionales que opera la Modernidad no debe entenderse en el sentido de que allí donde antes había una relación entre dos esferas institucionales cesa de haberla, sino más bien en el sentido de la sustitución de una relación directa o poco mediada entre esferas por una relación más mediada o crecientemente mediada.

El término laicidad designa, pues, una faceta de la condición moderna o, para ser más precisos, de la Modernidad occidental. En este contexto histórico y cultural las sociedades evolucionaron, a distintos ritmos y con más o menos desgarros, hacia un régimen de laicidad que incluye tanto a creyentes como a no creyentes, y que es compatible con una amplia variedad de formatos institucionales, que van desde el reconocimiento de una religión de Estado, pero con escasa presencia en la vida pública (como el caso de la religión anglicana), hasta la experiencia de la *laïcité* francesa, pasando por la *wall of separation* entre el gobierno y las confesiones religiosas en los EEUU, y los casos de reconocimiento de privilegios a las confesiones religiosas mayoritarias. El término laicismo, en cambio, designa tanto a la ideología que se orienta hacia la cuestión de la religión y su papel en la vida pública, con objeto de someterla a un constreñimiento normativo, como a los movimientos que se inspiran por esas ideologías. Los laicistas defienden la laicidad, pero difieren en el tipo de laicidad que propugnan. Para simplificar en aras de la claridad, diremos que hay dos grandes tipos de laicismo, un laicismo integrador o «inclusivo», que valora positivamente la religión, o cuando menos la respeta, y quiere preservar para ella un amplio espacio en la vida pública; y un laicismo «excluyente» que es hostil a la religión y que

desea que o bien ésta desaparezca, o que quede confinada a la esfera privada, entendiendo esa esfera en un sentido muy restrictivo como el ámbito de la intimidad personal y de la asociación voluntaria privada. Los laicistas inclusivos son tanto creyentes como no creyentes; los laicistas excluyentes, en cambio, raramente son creyentes; la división entre laicistas inclusivos y excluyentes atraviesa la división entre izquierdas y derechas, aunque, por regla general, los laicistas excluyentes tienden a militar mayoritariamente en las filas de la izquierda. Por último, los laicistas excluyentes son una corriente minoritaria en las sociedades occidentales, pero suelen ser una minoría bastante influyente en los medios de comunicación, pues la cultura de la descreencia que éstos propagan les provee un contexto de plausibilidad que legitima sus pretensiones. En suma, estos dos grandes tipos de laicismo difieren en la actitud de fondo hacia el hecho religioso y sus manifestaciones (aprecio y respeto frente a desprecio y hostilidad) y en el régimen de laicidad que propugnan (coexistencia respetuosa y creativa de creyentes y no creyentes en el marco de la separación operada por la Modernidad entre iglesias y Estado, frente a enclaustramiento de la religión en la esfera privada entendida como esfera de la intimidad personal). Los laicistas excluyentes son abanderados de la cultura de la descreencia a la que antes nos hemos referido, a la que tienden a ensalzar como una expresión genuina de la libertad de conciencia; los laicistas inclusivos, en cambio, no sólo no la celebran sino que muchos de ellos deploran su existencia y la ven con ojos críticos.

Este artículo comprende dos apartados. En el primero analizamos algunos acontecimientos históricos e institucionales que están en el trasfondo del resurgimiento de un laicismo militante y excluyente en las sociedades contemporáneas. En el segundo nos referimos al caso de España, rastreando la trayectoria del laicismo excluyente español e interrogándonos sobre el tipo de laicidad hacia el que se encamina nuestro país.

2. Algunos actores que están detrás de la reactivación del laicismo excluyente ²

2.1. La caída del mito sociológico de la secularización del mundo

Aunque nos rodea una cultura de la descreencia, el ser humano es un animal de creencias y no puede vivir sin ellas; después de todo, la incredulidad en materia religiosa también se asienta en creencias: todos somos crédulos y sólo diferimos en las creencias a las que asentimos³. En las sociedades contemporáneas, una de las principales fuentes de creencias públicas son las ciencias sociales (psicología, sociología, ciencia económica, etc.). Estas ciencias elaboran, y los medios de comunicación propagan, ideas e interpretaciones sobre las sociedades y los seres humanos que adquieren el carácter de verdades «míticas», en el doble sentido de que proveen

² En este primer apartado presento algunos argumentos que he desarrollado en López Novo (2007).

³ Véase al respecto Smith (2003).



una explicación plausible de algún aspecto de la realidad y de que suelen ser aceptadas sin cuestionamiento (pues son «científicas»), pasando a formar parte del repertorio de presuposiciones que damos por descontadas. Una de esas verdades míticas fue la teoría de la «secularización» del mundo. De acuerdo con esta teoría, la secularización era un correlato inexorable del proceso de modernización de las sociedades (esto es: de la industrialización y la urbanización), de tal manera que cuanto más se modernizaba una sociedad, más se secularizaba y más retrocedía la religión. El concepto de secularización acarrea tres connotaciones: 1) la progresiva reducción de la fracción de la población que profesaba creencias religiosas; 2) la expulsión de la religión del ámbito de las instituciones sociales (educación, trabajo, política, ocio, etc.) y su refugio en la esfera íntima; y 3) la pérdida de refuerzo social e institucional de las creencias religiosas, que se veían crecientemente expuestas a la erosión que desencadenaba el pluralismo de las creencias⁴. La teoría de la secularización consideraba que ésta era un proceso no intencionado, desencadenado por una multiplicidad de cambios estructurales en la economía, la sociedad y la cultura; la secularización era algo así como un *fatum* que operaba a espaldas de los seres humanos, ignorando sus intenciones y deseos, cuando éstos tenían que ajustarse a las nuevas exigencias que les planteaban la industrialización capitalista y la urbanización. En definitiva, la teoría de la secularización venía a decir que la modernización era un mecanismo de laicización de las sociedades y, si esto era así, el laicismo militante era innecesario, pues era la propia historia la que espontáneamente hacía el trabajo de la laicización.

A finales del siglo pasado, sin embargo, la teoría de la secularización había perdido su plausibilidad, e incluso sus articuladores más preclaros estaban dispuestos a admitir que la evolución del mundo no confirmaba las implicaciones de la teoría⁵. Así, la Revolución Islámica iraní de 1979 que, bajo el liderazgo del ayatolá Jomeini, derrocó el régimen secularizador del Sha Reza Palevi y lo reemplazó por un Estado islámico, no sólo desconfirmaba con crudeza la tesis de que la modernización conduce inexorablemente a la secularización de las sociedades, sino que, además, desató una ola de islamismo fundamentalista y militante en el mundo musulmán, que preconizaba la abolición del Estado secular y el retorno a la *Umma* islámica. Pero, al tiempo que el islamismo militante hacía su reentrada en la escena de la política internacional (con la toma de la embajada de los EEUU en Teherán por militantes de la Joven Guardia Revolucionaria jomeinista), también comenzaba a hacerse patente que, en el hemisferio occidental, la religión, por mucho que hubiese decaído con respecto a su fuerza en el pasado, no caminaba hacia la extinción, sino que seguía viva y volvía a rebrotar con la importación de religiones foráneas. Así, los sociólogos norteamericanos descubrían que en aquel país la asistencia de la población a oficios religiosos, lejos de haber menguado, había crecido a lo largo del siglo XX, en un proceso al que bautizaron como *the churching of America*⁶. Se daba así la paradoja de que uno de los países más modernizados del planeta, era hoy más religioso que un siglo antes. Por otra parte, en muchos otros países y áreas del mundo, las iglesias continuaban teniendo una poderosa presencia en la vida pública, y constituían piezas esenciales de la sociedad civil, proveyendo

⁴ Para una exposición canónica de esta teoría, véase Berger (1967).

⁵ Véase Berger (1999).

⁶ Fink y Stark (2005).

servicios sociales y educativos para la población⁷. La única región del mundo que parecía ajustarse a los dictados de la teoría de la secularización era Europa occidental, pero incluso aquí el panorama religioso era muy diverso y estaba cambiando rápidamente con la llegada de inmigrantes procedentes de otras áreas del mundo que importaban sus religiones. En cualquier caso, ahora parecía que Europa era más una excepción a explicar, que la precursora de una tendencia general⁸.

Pero otro cambio muy relevante en el panorama religioso occidental ha sido el paso de una situación de pluralismo cristiano a otra de diversidad religiosa, producido por el rápido crecimiento de la población inmigrante que ha introducido en Occidente religiones no cristianas (Islam, hinduismo, budismo, etc.). En Europa Occidental, este cambio es particularmente visible en países como Gran Bretaña, Francia o Alemania, y pronto lo será en España. Algunos observadores de la escena religiosa aseveran que, de mantenerse los actuales patrones de crecimiento demográfico, a mediados del siglo actual el Islam habrá superado al cristianismo como la religión demográficamente mayoritaria en Europa occidental⁹. La rápida expansión del Islam en Europa ya ha reactivado el choque entre religión y Estado en países como Francia, donde la rigidez del régimen de la *laïcité* en su confinamiento de la religión a la esfera privada choca con la naturaleza pública y comunal del Islam. El Islam también complica el problema de las relaciones entre religión y Estado por el hecho de que esta religión no sólo contiene un código moral, sino que, además, también contiene un sistema legal (*sharia*) que es vinculante para los creyentes, algunos de cuyos principios, normas o prácticas chocan con los de los códigos civiles secularizados de los estados europeos. En suma, el Islam plantea al Estado europeo secular un problema espinoso de reconocimiento y acomodación; un problema que se complica porque esta religión carece de la arquitectura institucional de una *ecclesia* con la que el Estado pueda negociar pactos recíprocamente vinculantes¹⁰. Y, por si esto fuera poco, todavía hay que añadir la amenaza que supone la aparición de una rama de terrorismo islamista que desafía abiertamente a Occidente (sus creencias, valores e instituciones), y se propone atacar a los países occidentales en sus propios territorios, con atentados terroristas indiscriminados.

2.2. El activismo de Juan Pablo II

A finales del siglo XX parecía claro que el mundo ya no se estaba moviendo en la dirección que había previsto la teoría de la secularización. Lejos de ser un *fatum* inexorable e irreversible, la secularización de Occidente había sido el producto de elecciones humanas contingentes y el péndulo de la historia podía ahora oscilar en la dirección opuesta. En este contexto, el papado de Juan Pablo II fue un ciclón que tuvo un impacto transformador profundo en múltiples frentes. Uno de ellos fue la escena geopolítica internacional, en la que contribuyó de manera decisiva a precipitar la caída del comunismo y el desmantelamiento del bloque soviético, gracias a su sostén al

⁷ Casanova (1994).

⁸ Davie (2002).

⁹ Weigel (2005).

¹⁰ Fetzer y Soper (2003).



movimiento sindical de resistencia *Solidarnosc* de su Polonia natal. Otro fue su determinación de retornar el catolicismo a la plaza pública, fortaleciendo la confianza de los católicos en su fe y en su misión, y poniendo fin a la tendencia acomodaticia del catolicismo postconciliar, poco dispuesto a librar la batalla de la ideas y resignado ante la deriva del catolicismo hacia una religión invisible en una ciudad secularizada. Bajo el papado de Juan Pablo II la Iglesia Católica se reinventó (o se redescubrió) a sí misma, desplegando una estrategia de movilización colectiva que amplificaba su vocación de protagonismo público y su voluntad de visibilidad cívica.

Rompiendo con una larga tradición de papas enclaustrados tras los muros del Vaticano, Juan Pablo II viajó incesantemente por el mundo para despertar a los católicos de su letargo, exhortándoles a salir de sus escondrijos para ocupar su lugar en la plaza pública y urgiéndoles a dar testimonio de su fe y a reemprender la tarea de evangelizar el mundo. Desde su primera homilía tras la investidura papal, Juan Pablo II conminó a los católicos a no tener miedo (esto es: a no tener vergüenza) y a no ceder a la cultura de la descreencia dominante en la sociedad actual, haciendo de sus vidas un testimonio público de su fe. Actor consumado de voz poderosa y buen conocedor del poder propagandístico de las concentraciones multitudinarias (no en vano venía de un país totalitario que utilizaba la propaganda de masas como una herramienta de control social), Juan Pablo II usó los medios de comunicación para difundir su mensaje al estilo de las grandes estrellas del rock; de haber permanecido en el Vaticano su mensaje hubiese sido ignorado por los medios de comunicación pero, viajando incansablemente para dirigirse a concentraciones multitudinarias, su mensaje ya no podía ser ignorado, al tiempo que ofrecía a los católicos la oportunidad de hacerse presentes y tomar conciencia del poder de su presencia.

Ni que decir hay que su mensaje, además de soliviantar a muchos sectores de la Iglesia Católica, empeñados en la tarea de hacerse aceptar por los representantes de la cultura de la descreencia, mimetizando los *tícs* y los valores de dicha cultura, también contribuyó a activar un laicismo militante y hostil a la religión. Los laicistas no sólo se sentían escandalizados por la exhibición sin complejos de la presencia católica y la afirmación de la voluntad de presencia pública de la Iglesia, sino también, y muy especialmente, por la capacidad del papa de conectar con los jóvenes, que acudían en masa a todas sus convocatorias. Los jóvenes de hoy son los adultos del mañana; son el futuro. Los laicistas de hoy se rebelaron contra la religión de sus progenitores como parte de su revuelta contra el padre: ¿iban los jóvenes de hoy a rebelarse contra el padre, abandonando la cultura de la descreencia para reabrazar la religión? Esta posibilidad aterra a los laicistas que son hostiles a la religión y que interpretan la idea de la libertad religiosa como la libertad de oponerse a la religión.

Así pues, la ola actual de laicismo excluyente es en parte una reacción al giro público de la Iglesia Católica y a su decisión de plantar cara a la cultura relativista de la descreencia, bajo los papados de Juan Pablo II y de su sucesor Benedicto XVI. Pero hay otro factor que ha contribuido al relanzamiento del laicismo como movimiento político y a la reactivación de la movilización política de la religión en las sociedades contemporáneas: la reinención de la izquierda tras la caída del comunismo.

2.3. La reinención de la izquierda tras la caída del comunismo

El «retorno» de la religión a finales del siglo XX tuvo lugar en el contexto de la caída del comunismo en la ex Unión Soviética y en sus países satélites, caída a la cual la religión –y no sólo la católica– contribuyó de manera decisiva. El comunismo fue el experimento histórico más radical de laicización excluyente y forzada de la sociedad. Fundados en una ideología científicista y explícitamente atea que trataba a la religión como «opio del pueblo», los regímenes comunistas se esforzaron por extirpar la religión y construir una sociedad de nuevo cuño sin ningún tipo de referencias religiosas, al tiempo que mantenían de cara a la galería una fachada de libertad religiosa. Algunos regímenes comunistas, sin embargo, ante la fuerza social de la religión en sus poblaciones, no tuvieron más remedio que tolerar a regañadientes la presencia de instituciones religiosas independientes (en Polonia, por ejemplo) pero, por lo general, allí donde se mantuvo una fachada de libertad religiosa, las instituciones religiosas fueron fagocitadas por el Estado totalitario y privadas de libertad de acción.

El colapso del experimento comunista no sólo supuso el fracaso de su modelo colectivista de organización de la economía, que demostró ser muy inferior al capitalismo como mecanismo generador de riqueza y bienestar social, sino que también mostró el fracaso estrepitoso del proyecto del humanismo ateo de laicización forzada de la sociedad; y ello no sólo por la resiliencia de la religión a los embates del totalitarismo comunista, sino también, y sobre todo, por el fracaso abismal de la ambición del humanismo ateo de emancipar a los seres humanos de las cadenas que les aprisionaban y de llevar a cabo la regeneración moral de la sociedad. El *homo comunista* no era el ser emancipado y beneficiario de la abundancia que habían soñado Marx y Engels («a cada cual según sus necesidades, de cada cual según sus capacidades»), sino un objeto del poder totalitario del Estado, carente de libertad política y con libertades cívicas mermaidas, y entregado a la lucha cotidiana por la supervivencia en un entorno de escasez y corrupción, en el que sólo se podía prosperar a costa de aceptar la derrota moral (doblegándose a los dictados de las camarillas del partido y conduciéndose de manera oportunista). Este fracaso estrepitoso del proyecto emancipador del humanismo ateo es un evento histórico de alcance mundial y cargado de consecuencias, que aunque se quieran ignorar no se pueden negar y están ahí para que las generaciones del presente y del futuro hagan balance y extraigan conclusiones.

La caída del comunismo tuvo otra consecuencia de gran envergadura: precipitó la crisis de la izquierda obligándola a reinventarse. Esta crisis no sólo afectó a la izquierda comunista sino también a la socialdemócrata que, tras la Segunda Guerra Mundial, había apostado por una vía media entre el capitalismo liberal y el comunismo totalitario a la que había bautizado como socialismo democrático. La estrategia política del socialismo democrático se proponía avanzar en el control democrático de la economía capitalista por la vía del parlamentarismo, efectuando una mezcla de políticas redistributivas y de control político de la economía, aunque sin eliminar del todo las estructuras empresariales capitalistas. Pero con la caída del comunismo también se vino abajo este proyecto de socialismo democrático, porque dependía de la credibilidad del socialismo como alternativa viable al capitalismo, y la caída del comunismo acabó por abrir los ojos



de la izquierda al hecho de que tal alternativa era una quimera: se podía hacer algún parcheo reformista con el capitalismo, pero éste no era prescindible. Es más, con la creciente apertura e integración internacional de las economías nacionales, el margen para el parcheo reformista del capitalismo era cada vez menor, pues los capitales se mueven instantáneamente de un extremo a otro del planeta en respuesta a incentivos fiscales y de otro tipo; y en este contexto de máxima movilidad del capital, las políticas sociales del Estado de Bienestar sólo son viables si la maquinaria económica capitalista funciona a pleno rendimiento, lo cual obliga a la izquierda a presentarse como un gestor eficiente del capitalismo.

Así las cosas, a finales del siglo XX la izquierda dio un giro a su estrategia: ya que la reforma del capitalismo en una dirección socialista no podía seguir siendo el eje vertebrador de su estrategia política, la izquierda dio cada vez más importancia a las cuestiones «culturales» de los derechos cívicos, las identidades colectivas y los llamados valores postmaterialistas. Esta nueva *Kultur Kampf* de la izquierda se orienta a politizar la cultura de las democracias liberales, llevando la lucha política a la definición de los símbolos públicos, los estándares de corrección política en la vida social y las cuestiones relativas a las fronteras culturales. Esta estrategia tiene una doble ventaja para la izquierda: de una parte, le permite reconstruir su base electoral atrayéndose el apoyo de los llamados nuevos movimientos sociales (feministas, ecologistas, gays y lesbianas, etc.) y, de otra, no pone en peligro la gestión de la economía, y ni si quiera tiene costes redistributivos apreciables. Este giro cultural de la estrategia de la izquierda, al politizar los símbolos y la moralidad pública, ha vuelto a poner la cuestión del laicismo en la agenda política, al tiempo que ha propiciado la salida de las iglesias a la plaza pública para defender sus valores y sus criterios morales, dando lugar a lo que en los EE UU se han llamado las «guerras culturales»¹¹.

3. Laicidad y laicismos en España

La monarquía democrática que se instauró en España en el año 1977 reestableció la separación entre Iglesia y Estado, y puso fin a la anomalía histórica del régimen confesional franquista. Así, España volvía a ser un Estado laico fundado en el principio moderno de la libertad religiosa y el pluralismo religioso. Pero las Cortes Constituyentes que elaboraron la Constitución democrática de 1978 no optaron por un laicismo excluyente a la francesa, pues la Constitución reconoce que: «Los poderes públicos tendrán en cuenta las creencias religiosas de la sociedad española y mantendrán las consiguientes relaciones de cooperación con la Iglesia Católica y las demás confesiones» (artículo 16, cláusula 3). Aunque esta cláusula fue rechazada por los representantes del Partido Socialista en la Comisión Constitucional, fue, sin embargo, aceptada -y defendida- por los comunistas, que no deseaban la reactivación de la fractura religiosa en España que tan dañina había sido para la Segunda República, y que veían justo que la Constitución

¹¹ Hunter (1991).

reconociere explícitamente a la religión católica el estatus de confesión religiosa mayoritaria de los españoles. Así pues, la Constitución de 1978 trató la cuestión espinosa de las relaciones entre Iglesia y Estado, que había sido un asunto de gran conflictividad en la Segunda República, con un compromiso ambiguo que, al tiempo que afirmaba la no-confesionalidad del Estado, parecía reconocer la relevancia histórica y el peso sociológico de la Iglesia Católica, y orientaba las relaciones entre la Iglesia y el Estado por la vía de la cooperación¹². Apenas un mes después de la ratificación de la Constitución por referendo, el 3 de enero de 1979 el Gobierno de la UCD firmaba en la Ciudad del Vaticano los Acuerdos entre España y la Santa Sede, que revisan el Concordato de 1953 y actualizan el marco jurídico regulador de las relaciones entre la Iglesia y el nuevo Estado aconfesional, revistiendo el carácter de un tratado internacional.

Con la separación de la Iglesia y el Estado y la institución del derecho de la libertad religiosa, España retornaba al planteamiento moderno de la cuestión religiosa, que hace de la religión un asunto de la conciencia personal y tiende, por tanto, a privatizar la religión, haciendo de ésta una faceta de la vida privada. Para la Iglesia Católica española, el retorno a la democracia significó el abandono del estatus de institución obligatoria sostenida por el Estado para convertirse en una confesión religiosa, coexistiendo y compitiendo con otras confesiones religiosas en un contexto de pluralismo religioso. En palabras del sociólogo José Casanova, la Iglesia Católica pasó de ser una Iglesia centrada en el Estado a ser una Iglesia centrada en la sociedad, o de una Iglesia «coercitiva» a una Iglesia «libre»¹³.

Esa transición había comenzado ya antes de la llegada de la democracia con el giro modernizador del Concilio Vaticano II (1963-65), que rechazó cualquier residuo de religión obligatoria en el catolicismo y asentó la experiencia religiosa en el derecho inalienable de la persona a la libertad de conciencia, derecho que brotaba -y era expresión- de la dignidad de la persona (*Dignitatis humanae*). El concilio también renovó la doctrina social de la Iglesia, urgiendo a los católicos a abrirse al mundo para actuar en él y transformarlo en la dirección de los valores de la paz, la justicia y la solidaridad; y esta llamada a un mayor activismo intramundano revalorizaba el papel del laicado en la Iglesia y abría vías a su participación en las estructuras eclesíásticas (*Gaudium et spes*). Sin embargo, este activismo religioso en el mundo ya no pasaba por el apadrinamiento de formaciones políticas católicas o cristianas, sino que se limitaba a la movilización de los católicos en la sociedad civil. La retirada de la Iglesia de la sociedad política se fundaba en la convicción de que el anticlericalismo virulento del siglo XIX y de la primera mitad del XX ya había desaparecido, y que a finales del siglo XX la Iglesia Católica podía sentirse segura.

En España este cambio fue especialmente dramático, ya que el nacional-catolicismo que surgió de la Guerra Civil fue uno de los últimos residuos de religión centrada en el Estado (y cesaropapismo) en el mundo occidental. El nuevo espíritu conciliar se tradujo en el distanciamiento crítico de una parte de la jerarquía y el clero católicos del régimen franquista, así como en

¹² Sobre este punto véase el estudio de Callahn (2002), pp. 437-38.

¹³ Véase el capítulo sobre España en Casanova (1994).



la creciente implicación de los católicos laicos en el movimiento de la oposición política al franquismo. Uno de los hitos en este proceso de distanciamiento de la Iglesia del régimen franquista, fue la confesión pública de pecado y la petición pública de perdón por el papel desempeñado por la Iglesia en la Guerra Civil, que realizó la primera Asamblea de Obispos y Sacerdotes celebrada en el año 1971. Posteriormente, y ya bajo el liderazgo del cardenal Vicente Tarancón, que fue elegido presidente de la Conferencia Nacional de los obispos españoles en el año 1973, la jerarquía de la Iglesia Católica se condujo en la transición a la democracia con la voluntad decidida de actuar como un agente de la reconciliación nacional de los españoles, al tiempo que maniobró para defender su posición y sus intereses, como muestra la cláusula constitucional a la que antes nos hemos referido. En concordancia con la nueva doctrina de separar a la Iglesia de la sociedad política y con la voluntad de promover la reconciliación de todos los españoles, la Iglesia Católica española renunció a apadrinar una formación política, dando libertad de voto a los católicos. De esta manera, la Iglesia, al tiempo que reconocía el pluralismo político de los católicos, también evitaba quedar atrapada en el apoyo a una formación política que, de ser minoritaria, hubiese comprometido la imagen del catolicismo como confesión mayoritaria de los españoles.

Ahora bien, el *aggiornamento* de la doctrina y la organización de la Iglesia Católica que efectuó el concilio Vaticano II mostró ser una píldora de difícil digestión, que desencadenó numerosas consecuencias no buscadas. Una de ellas fue que precipitó una crisis de autoridad dentro de la Iglesia, con la explosión del disenso en torno a cuestiones doctrinales de la mano de teologías heterodoxas (la teología de la liberación, teologías feministas, etc.), y del desafío de parte de religiosos y teólogos a las posiciones de la Iglesia en materia de moral (relaciones sexuales, contracepción, aborto, etc.) o de culto (ordenación de mujeres). El papa Pablo VI, temeroso de provocar cismas en la Iglesia, actuó con tibieza frente al disenso, tolerándolo y acomodándolo. Y esta tolerancia acabó por desorientar tanto a los religiosos como a los creyentes, que veían como la Iglesia Católica había pasado, de la noche a la mañana, de ser un férreo guardián de la ortodoxia a ser un conglomerado heteróclito de doctrinas y actitudes, en la que casi todo cabía y en la que el catolicismo corría el riesgo de convertirse en una religión «a la carta». Otra consecuencia no buscada fue la crisis del sacerdocio y de la profesión religiosa, con el abandono masivo de la Iglesia por parte de sacerdotes y de personal de las órdenes religiosas; respondiendo a la llamada de abrirse al mundo, pero careciendo de recursos institucionales para combinar profesión religiosa y acción intramundana, muchos religiosos abocaron a una crisis de identidad y acabaron desertando de las filas de la Iglesia. Por último, estaba el fenómeno de la «fagocitación» cultural de la Iglesia por el mundo moderno. El Concilio había llamado al diálogo de la Iglesia con la Modernidad, sus valores, sus instituciones y sus ideas, pero pronto se hizo patente que la cultura relativista de la segunda mitad del siglo XX era poco receptiva a la voz de una Iglesia que defendía la existencia de «La Verdad» y afirmaba que ésta tenía consecuencias; en un contexto que se movía entre la indiferencia y la hostilidad hacia la tradición católica, el único camino abierto para la Iglesia parecía ser el de la conversión al credo relativista de la Modernidad, como había hecho el protestantismo liberal en el siglo XIX.

¹⁴ Sobre las distintas facetas de la crisis post-conciliar de la Iglesia Católica, véase el ensayo de Weigel (2002).

A la muerte de Pablo VI, y tras el breve interregno de Juan Pablo I, la elección del cardenal polaco Karol Wojtila para ocupar la sede papal significó un nuevo giro en el curso de la Iglesia, tanto en la digestión de la doctrina del Concilio Vaticano II como en la cuestión de la confrontación de la Iglesia con el mundo moderno. Frente a la confusión y a los excesos del *aggiornamento* postconciliar, Wojtila instó a la Iglesia a «retornar a las raíces» para renovar la claridad y el vigor de la fe, al tiempo que restableció la disciplina en la Iglesia, reafirmando la autoridad y el poder disciplinario de la jerarquía eclesial, y poniendo fin a la tolerancia del disenso con el nombramiento de un reputado intelectual (el cardenal Josef Ratzinger, que acabará por sucederle en la sede papal) al frente de la Congregación de la Doctrina de la Fe. Por otra parte, y como ya vimos, Wojtila urgió a los católicos a evangelizar el mundo y a no tener miedo (o vergüenza) de dar testimonio de su fe. Pero, sobre todo, Wojtila animó a la Iglesia a plantar cara a la cultura relativista imperante en el mundo moderno y a no dejarse seducir por sus cantos de sirena. Y su sucesor en la sede papal, Benedicto XVI, ha mantenido este programa y ha proseguido la labor de conducir a la Iglesia por la senda de la confrontación creativa con la cultura moderna.

Así pues, en las últimas cuatro décadas la Iglesia Católica española, al tiempo que ha tenido que adaptarse al nuevo régimen de libertad religiosa, deviniendo una confesión más, también ha participado del giro «restaurador» o del «retorno a las raíces» protagonizado por los dos últimos papas. Y estos dos procesos de adaptación y cambio que ha sobrellevado la Iglesia a veces la han empujado en direcciones concurrentes y otras en direcciones opuestas. Parecería que, de una parte, la transformación de la Iglesia en confesión religiosa la empuja en la dirección de la «privatización» (esto es, hacia el confinamiento de la religión y de la Iglesia en la esfera de la vida privada) pero, de otra parte, el giro restaurador del retorno a las raíces y la llamada a una Iglesia militante inducen a la Iglesia a asumir un papel público, interviniendo en la esfera pública como un agente de moralización de la vida pública española. Para complicar las cosas, la Iglesia Católica española entró en la democracia con dos legados históricos que la obligan a ser parte interesada en el proceso político: por una parte, es la propietaria de un vasto sector educativo privado, pero enquistado en el sector de la educación pública, lo que la convierte en un *stakeholder* de las políticas públicas educativas; y, por otra, está el problema espinoso de su financiación, que tradicionalmente ha dependido de la aportación del Estado: una dependencia que inevitablemente le condiciona y limita sus opciones en las relaciones con el Gobierno.

Además de los cambios institucionales internos y externos, la Iglesia Católica también ha tenido que adaptarse a los cambios sociales y culturales que ha experimentado la sociedad española, comenzando por el fuerte proceso de secularización que tuvo lugar en las tres últimas décadas del pasado siglo, y que ha supuesto un cambio drástico en los valores y las costumbres de los españoles. En primer lugar, la secularización ha supuesto una reducción drástica de los católicos practicantes: aunque todavía cerca del 90% de los españoles continúan definiéndose como católicos, sólo un tercio de la población son practicantes que asisten con regularidad a misa; y, lo que es peor: los católicos practicantes son una población cada vez más envejecida. En segundo lugar, la revolución sexual que comenzó en la década de los sesenta del siglo pasado hizo mella en la sociedad española -y muy especialmente en las nuevas generaciones-, y ha



incubado una cultura de la permisividad en materia de relaciones sexuales y de matrimonio que ha contagiado a los católicos practicantes, muchos de los cuales siguen su propio criterio sobre estas cuestiones y no se dejan condicionar por los dictados de la Iglesia. En tercer lugar, a lo largo de las últimas décadas, la esfera pública de la sociedad española ha registrado una marcada secularización que ha revestido tintes de descristianización, con el florecimiento de una cultura de la descreencia hostil a la religión en general y al catolicismo en particular. Por lo general, los medios de comunicación escrita suelen prestar poca atención a los asuntos religiosos, y tienden a tratarlos de manera superficial y esquemática; mientras que los programas audiovisuales de entretenimiento tienden a mofarse de la religión y a presentarla en términos poco favorables. Una buena parte de los profesionales de las industrias de la comunicación y el entretenimiento (la llamada «progresía») ha adoptado como señas de identidad el laicismo excluyente y la hostilidad hacia la Iglesia Católica, lo que explica que en España puedan darse episodios (inauditos en otros contextos) como el de que, en una entrega pública de premios de la industria cinematográfica, uno de los premiados pida la disolución de la Conferencia Episcopal de la Iglesia Católica española, con el aplauso y el regocijo de los asistentes.

Por último, y ya más recientemente, el laicismo excluyente ha hecho su entrada en la política española en la forma de movimientos laicistas organizados y conectados a los partidos de izquierda. Y ha sido en la primera legislatura del Gobierno de Rodríguez Zapatero cuando este laicismo excluyente ha alcanzado su mayor influencia en la política gubernamental, logrando una de sus reivindicaciones más queridas: la introducción en el currículo educativo de una asignatura de Educación para la Ciudadanía, lo que supone que el Gobierno pasa a asumir funciones de agente de inductación moral en el proceso educativo, interfiriendo y limitando el derecho de los padres a la educación moral de los hijos. Esto es algo que no sólo atañe a los creyentes que no quieren que sus hijos sean adoctrinados en una moral laicista hostil a la religión, sino que también debería perturbar a quienes creen que en una sociedad libre el Estado no puede arrogarse poderes de adoctrinamiento moral.

En España, el laicismo excluyente se organiza en dos plataformas organizativas: la Plataforma por una Sociedad Laica y la Coordinadora Laicista, ambas creadas en el año 2002¹⁵. La Plataforma agrupa a un conglomerado de organizaciones laicistas, entre las que destacan la organización de padres de alumnos CEAPA, los sindicatos de enseñanza de CCOO y UGT, la Fundación CIVÉS, la Federación de Gays y Lesbianas y otras organizaciones menos conocidas. El inspirador de esta plataforma laicista es el diputado del PSOE Victorino Mayoral, que también es el *trait d'union* entre ella y la Comisión Ejecutiva del PSOE. La Coordinadora se sitúa más a la izquierda de la Plataforma y ha sido promovida por la organización Europa Laica, ligada al escritor y ex diplomático Gonzalo Puente Ojea; y mientras que la Plataforma se escora hacia el PSOE, la Coordinadora lo hace hacia el PCE y la coalición Izquierda Unida.

¹⁵ Díaz-Salazar (2007); pp. 106-110.

Los programas de ambas plataformas coinciden en su marcada hostilidad hacia la Iglesia Católica, con respecto a la cual demandan la derogación de los Acuerdos entre el Estado español y el Vaticano, así como acabar con la financiación de la Iglesia por las vías de los presupuestos del Estado y de la declaración del IRPF. Otra reivindicación es la laicización de la escuela, suprimiendo la enseñanza de la religión confesional en las escuelas públicas, prohibiendo en ellas cualquier símbolo religioso, obligando a las escuelas religiosas a negociar sus idearios educativos con los no creyentes, y exigiendo la introducción de nuevas asignaturas laicistas en el currículo educativo como la Educación para la Ciudadanía. Las plataformas también exigen la derogación de la Ley Orgánica de Libertad Religiosa de 1980, con el argumento de que reduce la libertad de conciencia a la libertad religiosa, y sustituirla por una nueva Ley Orgánica de Libertad de Conciencia y Religión. Por último, otra reivindicación de las plataformas laicistas es la elaboración de un Estatuto de la Laicidad, que vendría a ser una especie de coraza normativa para expulsar a la religión de cualquier espacio público y confinarla tras los muros de la vida privada. Y, por supuesto, las plataformas laicistas piden que cualquier ayuda que el Estado conceda a las confesiones religiosas sea compartida, en pie de igualdad, con las organizaciones laicistas, que, así, parecen reconocer su ambición de ser substitutos funcionales de la religión.

El laicismo político no jugó un papel significativo en la política democrática hasta la llegada al Gobierno de José Luis Rodríguez Zapatero. En los Gobiernos de Felipe González la corriente laicista del PSOE careció de capacidad de influencia en la política del partido y, todavía menos, en la agenda gubernamental. En las tres legislaturas que encabezó el Gobierno, González no rehusó el conflicto con la Iglesia en asuntos puntuales como la política educativa (LOGSE) o la despenalización del aborto, pero, en general, se esforzó para llegar a acuerdos con ella y evitó la confrontación demagógica; en ningún momento cuestionó los acuerdos con el Vaticano, negoció una nueva fórmula de financiación de la Iglesia, y evitó proclamas laicistas y gestos que pudiesen molestar a la Iglesia, cosa que ésta le agradeció. Tras la llegada al Gobierno de José Luis Rodríguez Zapatero, tras los atentados de Madrid del 11 de marzo de 2004, la política gubernamental hacia la Iglesia dio un giro hacia una mayor confrontación. El primer choque tuvo lugar a propósito de la aprobación de la ley que regulaba el matrimonio entre personas del mismo sexo, que concedía a estos matrimonios el derecho a la adopción de menores y que la Iglesia consideró como una ofensa a la dignidad de la institución de la familia. Este primer episodio de conflicto entre el Gobierno de Zapatero y la Iglesia desató las iras del frente laicista, que consideró la protesta de la Iglesia como un desafío intolerable, felicitó a Zapatero por su determinación y le alentó a proseguir con firmeza la política de laicización de la vida pública española.

Bajo los Gobiernos anteriores, los conflictos entre la Iglesia y el Gobierno a propósito de leyes que tocaban de lleno la esfera de la moralidad (como las leyes del divorcio o la de despenalización del aborto), no estuvieron exentos de tensión y virulencia verbal, pero, una vez pasado el choque inicial, las aguas retornaban a su cauce de normalidad y acomodación recíproca; en esta ocasión, sin embargo, la tensión entre Gobierno e Iglesia continuó y fue *in crescendo*. Para entender esta escalada de tensión es necesario tener en cuenta lo que algunos observadores han considerado el deterioro de la integridad de la política en el primer Gobierno de Zapatero.



Se ha aducido que en la historia de la monarquía democrática nunca la política gubernamental estuvo tan alejada de la ética, o los principios contaron menos y la verdad fue aplastada por la propaganda tanto como en el primer Gobierno de Zapatero, señalándose que: primero, Zapatero dio por zanjado, sin previo aviso, el espíritu de consenso alumbrado en la Transición, que obligaba a negociar (de manera explícita o tácita) los grandes asuntos de Estado entre el Gobierno y el primer partido de la oposición; en lugar del consenso, Zapatero abrazó la estrategia de excluir y reducir al ostracismo político al primer partido de la oposición, aún cuando este partido representaba a casi la mitad del electorado. Una operación de este tipo sólo era viable con el apoyo de una campaña propagandística en los medios de comunicación tendente a retratar ante la opinión pública al primer partido de la oposición como un partido cavernícola (la «derechona»), heredero directo del bando vencedor de la Guerra Civil, portador de un *habitus* político autoritario, clerical y plegado a la Iglesia. En este contexto, la tensión con la Iglesia, en la medida en que podía acercar a ésta y al primer partido de la oposición, era funcional para la estrategia excluyente de Zapatero.

En segundo lugar, con la negociación del nuevo Estatuto de Autonomía de Cataluña, Zapatero activó un proceso de deriva de la estructura del Estado hacia un régimen confederal, que eleva a las Comunidades Autónomas al rango de estados dentro del Estado que aspiran a relacionarse en pie de igualdad con el Estado español aplicando el principio de la bilateralidad, lo cual pone en cuestión los principios de la igualdad y la solidaridad entre todos los españoles. Esta deriva confederal del estado ha tenido lugar en el contexto de lo que una autora ha denominado «la dejación de España»¹⁶; esto es: la desvalorización de España como nación y la aceptación del argumento de los nacionalistas periféricos de que España no es una nación y que las únicas naciones genuinas son las llamadas nacionalidades. Se ha dicho, en efecto, que nunca antes un presidente del Gobierno de la nación española, rehusó tanto emplear el término nación para referirse a España y se mostró menos dispuesto a afirmar y defender la realidad nacional de España.

En tercer lugar, con el apoyo de los grupos minoritarios del Parlamento, Zapatero inició negociaciones con la organización terrorista ETA con vistas a una hipotética entrega de armas por parte de esta organización sin concesiones políticas. Las negociaciones estaban formalmente condicionadas a la cesación de toda actividad armada por parte de la organización terrorista, pero Zapatero no tuvo inconveniente en proseguirlas incluso después de que ETA hubiese vuelto a cometer atentados con víctimas mortales. Para ganarse la buena voluntad de los terroristas, Zapatero promovió la legalización de la organización política ANV, ligada a la banda terrorista, que, de esta manera, ha retornado a las instituciones democráticas sin hacer ninguna concesión a cambio. Las negociaciones no fueron aceptadas por el movimiento de las víctimas del terrorismo, que las consideraron un ultraje a la memoria de las víctimas y una cesión inaceptable ante los terroristas. Este movimiento no se limitó a airear sus críticas a la negociación de Zapatero con la organización terrorista, sino que también organizó manifestaciones de protesta masivas.

¹⁶ Bejar (2008).

Zapatero reaccionó a la protesta de las víctimas, tratando de dividir las y nombrando a un comisario para las Víctimas del Terrorismo que ejerció en un movimiento de distanciamiento respecto a los dirigentes del movimiento de las víctimas.

En cuarto lugar, con la Ley de la Memoria Histórica, Zapatero rompió con la interpretación de la Guerra Civil de 1936-39 que había prevalecido en la Transición y que había operado como un factor de reconciliación nacional, a saber: la Guerra como una tragedia fratricida que había desgarrado a la nación española y de la que todos (esto es: los dos bandos que se enfrentaron en ella) compartían la culpa, de tal manera que ahora también recaía en todos la responsabilidad de evitar la repetición de un drama similar. Bajo Zapatero, sin embargo, esta interpretación reconciliadora de la Guerra fue sustituida por otra interpretación maniquea que volvía a considerar la Guerra como un combate de buenos y malos, víctimas y verdugos, culpables e inocentes, progresistas y reaccionarios, identificando a los primeros con el bando perdedor y a los segundos con el ganador; esta interpretación ha ido asociada a una re-mitificación de la Segunda República como una época dorada y una arcadia progresista que habría sido destruida por una conjura reaccionaria, y que ahora era vindicada como referente ejemplar para la sociedad y la política españolas. Esta estrategia de revisión de la historia servía un propósito en el presente: presentar al primer partido de la oposición como el heredero directo del bando nacional, y hacerle portador de la responsabilidad histórica de la Guerra y el franquismo.

En esta narrativa de los acontecimientos, el Gobierno de Rodríguez Zapatero supuso, pues, un deterioro de la ética en la acción del Gobierno (o, si se prefiere, su desmoralización) por su voluntad de excluir políticamente al principal partido de la oposición, por su desprecio de los principios, por su orientación sectaria y maniquea, por la resurrección del espíritu guerra-civilista, y también por la perversión del lenguaje y las formas de la acción política. Zapatero habría exagerado lo que la política tiene de juego de disimulo, ocultamiento, negación y manipulación propagandística; para esto no se requiere tanto inteligencia como astucia en el empleo de gestos, poses y lo que podríamos denominar «el vaciado del lenguaje», o el uso del lenguaje no como herramienta para el discernimiento de la verdad y lo real, sino como mero recurso propagandístico que persigue inducir efectos en el estado anímico del oyente (generalmente de somnolencia y narcosis). Evidentemente, este ejercicio de hipnosis colectiva no hubiera sido eficaz sin la colaboración decidida de un amplio frente de los medios de comunicación que, por diversas razones, prestaron apoyo a la estrategia de Zapatero. Este amplio frente mediático estuvo bien dispuesto a minimizar los errores del Gobierno y a responsabilizar a la oposición de los fracasos de la política gubernamental. Durante un tiempo, el principal foco de crítica al gobierno en los medios de comunicación masiva habría sido la emisora de radio COPE, ligada a la Conferencia Episcopal de la Iglesia Católica; y, obviamente, el tono y el protagonismo crítico de este medio no contribuyó precisamente a apaciguar las relaciones del Gobierno con la Iglesia, al tiempo que desató el celo anticlerical del frente mediático al servicio de Zapatero.



En general, cabe decir que uno de los vicios de la cultura política española es su sesgo personalista, que lleva a depositar todo el interés y la confianza en la persona que ocupa la jefatura del Gobierno y a devaluar -e incluso ignorar- la faceta de las instituciones y las normas. Entre las consecuencias de este sesgo personalista de la cultura política española hay que destacar dos: 1) propicia la concentración del poder en manos de la persona que ocupa la jefatura del Gobierno y su camarilla de asesores, ayudantes y ejecutores; y 2) tolera una orientación instrumental hacia las normas de quien gobierna, de tal manera que éstas pierden su carácter de compromisos vinculantes y son tratadas como un asunto de conveniencia (son respetadas cuando conviene e ignoradas cuando son un fastidio). Esta combinación de enaltecimiento de la persona que ocupa la jefatura del Gobierno y orientación instrumental hacia las normas, confiere un carácter presidencialista y personalista al sistema de gobierno español y hace que quien ocupa la presidencia del Gobierno cuente con un amplio margen de maniobra para hacer y deshacer a su antojo. Más allá de las limitaciones que impone la división de poderes entre las tres ramas de gobierno, la moderación del ejercicio del poder por la rama ejecutiva del Gobierno depende en buena medida de la diligencia de los medios de comunicación de la esfera pública en el ejercicio de la vigilancia crítica de la labor gubernamental. Pero en el caso del Gobierno de Zapatero buena parte de los medios renunciaron a hacer esa labor de vigilancia crítica.

La experiencia del primer Gobierno de Zapatero habría sido un test que ha revelado una considerable debilidad de la sociedad civil española. No es que la sociedad civil tenga que sustituir a los medios de comunicación en la vigilancia crítica de la acción del Gobierno, pero una sociedad civil vigorosa, independiente y creativa no puede permanecer indiferente ante políticas que tocan de lleno el ser de España como nación, los límites de la acción del Gobierno en una democracia liberal, la forma del Estado y la cuestión de si España va a ser una nación de ciudadanos iguales ante la ley o un mosaico de privilegios particularistas compitiendo los unos con los otros para mostrar cuál es más diferente. Las respuestas de buena parte de la sociedad civil española ante las políticas y los gestos de Zapatero variaron, pues, del aplauso entusiasta, a la indiferencia pasando por la presunción de irrelevancia. Por lo general, la sociedad civil española se ha comportado en los últimos años como si la política hubiese dejado de ser un asunto relevante y lo que en ella se acordase careciese de consecuencias; como si fuera un juego de meras apariencias que dejan intacta la realidad o, en sintonía con el sesgo personalista de la cultura política española, como si siempre se estuviese a tiempo de arreglar los enredos y desaguados con un acuerdo entre las personas adecuadas. Y esto vale tanto para la sociedad civil del mercado (las empresas que generan valor y riqueza) como para la sociedad civil asociativa o del tercer sector.

Ciertamente, una excepción en este panorama de sociedad civil complaciente, timorata y autodisminuida ha sido la Iglesia Católica, que venciendo su renuencia al choque con el Gobierno, salió a la plaza pública para expresar su crítica a las políticas gubernamentales, tanto las que afectaban a las instituciones del matrimonio, la familia y la educación, como las que tocaban a asuntos de política pública de gran calado como la negociación con los terroristas (denunciando la inmoralidad de cualquier acuerdo con los terroristas que comportase conce-

siones políticas) o el futuro de la nación española (defendiendo el valor moral de la nación española y denunciando a quienes ponen en peligro su unidad)¹⁷. En todos estos asuntos, la Iglesia ha entrado en la arena de la vida pública española aportando su punto de vista moral y como contrapeso a la evidente desmoralización de la vida pública del país, de la mano de un Gobierno que ha actuado sin principios y de unos medios de comunicación que no sólo no lo han criticado sino que lo han aplaudido.

El coste en que ha incurrido la Iglesia por tener el coraje de atreverse a expresar su voz en la plaza pública es altísimo, comenzando por la introducción en el currículo educativo de la asignatura de Educación para la Ciudadanía, uno de cuyos propósitos principales es retar a la Iglesia en el terreno sensible de la educación moral de los ciudadanos. En este momento, y tras haber renovado su mandato, las espadas del Gobierno de Zapatero hacia la Iglesia siguen en alto, y el nuevo Gobierno acaba de anunciar un nuevo paso de la ofensiva laicista: la derogación de la Ley de Libertad Religiosa de 1978 y su sustitución por una nueva ley.

En España, el poder del Gobierno tiende al absolutismo, y la experiencia sugiere que en la España actual esto ocurre sobre todo cuando el Gobierno es detentado por la izquierda, pues ésta es más proclive que la derecha al instrumentalismo de las normas y tiende a tratar al Estado como un mero instrumento maleable para sus propósitos. Además, la izquierda se ve a sí misma como la portadora de un proyecto emancipador que la hace moralmente superior a sus adversarios, y esta creencia no sólo la induce a caer en un maniqueísmo ramplón, sino que, además, la provee una coartada para comportarse de manera expeditiva como si el fin justificara los medios, cualesquiera que éstos fuesen. Por esta razón, la izquierda raramente ve a los adversarios como meros adversarios, como rivales legítimos que proponen otras ideas, otros valores y otros propósitos, sino que sus adversarios son caracterizados como enemigos del progreso, fuerzas de la reacción y de las tinieblas, el polo opuesto de una contradicción que tiene que ser superada; a estos «adversarios-enemigos del progreso» se les puede tolerar, pero no aceptar, porque están contaminados de impureza y son moralmente inferiores, por tanto sólo cabe su derrota, y la derrota pasa por el silenciamiento del adversario y su expulsión de la vida pública. La Iglesia Católica es una de las pocas instituciones de la sociedad civil que cuentan con el capital histórico, cultural y moral necesarios para no dejarse amedrentar por este proyecto «emancipador» de la izquierda, denunciando sus contradicciones. En el caso de España, hoy por hoy, es una de las pocas fuerzas de la sociedad civil capaz de plantar cara al Gobierno. Por esta razón, la defensa de la Iglesia Católica y de su derecho a intervenir en la vida pública no sólo debería interesar a los católicos sino también a todos los partidarios de una sociedad civil robusta y de un gobierno limitado, honesto y decente que rige sus actuaciones por principios morales.

¹⁷ Véase, por ejemplo, la Instrucción Pastoral de la LXXXVIII Asamblea Plenaria de la CEE: «Orientaciones morales ante la situación actual de España». Madrid, 23 de Noviembre de 2006.



Pero el protagonismo de la Iglesia Católica española en la esfera pública española es cercenado por la escasísima presencia de la Iglesia en los medios de comunicación, y sobre todo por la escasez de intelectuales públicos católicos dispuestos a librar la batalla de las ideas en defensa de la presencia católica en la plaza pública como referente moral y de la relevancia de la tradición católica para el mundo contemporáneo. En contra del dicho conocido de «doctores tiene la Iglesia», lo cierto es que los doctores de la Iglesia española han brillado por su ausencia en el debate público y tienen una presencia marginal en los medios de comunicación de masas. Ciertamente que esta ausencia no sólo se debe al escaso activismo de tales doctores, sino también, y muy especialmente, a la escasísima permeabilidad de los medios de comunicación que configuran la esfera pública en España (sobre todo periódicos, radios y televisiones) a escritores y publicistas católicos, excepto a los de orientación modernista que se presentan como «amigos» de la cultura de la descreencia que propagan dichos medios¹⁸. En Europa Occidental, pero muy especialmente en España, la esfera pública es laicista, y no sólo en el plano de los valores y las ideas, sino también en el de los procedimientos operativos de los medios y de las presuposiciones que se dan por descontadas. En estas circunstancias, las posibilidades de que la Iglesia pueda defender con éxito su vocación de religión pública, aportando un referente moral para la sociedad española, son bastante limitadas. El fracaso de la Iglesia Católica española en alentar y preservar una cultura intelectual católica respetada e influyente en la vida pública española, tal vez sea el factor más inhabilitante para la viabilidad presente y futura de su vocación de religión pública. Privada de influencia en las ideas que articulan el debate público y que proveen las definiciones públicas de la realidad, las batallas públicas que viene librando la Iglesia en el campo de la moral privada y pública son fácilmente catalogables por sus adversarios (y, lo que es peor, con éxito ante una opinión pública desinformada), como meras expresiones del tradicionalismo de la jerarquía eclesiástica, que habría dejado de estar en sintonía con una pretendida modernidad de la sociedad española.

El distanciamiento de los intelectuales españoles del catolicismo, en el que, al menos hasta los años setenta, la mayoría de ellos habían sido formados, bien para refugiarse en una religión sentimental privada de tono más o menos anticlerical o bien para abrazar ideologías seculares, es uno de los procesos de cambio intelectual más sorprendentes y cargados de consecuencias de la historia reciente de nuestro país; y es en este proceso donde reside la cara más cargada de consecuencias del proceso de secularización de la sociedad española. Evidentemente, detrás de esta *trahison des clercs* hay múltiples causas: fue en parte una rebelión contra el padre y contra una Iglesia poco acogedora y menos estimulante; fue, también en parte, una consecuencia del empobrecimiento de la vida intelectual bajo el franquismo, en el que escasearon los intelectuales públicos de altura, capaces de ejercer un liderazgo moral y de transmitir el *ethos* de la polémica pública de altura a las nuevas generaciones; fue también una consecuencia de la confusión y el desorden que introdujo en la Iglesia el Concilio Vaticano II, que precipitó una rápida y fuerte laicización interna, y una sangría masiva de personal religioso en la Iglesia y las órdenes religiosas, muchos de los cuales pertenecían a las filas de *the best and the brightest*; y fue también un producto de la

¹⁸ La escasa presencia de la Iglesia en los medios es reconocida por el Cardenal-Arzbispo Rouco-Varela (2006), pp. 401-405.

ventana de oportunidad, para la movilidad social, que el cambio político ofreció a los que se asociaban con los movimientos políticos y las ideologías laicas, pues para muchos se hizo evidente que permanecer al lado de la Iglesia era apostar por un caballo perdedor en la carrera que se avecinaba. Pero también hubo mucho en este proceso de un mimetismo de lo que se percibía como una tendencia general en Europa a la pérdida de relevancia de la religión en la escena intelectual y a su desvalorización cultural. Esto ha hecho de España una instancia particularmente exagerada de la tendencia europea a identificar Modernidad e irreligión¹⁹.

Si la Iglesia Católica española quiere preservar una presencia en la vida pública española y que su voz sea escuchada y respetada, no puede refugiarse en sus cuarteles de invierno y limitarse a salir circunstancialmente a la plaza pública para expresar su voz, desplegando alardes de fuerza que, sin embargo, no dejan poso. La presencia católica en la vida pública requiere librar cotidianamente la batalla de la ideas en los medios de comunicación y en los ambientes intelectuales, para lo cual es necesario que haya intelectuales públicos capaces de explicar la tradición católica a audiencias que la desconocen y de defender su vigencia en el mundo de hoy. En Europa, el futuro de la religión se juega en múltiples frentes, y uno de los más importantes es el intelectual, el de la batalla de las ideas, y en este frente la Iglesia Católica ha aceptado muchas derrotas parciales y corre el riesgo de dar la batalla definitivamente por perdida.

4. Bibliografía

- BEJAR, Helena (2008): *La Dejación de España*. Madrid, Katz Editores.
- BERGER, Peter L. (1967): *The Sacred Canopy. Elements of a Sociological Theory of Religion*. Nueva York, Anchor Books.
- BERGER, Peter L. (1999): «The Desecularization of the World: a Global Overview»; en BERGER, Peter L., ed.: *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*. Great Rapids, W. B. Edermans Publishing Co.
- CARTER, Stephen L. (1983): *The Culture of Disbelief*. Nueva York, Anchor Books.
- CASANOVA, José (1994): *Public Religions in the Modern World*. Chicago, University of Chicago Press.
- CASANOVA, José (2004): «Religione, Identità Laica e Integrazione in Europa»; disponible en <http://eurozine.com/articles/2004-09-21-casanova-it-htlm>

¹⁹ Véase al respecto Casanova (2004).



- DÍAZ-SALAZAR, Rafael (2007): *España Laica. Ciudadanía Plural y Convivencia Nacional*. Madrid, Espasa Forum.
- DAVIE, Grace (2002a): «Europe: The Exception that Probes the Rule?»; en BERGER, Peter L., ed.: *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*. Great Rapids, W. B. Edermans Publishing Co.
- DAVIE, Grace (2002b): *Europe. The Exceptional Case*. Londres, Orbis Books.
- HUNTER, James D. (1991): *Culture Wars: The Struggle to Define America*. Nueva York, Basic Books.
- FETZER, Joel S. y SOPER, Christopher (2003): *Muslims and the State in Britain, France and Germany*. Cambridge, Cambridge University Press.
- FINK, Roger y STARK, Rodney (2005): *The Churching of America, 1776-2005. Winners and Losers in our Religious Economy*. New Brunswick, Rutgers University Press.
- LÓPEZ NOVO, Joaquín P. (2007): *Religion, Irreligion and Democratic Governance. The Problem of Exclusionary Secularism*. ASP Research Papers 68(b)/2007.
- ROUCO-VARELA, Antonio (2006): *España y la Iglesia Católica*. Barcelona, Planeta.
- SMITH, Christian (2003): *Moral, Believing Animals. Human Personhood and Culture*. Nueva York, Oxford University Press.
- WEIGEL, George (2002): *The Courage to be Catholic. Crisis, Reform, and the Future of the Church*. Nueva York, Basic Books.
- WEIGEL, George (2005): *The Cube and the Cathedral: Europe, America and the Politics Without God*. Nueva York, Basic Books.