

Debate Actual

Revista de religión y vida pública

DIOS EN LA VIDA PÚBLICA

José Luis Gutiérrez García

Philippe Bénéton

Roberto de Mattei

Gerald J. Russello

Agapito Maestre

UN SUJETO VISIBLE EN LA HISTORIA:
EN TORNO AL «COMUNITARISMO CATÓLICO»

Un sujeto visible en la historia: en torno al «comunitarismo católico»

Un reciente artículo de Alain Raison aparecido en *Les Épées*¹ —revista de orientación regalista en la que el autor es colaborador frecuente—, dirigido en contra de lo que ahí llamará «*comunitarismo católico*», ha suscitado prontamente un revuelo que quizá aquí se nos antoje un tanto estéril y lejano, pero que, como buena parte de lo que nace en Francia, puede que en no más de veinte años también se produzca a nuestro modo entre nosotros.

Cualquier diagnóstico posible de las tendencias políticas dadas en la hora actual del catolicismo francés, se halla obviamente limitado a la particularidad de una coyuntura apenas comparable a la de otras realidades sociales —como la nuestra— que en los últimos dos siglos se han enfrentado a problemas de tono muy distinto. En

nuestro suelo ese mismo vocablo de «comunitarismo» tiene un tinte, en efecto, que por difuso difícilmente puede en estos momentos articular entre nosotros un verdadero debate realmente práctico sobre el peso social de identidades en esencia no políticas, pero de indudable repercusión sobre lo público, como la religiosa. La razón se halla, además de en el reconocido arraigo de la obra de la Iglesia en nuestro pueblo, en la peculiaridad también de nuestra historia. España es nación de configuración estatal reciente, que se ha desenvuelto dolorosamente y con buena dosis de problematicidad estructural, aún por resolver en parte. Y es sólo desde el espíritu de la estatalidad como cobra sentido la dialéctica entre comunitaristas y liberales que, a lo largo del último tercio del pasado siglo, logró polarizar buena

¹ RAISON, A., "Non au communautarisme catho!", *Les Épées*, nº 23, junio 2007, pp. 4-9.

parte de los debates socio-políticos de origen europeo y anglosajón, y que contextualiza ideológicamente el propio artículo de Raison, tanto en lo que afirma como en lo que niega. Cosa que conviene tener en cuenta, pues importa saber si, ciertamente, las categorías políticas de la estatalidad, vigentes en el comunitarismo tanto como el liberalismo típicos, son del todo inexcusables a la hora de determinar – teórica y prácticamente– qué presencia pública le es *esencial* al cristianismo, más allá de la que pueda cobrar en condiciones históricas precisas.

Opuesto a cierto modelo liberal de Estado, que por principio parece renuente a darle cabida en el espacio público a toda otra lealtad que no fuera la exigida constitucionalmente en ese orden, el comunitarismo representa más que una posición deliberadamente adoptada por algunos, la adscripción que habitualmente les adjudican de modo crítico sus opositores, que se harían en tal caso defensores, a ojos al menos del comunitarista típico, del orden privatista liberal. En él verían éstos una negación interna a la lógica del Estado, una reacción sospechosa –a veces de abierta resistencia– ante el empuje neutralizador que caracteriza a la construcción soberana del espacio políticamente compartido. Frente a

la postergación de la Iglesia y el aumento de una consentida *cristianofobia*, trataríase de alcanzar los medios de influir en sociedad, asociativos, educativos, editoriales, políticos, sindicales...; ante su redefinición como «confesión» legalmente equiparable a otras, el enaltecimiento de su peso histórico, de su protagonismo cultural, de su mayoritario seguimiento. Ello haría necesario el propio fortalecimiento institucional, mediante el reconocimiento y defensa de los factores – reales– de la propia diferenciación social. No en orden, como es obvio, a la edificación de una versión católica del *kibutz*, al disfrute de la seguridad de la reserva cultural o el gueto, sino a la recomposición de una identidad social de reconocible peso.

Que esto se produzca en Francia no sorprende. Tampoco el parentesco del debate con las discusiones teológico-pastorales de también algunas Iglesias evangélicas en países de consolidada modernización cultural, que han experimentado los efectos del desarrollo de la racionalización moderna sobre las comunidades de vida que sostienen el sentido vital de cada uno de sus miembros². En cualquier caso, Francia ha sido, de entre todas las naciones europeas, una de las primeras en iniciar el proceso de

² Ténganse en cuenta, por ejemplo, las valiosas reflexiones de P. L. BERGER y de Th. LUCKMANN en *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido*, Paidós, Barcelona 1997, que podrían servir para contextualizar parte del debate católico al respecto.

constitución de su forma política en Estado, al que suele representar incluso paradigmáticamente con ese cierto estilo jacobino suyo. Y es así como ella misma, en el contexto de la Europa moderna, ejemplifica como pocas uno de los rasgos más característicos del espíritu de la estatalidad, a saber: la lógica de sucesivas neutralizaciones de lealtades y poderes sociales que pudieran rivalizar en alguna medida con el poder soberano estatal sobre lo público, tenido en monopolio. Aquí es donde halla cualquier comunitarismo el suelo del que se nutre. El católico también, que debe entenderse así como hijo del Estado, como fruto contemporáneo suyo, y no tanto como expresión natural de la implantación social que le correspondería a la profesión de la fe católica en su desarrollo en el *saeculum*. Más que una forma política de confirmar el valor de la identidad católica, es justificación religiosa de dárselo a la vida política; un proyecto político primariamente, con su propio modo de entender las cosas públicas.

¿Se desprende de aquí que lo religioso ocupe en él la posición de una simple estrategia, de mero recurso para la legitimación de posiciones puramente partidarias en orden a la conservación de cierto poder social? No exactamente. En quienes se dice que lo defienden, debe

reconocérseles una sinceridad de raíz que intenta darle a la fe en efecto lo que a la fe le corresponde, y sin duda que estructuralmente: su eficacia histórica, su fertilidad cultural, sin las que languidecería. «La síntesis entre cultura y fe –proclamaba Juan Pablo II en 1982 y Benedicto XVI no cesa de recordarnos– no es sólo una exigencia de la cultura, sino también de la fe», y es que en efecto, «una fe que no se hace cultura es una fe no plenamente acogida, no totalmente pensada, no fielmente vivida»³. Otra cosa es que el hecho cristiano sea el factor determinante de la identidad de un pueblo, y que sin el reconocimiento de la primacía estructural de aquél se entienda corrompida ésta, según advierten quienes asocian la defensa de la fe, basada en el Reinado Social de Jesucristo, a la preservación de la identidad de la Patria. Los esfuerzos por neutralizar en lo público la identidad social que entraña el hecho religioso, se ha experimentado en la historia francesa más reciente con un innegable dramatismo. Baste recordar la drástica separación entre la República y las Iglesias (catolicismo, evangelismo, judaísmo) decretada en 1905, por la que se derogaría el régimen concordatario de Napoleón de un siglo antes, de 1801. Tal fue el contexto histórico, como se sabe, que hizo posible la aparición de la *Action française* (1898) de

³ «Discurso a los participantes en el Congreso nacional del Movimiento Eclesial de Compromiso Cultural», 16.I.1982, n. 2.

Charles Maurras y otros, antecedente paradigmático de los proyectos de regeneración política por restauración de la fe que se siguen planteando en el presente, de corte igualmente tradicionalista, como la *Renaissance Catholique* de Jean-Pierre Maugendre, a quien constantemente aludirá Raison en su polémica.

Es cierto que entre quienes hoy se califican de comunitaristas, habitualmente se alude a una serie de fenómenos sociales que de forma sintomática y especialmente significativa revelarían algunos de los problemas reales que de hecho le suscita a nuestro modelo de civilización esa lógica de desactivación político-pública de la fe cristiana. De modo especial sucede con su insistencia en el auge del Islam, actualmente segunda religión mayoritaria en Francia, tras la católica, igual que va sucediendo en otros países europeos. El propio modelo de civilización que, *gracias a sus raíces cristianas*, permite neutralizar en el espacio público al cristianismo, ¿logrará convencer a los fieles del Islam de la necesidad también que tienen de “normalizarse”, de privatizar su fe, su identidad, su pertenencia a un Pueblo? Recordamos leyes al respecto muy cercanas, como la de la laicidad de 2004 a propósito del uso público de ciertos signos externos religiosos. Sin embargo, el progreso del Islam en Francia, gracias a los procesos en el pasado de la descolonización y, actualmente, de los flujos migratorios,

no es sino un dato más que conviene tener en cuenta para comprender el tono virulento que en ocasiones adopta la polémica. No afecta al corazón de la cuestión. Porque lo esencial no radica, evidentemente, en la libertad de culto, ni en las fluctuaciones numéricas de fieles de una u otra confesión, sino en los *postulados laicistas* que a lo largo de todo un siglo han ido dando forma al modo típicamente moderno de configurar lo público. Forma que no puede sino afectar a cómo la propia fe católica se entienda a sí misma dentro de ese espacio. Pensar en todo caso que no se produce afectación alguna, quizá no sea plenamente razonable.

De este modo, si la antítesis entre liberales y comunitaristas representa algo así como la precondition ideológica del actual debate en torno al «*communautarisme catho*», su condición más inmediata y patente en términos histórico-políticos la constituye la propia experiencia del pueblo católico de su reconducción a lo privado y, más aún, de su incapacitación para proponer al hombre un verdadero «orden social cristiano», debiendo compartir su espacio social con tantas otras “opciones” (religiosas o no) igualmente despojadas de visibilidad pública. Cabría preguntarse con Raison si en efecto le es esencial al cristianismo la vocación de convertirse en *régimen* y si con ello no se haría ideología de lo más entrañable de la fe: la experiencia de ser salvados por una Presencia real, que sólo se

reconoce en el interior de un Pueblo, criterio suyo de verificación, que es la Iglesia. No obstante, aun no siéndole esencial a la fe cristiana su conversión a modelo social determinado, con el que pudiera identificarse temporalmente en perfecta simetría, lo cierto es que su privatización laicista no puede sino provocar con razón un desasosiego bien profundo a una conciencia despierta. Pues el hecho no es que la fe justifique o no *un determinado modelo* de realidad social para la vida humana –que es cosa enteramente discutible–, sino si se le admite la *posibilidad* o no de proponer *alguno*. Frente a la laicidad que instaura el orden secular, que en su día la propia Iglesia propició con su abstención de la contienda política⁴, el laicismo contemporáneo encubre presupuestos de naturaleza teológica y metafísica que obliga a la fe cristiana a replantear las formas de su legitimación en sociedad, sin renunciar a ella con vistas a garantizar una presuntamente neutral concordia pública. De hacerlo, ¿no afirmaríamos lo contrario de lo que constituye en realidad el núcleo vital de su experiencia?

En efecto, ¿qué presume contemporáneamente aquel viejo

aforismo de Gentili: «*Silete theologi in munere alieno*», guardad silencio, teólogos, sobre las competencias ajenas? ¿Sólo no confundir el orden social en *este* siglo con los imperativos de la fe, fundados en *el otro*, en lo eterno? Anclar el debate en este punto, ¿no es ya aceptar implícitamente una presuposición que la experiencia cristiana misma niega: la contención de la fe a los solos límites de la conciencia, fuera del desarrollo de la historia? Porque, en el fondo, ¿dónde radica lo específico de la estructura de la experiencia cristiana, de la fe de la Iglesia, de la trayectoria histórica toda de los hijos de Abraham? Que Aquel que liberó a su Pueblo desde dentro de la historia con Moisés, se hizo a sí mismo historia, carne, nacido de mujer, de la estirpe de David. Si Dios es el Dios de la historia, debe serlo también de *ésta*, o sea, de la nuestra; y debe serlo también en ella, *en nuestra historia*. Quizá se encuentre aquí la razón justa y más profunda del desasosiego del comunitarista, que Raison no advierte, aunque luego se exprese concretamente –como hará Maugendre– en términos de temor hacia la islamización de una sociedad tradicionalmente católica, o hacia los riesgos evidentes del relativismo

⁴ En efecto, como escribe el filósofo y sociólogo francés Julien FREUND –y es algo que conviene tener presente–, «lo que favoreció la secularización fue el propio rechazo de la Iglesia a confundir la salvación religiosa con la salvación política», «Les politiques du salut», en *Politique et impolitique*, Sirey, París 1987, p. 268. Con ello no sólo se liberaría lo político de la contienda religiosa que provocó la Reforma, sino también lo religioso del uso político de la misma.

moral y del ocasionalismo político, que acaba vaciando de contenido incluso instituciones esenciales en la encarnación social de la fe (el matrimonio o la educación, sin ir más lejos). Pues, ¿qué quedaría de la fe en un Dios *presente en* la historia si se le declara ausente, si se le entiende no ya sólo irrelevante para la comprensión del mundo, sino un ilegítimo intruso? ¿No es éste el equivalente político de la «teología de la muerte de Dios» de Th. Altizer, Hamilton, Harvey Cox y otros? Hacer de Dios un proscrito de la historia es requisito inexcusable, en el espíritu laicista, para hacer de la voluntad y de la razón del hombre el criterio determinante de su sentido.

Pues bien, este es el punto que obliga al cristianismo a confrontarse con el laicismo contemporáneo, sin apartarse de él: esa necesidad que éste le exige de obrar en el espacio público, en las formas de vida institucionalizadas, «*etsi Deus non daretur*», como si la introducción en ese espacio de la hipótesis de un Dios presente fuera ilegítima. Sólo su proscripción podría asegurar un orden que, de lo contrario, según se piensa, se vería amenazado por poderes racionalmente incontrolables. Esta exigencia de “normalización” social del creyente entraña el riesgo –como

justamente entienden los “comunitaristas”– de renunciar a la experiencia histórica de la fe, a la proyección en formas de vida concretas de la certeza de una Presencia que un Pueblo reconoce y sigue, y sólo por la cual efectivamente se define.

Y, sin embargo, de esta justa sospecha hacia la neutralidad del Estado podría derivarse una posición militante algo excesiva, como Raison observa con sus precauciones, que J.-P. Maugendre estima “liberales”. ¿Cuál puede decirse que es en último término el *sujeto* de esa historia en cuyo transcurso la Presencia de Dios se da, se verifica, se expresa y celebra? No es el Estado, éste o aquél. No es en propiedad ninguno de esos espacios a los que antaño el cristianismo puso en condiciones de adquirir su grandeza histórica, convirtiéndolos en motor de una civilización mundial. La hora de una «sociedad cristiana», basada explícitamente en los valores evangélicos, ha pasado ya⁵. Pero no la hora de la fe, ni la de su proyección eficaz en la historia, ya que lo propio del cristianismo es haber penetrado en la historia⁶; pero afirmar a un Dios que ha entrado en la historia es afirmar «que debe estar donde esté la acción»⁷, que es hoy el mundo secular que el creyente y

⁵ Cfr. JUAN PABLO II, *Novo Millennio ineunte*, n. 40.

⁶ Cfr. *Idem*, n. 5.

⁷ FACKENHEIM, E. L., *La presencia de Dios en la Historia*, Sígueme, Salamanca 2002, p. 72.

el laicista habitan por igual, obligándose a una permanente confrontación vital.

La experiencia de la fe, que en verdad atraviesa todo cuanto conforma la identidad social particular de un pueblo, no se reduce a su capacidad de dar sentido a lo secular, de proyectarlo en el tiempo y darle forma. Su darse en el tiempo terminaría en tal caso por justificarse a sí mismo, dejando de medirse por lo eterno. La fe correría de este modo la misma suerte que cualquier otra realidad creada por el hombre, el Estado incluido: algo finito siempre, fragmentario, llamado a cambiar y hasta a desvanecerse. Una secularización latente cuyo efecto suele ser la inadecuada moralización de la esencia del cristianismo, su reducción a ética; a ética social concretamente. En efecto, «hay en el discurso comunitarista nacional-católico un grave riesgo de secularización del cristianismo: la fe no es un arma para la defensa de Francia o para impedir la construcción de mezquitas. Es cierto que el cristianismo ha marcado nuestra historia —dirá Raison—, que es matriz de nuestra sociedad, pero no podría presentarse como un elemento cultural o identitario sin perder de vista la verdad profunda de la catolicidad»⁸. El escritor francés dirá que ésta es su universalidad. Cierto que lo es. Pero también aquella otra certeza que mueve al comunitarista en el fondo: la presencia, salvífica tanto como imperativa,

de Dios mismo en *esta* historia. Algo que el católico se ve llamado a testimoniar con confianza, pero que igualmente obliga al no creyente a posicionarse ante la posibilidad de esta hipótesis, a aceptar que pueda participarse en lo público, en efecto, «*etsi Deus daretur*», como si Dios existiera y fuera, además, *criterio razonable* de vida en sociedad.

Resistir en el testimonio de esta certeza es para el comunitarista un modo de darle forma al imperativo cristiano de «ser la sal de la tierra». ¿Pero cómo serlo si no desde la formación madura de verdaderas comunidades cristianas, dispuestas a intervenir en el mundo con la fecundidad de su testimonio? Ahora bien, difícilmente podría equipararse la consolidación del pueblo católico con la recomposición institucional de la sociedad: ni ésta deriva de aquella por sí sola, ni aquélla agota en ésta su sentido. Pueden a lo sumo concurrir en un cierto auxilio mutuo, que atenúe las aristas en el encuentro histórico de ambas. Valdría la pena, por ello, pensar en las implicaciones de aquel llamamiento de Juan Pablo II a la América hispana, luego a Europa, en su discurso al CELAM de marzo de 1983, a propósito de esa «*nueva evangelización*» que Raison y Maugendre entienden de modo un tanto opuesto. Que sea *nueva* no significa sólo que deba volver a darse, dado el actual oscurecimiento del hecho cristiano en

⁸ RAISON, A., op. cit., p. 6.

sociedades antaño animadas por la fertilidad cultural de la fe. Significa, sobre todo, que debe darse nueva. Nueva, evidentemente, por la coyuntura de esas mismas sociedades hoy, que faculta a los cristianos a actuar desde su fe con los mismos derechos de cualquier otro ciudadano responsable. El empeño por la libertad del Pueblo católico en una sociedad que ya es de hecho libre, quizá no sea asumir la pretensión laicista de reducirlo a subcultura, sino el medio que la propia Providencia le concede para testimoniar su Presencia en la hora actual de nuestra historia.

En su exhortación apostólica *Christifidelis laici*, de 1988, Juan Pablo II pondría al catolicismo de las naciones europeas enfrente de esta situación suya real: «Enteros países y naciones –escribió–, en los que en un tiempo la religión y la vida cristiana fueron florecientes y capaces de dar origen a comunidades de fe viva y operativa, están ahora sometidos a dura prueba e incluso alguna que otra vez son radicalmente transformados por el continuo difundirse del indiferentismo, del secularismo y del ateísmo»⁹. En ellos, prosigue, «la fe cristiana –aunque sobrevive en algunas manifestaciones tradicionales y ceremoniales– tiende a ser arrancada de cuajo de los momentos más significativos de la existencia humana,

como son los momentos del nacer, del sufrir y del morir». Urge, por ello, una «nueva evangelización» que les permita a esas naciones volver a hallar la fuente de su vitalidad al servicio real e integral del hombre. Pero, ¿cómo «rehacer el entramado cristiano de la sociedad»? La propia exhortación dará la clave: «la condición es que se rehaga la cristiana trabazón de las mismas comunidades eclesiales que viven en estos países o naciones». El cuidado del Pueblo católico, la formación de su subjetividad social – que sea efectivo *sujeto histórico*–, es por eso la condición esencial de aquella evangelización. Su lectura puramente estratégico-política no sabrá dar razón de la radicalidad de la propuesta en su integridad y, por tanto, de las exigencias del catolicismo en el presente. Porque la primacía aquí la tiene no un proyecto, ni la disposición de cualesquiera medios, sino la *gracia*. No será un programa lo que nos salve, sino el seguimiento a una Presencia real¹⁰.

Ser testigos de esta Presencia, incluso en la hora de la persecución, del absurdo y del oprobio, es ya mostrar ante el mundo el error de la muerte o de la proscripción histórica de Dios. Y sólo un Pueblo, cultural y objetivamente visible, puede hacer esto posible.

JUAN CARLOS VALDERRAMA ABENZA
UNIVERSIDAD CEU CARDENAL HERRERA

⁹ *Christifidelis laici*, n. 34.

¹⁰ Cfr. JUAN PABLO II, *Novo Millennio ineunte*, n. 29.