

# La pertinencia pública del discurso teológico hoy *The Public Relevance of Theological Discourse Today*

JULIO L. MARTÍNEZ, SJ\*

## Abstract

The article takes as its starting point the different modes of articulation between the public and private dimensions, especially as once conceived in the context of modernity and now revised in the context of the digital revolution. It is in this complex cultural context that theology finds itself in a somewhat difficult situation, which does not invalidate, rather requires that dialogue be its way of being. Among the topics of this dialogue, the concept of “public theology” stands out, articulated in the debate with several areas of knowledge, such as philosophy, ethics and politics itself. Thus, we get to the proposal of a Fundamental Public Theology, which finds in mediation its fundamental epistemological resource.

**Keywords:** Public Theology; Secularization; Dialogue; Ethics.

## Resumo

O artigo parte dos diversos modos de articulação entre as dimensões pública e privada, sobretudo tal como foi concebida no contexto da modernidade e como é revista no contexto da revolução digital. É nesse complexo contexto cultural que a teologia conhece uma situação algo

---

\* Doutorado em Teologia pela Universidade Pontifícia de Comillas; Docente de Teologia Moral Social na Faculdade de Teologia da Universidade Pontifícia de Comillas, Madrid; ORCID: 0000-0003-3108-4502; [juliommm@teo.upcomillas.es](mailto:juliommm@teo.upcomillas.es).

difícil. O que não invalida, antes exige, que o diálogo seja o seu modo de ser e de estar. Dos tópicos desse diálogo, destaca-se o conceito de “teología pública”, articulado no debate com diversas áreas do saber, como a filosofia, a ética e a própria política. Chega-se, assim, à proposta de uma Teología Pública Fundamental, que encontra na categoria da mediação o seu recurso epistemológico fundamental.

**Palavras-chave:** Teología Pública; Secularização; Diálogo; Ética.

### Introducción

Llevo unos cinco lustros estudiando y escribiendo sobre la cuestión de la pertinencia de la Teología en el espacio público<sup>1</sup>, justo el tema que este Simposio de la Facultad de Teología de la Universidad Católica de Portugal ha tomado como foco de sus trabajos. Desde hace cinco años, estoy poniéndolo en práctica con un artículo mensual que escribo sobre cuestiones de la actualidad de España y del mundo, desde la perspectiva de la Teología cristiana, en uno de los principales periódicos de España, el diario ABC. Esa práctica viene a ser como un ejercicio de aplicación de mi reflexión de profesor e investigador en la materia, y tiene algunas ventajas, por ejemplo, que lo que uno publica en revistas especializadas llega a pocas personas, mientras que lo que se publica en un periódico acaba llegando a muchísimas más, sobre todo cuando se comparte por redes sociales y el artículo se hace viral.

Me encuentro con que la Iglesia en España ha ido perdiendo espacio público y fuerza en la configuración de la opinión pública, y que cualquier recuperación de ese espacio se torna muy difícil de conseguir. La conciencia de que eso esté sucediendo tarda en llegar, por eso, cuando llega, los procesos suelen estar ya muy avanzados y aún son más difíciles de afrontar. Cuando se pierde terreno y práctica, aunque reclamen la voz

---

<sup>1</sup> Remito a dos obras más que son como hitos en el camino: Julio Luis Martínez, *Consenso público y moral social. Las relaciones entre catolicismo y liberalismo en la obra de J. C. Murray* (Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2002), especialmente. cap. 7º y 8º; Julio Luis Martínez, *Religión en público. Un debate con los liberales* (Madrid: Encuentro, 2011).

católica, ésta no comparece o, si lo hace, tiene muchas probabilidades de no encontrar el modo adecuado. Reflexionar sobre una materia en la que no hay “recetas” me parece muy importante.

En todo caso, parece necesario comenzar tratando de identificar las características de lo que se llama “esfera pública” frente a la “esfera privada”. Primero me referiré a cómo la concibe la Modernidad y luego iré a ver qué cambios comporta para ella la segunda Modernidad, asociada a la Revolución digital, tan potente y vertiginosa. Tras ello iré desgranando diferentes modos de participar en la vida pública, hasta llegar a delimitar un modelo que contenga los elementos que, a mi juicio, son los más apropiados.

### 1. Una parada en el par público/privado

La dicotomización de la existencia social del individuo entre las esferas pública y privada se convirtió en uno de los cambios de mayor calado de la Modernidad<sup>2</sup>, con consecuencias igualmente importantes tanto al nivel del sentido como de la conciencia<sup>3</sup>. En el ámbito de la vida privada cada cual podría satisfacer sus necesidades de sentido; como ahí tienen su hogar las creencias religiosas, la religión debía ubicarse fuera de la vida pública. El genio de Max Weber lo había anticipado al decir que “el destino de nuestro tiempo, racionalizado e intelectualizado y, sobre todo, desmitificador del mundo, es el de que precisamente los valores últimos y más sublimes han desaparecido de la *vida pública* y se han retirado, o bien al reino ultraterreno de la vida mística, o bien a la fraternidad de las relaciones inmediatas de los individuos entre sí”<sup>4</sup>. Dicho en términos más claros: todos tenemos derecho de profesar creencias religiosas privadamente, pero sin convertirlas en fuerza para configurar la estructura o

---

<sup>2</sup> Jürgen Habermas explica que los conceptos *esfera pública* y *opinión pública* no se formaron hasta el siglo XVIII, pues sólo se podían desarrollar en una fase de la sociedad burguesa en la que las discusiones públicas se protegían institucionalmente y pasaban a ejercer la autoridad política. Fue aquella una etapa superadora de la comprensión medieval, cf. Jürgen Habermas, “The Public Sphere,” en Jürgen Habermas on Society and Politics: A Reader (Boston: Beacon Press, 1989), 231-236.

<sup>3</sup> Peter Berger, *Pirámides de sacrificio. Ética política y cambio social* (Santander: Sal Terrae, 1979), 202.

<sup>4</sup> Max Weber, “La ciencia como vocación,” in *El político y el científico* (Madrid: Alianza, 1991), 229.

las instituciones sociales. La religión se acepta en tanto no se exponga y no interfiera en la vida pública, para impedirlo está el Estado.

La tradición del liberalismo clásico recurrió, por necesidad derivada de su antropología y su teoría social, a salvaguardar “zonas” de la vida y actividad humanas en las cuales los individuos podían perseguir sus objetivos y realizar sus deseos sin la intromisión de las instituciones políticas. La esfera privada quería ser aquella área de pensamiento y comportamiento en la que los individuos se hallaban libres del escrutinio, de la intervención y del dominio estatales.

En la cultura política del liberalismo, el tipo de justificación pública del poder político que abre a la legitimidad democrática tiene un rasgo básico: la *neutralidad*. Su contenido y alcance varía según autores<sup>5</sup>, pero un núcleo básico común habla de que no puede ser considerada como buena razón cualquiera que lleve al que la defiende a imponer sobre los otros su particular idea del bien. Ronald Dworkin ha identificado como distintivo de una teoría liberal el suponer que “las decisiones políticas deben ser, en cuanto sea posible, independientes de cualquier concepción de vida buena, o de lo que da valor a la vida. Puesto que los ciudadanos difieren en sus concepciones, el gobierno (Estado<sup>6</sup>) no les trataría como iguales si prefiere una concepción sobre otra, y esto tanto si los gestores públicos creen que es intrínsecamente superior a las demás, como si es suscrita por un grupo más numeroso o más poderoso”<sup>7</sup>.

El término *bien* resulta apropiado para designar aquellos valores que entran dentro del área de la libertad humana ejercida en la esfera no pública. No hay razón para suponer que todos los individuos elegirán los mismos valores, tampoco para suponer que debieran hacerlo. La sociedad

---

<sup>5</sup> Es cierto que no han faltado pensadores liberales en el pasado (uno de ellos fue Alexis de Tocqueville) y tampoco faltan en el presente, que traten de evitar la disociación de las esferas pública-privada, recuperando el componente intencional y participativo de la privacidad frente a su componente defensivo y recluso, pero su éxito no ha sido especialmente reseñable.

<sup>6</sup> Cuando en la filosofía política anglosajona se utiliza la palabra “Gobierno”, en contextos como el presente, la traducción más adecuada es “Estado”.

<sup>7</sup> Ronald Dworkin, “Liberalism,” in *Liberalism and its Critics. Reading in Social and Political Theory*, ed. Michael J. Sandel (New York: New York University Press, 1984; original de 1978); trad. española: “Liberalismo,” en *Moral Pública y Moral Privada* (México: FCE, 1983), 127.

concebida por el liberal es esencialmente una sociedad pluralista, en que los individuos persiguen sus propias concepciones libremente elegidas de vida buena; entre las cuales—siempre dentro de un orden liberal básico—no se pueden considerar, objetivamente, unas superiores a otras. Lo crucial vino a ser cómo diferentes individuos o grupos primarios y sus respectivas y diversas concepciones de bien podían resolver su problema de coexistencia de un modo razonable. A ella responde la idea de justicia como distinta de la del bien, y la esfera pública para la cual la justicia está pensada, frente a la privada en la que manda el plan individual de vida, siempre que se ajuste a las básicas e irrenunciables exigencias de la justicia.

K.-O. Apel vio con gran lucidez cómo lo que él denominó “la *tesis de la complementariedad*” entre el objetivismo no valorativo de la ciencia y el subjetivismo de los actos religiosos de fe y de las decisiones éticas, desembocaba en una tecnocracia que separaba la política de sus nutrientes pre-políticos y dejaba el camino expedito para el pragmatismo y para el desalojo de la lógica del bien común. Así de magistral es su explicación:

“Efectivamente, en nombre de la separación entre Iglesia y Estado —y esto significa, con ayuda de un poder estatal secularizado— el liberalismo occidental ha reducido cada vez más a la esfera de las decisiones privadas de conciencia, primero la obligatoriedad de la fe religiosa y, a continuación, el carácter obligatorio de las normas morales. En la actualidad este proceso continúa todavía, por ejemplo, en cuanto que los fundamentos y argumentos morales se separan de los fundamentos del derecho. En verdad, podemos constatar que, en todos los sectores de la vida pública en la sociedad industrial occidental, las justificaciones *morales* de la praxis se sustituyen por argumentos pragmáticos, que los “expertos” suministran sobre la base de reglas científico-tecnológicas objetivables”<sup>8</sup>.

---

<sup>8</sup> Karl-Otto Apel, *La transformación de la filosofía* II (Madrid: Taurus, 1985), 352.

Desde esta opción epistemológica liberal –paradójicamente ella misma una opción moral- el mundo de las normas morales y de las creencias religiosas será el mundo del *politeísmo de los valores* (Weber), pues en estos ámbitos de la vida no caben determinaciones objetivas porque pertenecen a las decisiones de los sujetos, y no caben compromisos públicos o principios regulativos universales porque estamos en el terreno de la vida privada, y cada cual tiene la suya, con sus propios vínculos, ideas, opciones, ideales...

Las consecuencias de esta dicotomización entre lo privado y lo público no son muy fácilmente objetivables, pero no por ello son menos importantes. Por un lado, al identificar lo público con lo gubernamental/estatal se limita decisivamente el número de actores a los cuales se les permite participar en la escena pública. Por otro, al caracterizar las actividades, las reivindicaciones de las comunidades o asociaciones no-gubernamentales como expresiones de intereses privados o no-públicos, se niega, o al menos se siembra la sospecha sobre la contribución de tales grupos al bien común y público bienestar sociales. Los grupos no-gubernamentales (Iglesias, Universidades y otras instituciones y asociaciones de la sociedad civil) recibirían una consideración al estilo de la que habían recibido las diversas *facciones* en el siglo XVIII, frente a las cuales se alzó el sólido edificio de la teoría constitucional, marco jurídico-político neutral regulado por el principio de publicidad, a fin de evitar la “perversión de la neutralidad” que inevitablemente acontecería si una facción pudiera dominar la escena pública.

## **2. Lo público en los parámetros de la Cuarta Revolución Industrial**

La cuestión que afrontamos tiene en la actualidad rasgos novedosos y especiales en una sociedad que, habiendo sobrepasado la Modernidad, a duras penas tiene idea de adónde va, y en la que la esfera pública está siendo transformada por el desarrollo de las tecnologías digitales, que se manifiestan en la tipología de los medios, las formas de organización, la orientación de las acciones y su escala cada vez más globalizada. La digitalización ha redefinido el concepto de esfera pública como una

constelación de espacios que permiten la circulación de información, ideas, debates y la formación de voluntad política. La resultante es la mezcla de todas las expresiones, todos los espacios y todos los tiempos en el mismo hipertexto, reordenado de forma constante y comunicado en todo momento y lugar, dependiendo de los intereses de los emisores y del estado anímico de los receptores. Esto transforma la vida social con todas sus relaciones e implicaciones, y más que contribuir al imperio de la racionalidad, pone las bases de la polarización.

La opinión pública, como conjunto de creencias que una comunidad tiene sobre los acontecimientos sociales, políticos y económicos que le afectan, ha experimentado cambios sustanciales en las últimas décadas. De estar formada casi exclusivamente por los grandes medios de comunicación ha pasado a tener una nueva expresión a través de las redes sociales, gracias a la revolución tecnológica. Con ello se han intensificado problemas como el de la “posverdad” o el de la falta de contraste de las noticias. Lo que se creyó una suerte democratizadora del poder, se ve por no pocos como un “neofeudalismo”, con una estructura oligopólica de la industria mediática, con corporaciones más globales y con mayor capacidad de influir en cualquier recoveco del mundo<sup>9</sup>.

Hoy estamos hondamente afectados por las transformaciones históricas asociadas al modelo epistemológico, antropológico y moral de nuestra “Posmodernidad tecnológica” (también llamada segunda Modernidad) y de la Cuarta Revolución Industrial, que se le ha asociado y en la que convergen las tecnologías digitales, biológicas y físicas. En ese *humus* se ha despertado una conciencia de incertidumbre y vulnerabilidad como probablemente nunca antes se había sentido. Nuestra era ha traído consigo un sinfín de paradojas—estamos más conectados que nunca y a la vez imperan los choques ideológicos; nunca antes había sido tan sencillo tener acceso a otras culturas, pero seguimos demostrando una falta de empatía hacia personas con experiencias de vida distintas a las nuestras. Nuestro tiempo es también un tiempo de causas urgentes

---

<sup>9</sup> Manuel Castells, *Comunicación y poder* (Madrid: Alianza Editorial, 2011).

como la del desarrollo sostenible cristalizado tanto en la Agenda 2030 de la ONU como en la “ecología integral” de *Laudato si*; tiempo de afirmación de derechos de colectivos vulnerables o en desventaja social, y de denuncia de conductas destructivas e indignas contra la mujer, pero también tiempo de populismos y nacionalismos exasperados, que crean enemigos y buscan continuamente la confrontación en lugar del diálogo. Casi todo es medido y valorado según la utilidad y la rentabilidad, también las personas, y por eso no es extraño que sea tan fácil el descarte de personas y haya nuevas formas de esclavitud. Vivimos en un tiempo difícil para los compromisos a largo plazo y fácil para ir de experimento en experimento. Claro que nos pasan muchas cosas, pero tenemos poca “experiencia humana”. En un mundo donde se enaltece la “autorrealización” no parece que haya mucho lugar para el sacrificio o la renuncia. Pero como la autorrealización se ve muy frustrada por muchos frentes, paradójicamente la renuncia y el sacrificio siguen siendo virtudes muy necesarias, aunque muy poco cotizadas. La debilidad de los vínculos sociales nos sitúa entre el “cada uno a lo suyo” y el “sálvese quien pueda”, extrañamente acompañado por un gregarismo acrítico de inmersión en la masa y disolución de la personalidad.

Todos los procesos y tensiones que vivimos inciden, como no podía ser de otro modo, en la Iglesia y en la situación de la fe religiosa y sus modos de estar presente en la sociedad. Una sociedad que se mantiene en una acelerada y continua transformación, con lo que se hacen muy difíciles las experiencias de continuidad y de formación de la tradición. Una sociedad marcada por la interdependencia y la capacidad de funcionar como una unidad en tiempo real y a escala planetaria —con ubicuidad, instantaneidad e inmediatez—, de las cuales forma parte constitutiva *la experiencia global* y repercuten en cómo está presente la religión.

Las redes abren enormes posibilidades de participación social, también a las manifestaciones religiosas, pero favorecen un estilo emocional en interacción y una dificultad para discriminación del valor y las fuentes de lo comunicado (masificación de noticias falsas, fenómenos de propagación del odio y la violencia...), que incrementan fuertemente el grado

de ambivalencia. Como ha advertido la Comisión Teológica Internacional en su documento *La libertad religiosa para el bien de todos* (2019): “En este nuevo marco, las formas expresivas de la religión están entre las más expuestas al emocionalismo descontrolado y a los malentendidos teledirigidos... La comunidad cristiana debe presentar especial atención a la necesidad de no dejarse encerrar mediáticamente en la imagen de una corporación partidista, como si fuera un *lobby* de presión o una ideología de poder en competencia con el gobierno legítimo del Estado de derecho y de la sociedad civil” (n. 55).

Uno de los temas de nuestro tiempo es el de la búsqueda de la identidad. Han perdido casi toda la eficacia de antaño las instancias de legitimación y, por el contrario, hay una fuerte tentación de dirigirse a los refugios favorecedores de la identidad de resistencia, sean en la forma de nacionalismo o populismo varios, cuando no acontece una suerte de disolución de la identidad en las formas más variopintas. Parece agotada la época en que la religión era el cemento principal de una sociedad, pero no así —ni mucho menos— la fuerza de la religión generando cultura y sentido vital. La cuestión sobre el lugar y papel de la religión en el espacio público de la sociedad resuena hoy con nuevos ecos (no todos constructivos de convivencia) y se amplifica traspasando todo tipo de fronteras, en la medida en que lo social se desterritorializa y la vida pública ya sobrepasa los territorios locales de las ciudades e incluso nacionales de la democracia liberal del Estado moderno.

En todo este escenario la religión —desafiando los pronósticos secularizadores— no solo no ha desaparecido, sino que sigue viva y coleando. Hasta se habla de “momento de religiosidad exuberante, que a menudo se manifiesta en movimientos exacerbados de alcance global”<sup>10</sup>. Tampoco sorprende que laicistas y fundamentalistas aprovechen la coyuntura para tensar la cuerda en sentidos opuestos, aprovechando cualquier ocasión.

---

<sup>10</sup> Peter Berger, “Globalización y religión,” *Iglesia Viva* 218 (2004): 69-78, 71.

### 3. Tiempos difíciles para el discurso teológico

Vivimos tiempos recios y difíciles para muchas cosas, también para la presencia pública de la Teología, pues la fuente que la sustenta —la religión— lo tiene muy difícil por el cambio de era referido, por las condiciones ambientales de secularización, los laicismos diversos y también por las distorsiones de la religión en forma fundamentalista o sectaria. Al decir “Teología” pienso, sobre todo, en el discurso teológico cristiano que en público utilizan las autoridades eclesiásticas cuando hacen sus pronunciamientos sobre materias de relevancia para el conjunto de la sociedad, o los teólogos, cuando se les pide opinión (o ellos la aportan) sobre alguna cuestión que esté en debate social. El pastor no puede dejar de hacer oír su voz hacia dentro y hacia fuera de la comunidad católica y el verdadero teólogo tiene y no puede dejar de tener una auténtica vocación pública.

Ahora bien, preguntarse si en el actual estado de cosas, para que se produzca un diálogo productivo, tiene que haber apertura a la pluralidad de voces religiosas en el foro público de nuestras sociedades, no es una pregunta superflua ni insignificante, pues en nuestras culturas públicas asistimos a una paradoja: se apoya más una supuesta asepsia axiológica de la neutralidad de la vida pública, para así impedir la inclusión de las voces religiosas, pero al mismo tiempo la esfera pública se presenta abierta a todo lo que a ella se quiera llevar. No es que tal apertura no sea real, sino que la amalgama y mezcolanza de ofertas produce un efecto de indigestión y de confusión considerables.

Las cosas aún se complican más en nuestros países de secular cultura católica, en los que, además, se ha ido afianzando el poner en tela de juicio el derecho de participar en el debate público de los católicos sobre cuestiones de moral social o personal, aduciendo que la doctrina moral católica exige, para su comprensión y aceptación, un “acto de fe”, unas “creencias” particulares, y, consiguientemente, las “razones” de la moral católica no son razonables y compartibles por los no católicos. La fe es definida como el sentido no racional de lo sagrado que abraza la vida del creyente y determina sus creencias, valores y conducta; una fe así

construida se piensa como inaccesible a la razón. En consonancia con la idea arraigada en el *ethos liberal*, cada uno es libre para adherirse o no a una confesión religiosa, pero lo importante es que tal profesión de fe no tenga repercusión en los espacios públicos, en los debates y comportamientos sociales, políticos, económicos y culturales. Eso sí, siempre y cuando tal participación no le interese directamente a los poderes públicos y sociales principales.

En España se complican aún más las cosas, en el presente, al removerse los asuntos de la llamada “memoria histórica” y toparse con la Teología política pública del Nacional-catolicismo de tiempos del franquismo, según el término felizmente acuñado por el P. Álvarez Bolado, SJ<sup>11</sup>.

El hecho es que no hay en nuestras sociedades un conjunto de principios filosóficos o teológicos que den un punto de partida sobre el cual todos los ciudadanos puedan estar de acuerdo, pero necesitamos urgentemente encontrar fundamentos prepolíticos y modos de dialogar entre nosotros sobre las cuestiones del valor y del bien común. En ambos frentes creo que ha de tener papel la Teología pública. Con toda razón, podemos decir que “no vemos por qué debería ser imposible, contando con el respeto mutuo, compartir la relación personal y comunitaria que las comunidades religiosas cultivan con Dios como un bien disponible para todos”<sup>12</sup>, y, con toda legitimidad, los cristianos queremos hacer oír nuestra voz en el debate público sin imponer a los demás ciudadanos nuestra agenda y nuestras propuestas, y en ese hacernos oír es donde aparece la pertinencia de la Teología pública dentro de la llamada al diálogo que en el Concilio Vaticano II recibió la Iglesia y que el papa Francisco actualiza hoy.

---

<sup>11</sup> Alfonso Álvarez Bolado, *Teología política desde España: del Nacional-catolicismo y otros ensayos* (Bilbao: Desclee de Brouwer, 1999).

<sup>12</sup> Comisión Teológica Internacional, *La libertad religiosa, un bien para todos*, (Madrid: BAC, 2019), no. 69.

#### 4. El diálogo es el modo de ser y estar de la Iglesia en el mundo

La Constitución conciliar *Gaudium et Spes* (GS, 1965) suministra el tono, método y modelo para articular esa realidad, cuando en el número 3 dice que el Concilio, “como testigo y portavoz de la fe de todo el pueblo de Dios congregado por Cristo, no encuentra manera más elocuente de exponer la solidaridad de este pueblo de Dios y su amor hacia toda la familia humana –de la que forma parte—que entablar con ella un *diálogo* sobre esa misma variedad de problemas, aportando a ellos la luz que toma del Evangelio, poniendo al servicio de la humanidad las fuerzas de salvación que la Iglesia, guiada por el Espíritu Santo, recibe de su Fundador” (GS, 3). Esta orientación la había marcado durante el interregno del Concilio el papa Pablo VI en *Ecclesiam suam* (ES, 1964), al afirmar: “La Iglesia debe ir hacia el diálogo con el mundo en que le toca vivir. La Iglesia se hace palabra; la Iglesia se hace mensaje; la Iglesia se hace coloquio” (ES, 27).

Decir que la Iglesia es *diálogo de salvación* no es decir sólo que la Iglesia necesite del dialogo para salir a anunciar su mensaje, sino que en sí misma, en su más profunda esencia, es diálogo: diálogo de Dios con las personas y de éstas con Dios, y diálogo entre personas. Y hablar de la “cultura del encuentro”<sup>13</sup>, como básico identificativo cultural de la fe cristiana, al modo que lo hace el papa Francisco, no es sólo decir que en el diálogo entre la fe y la cultura de hoy hay que propiciar el encuentro, sino que la fe sólo se hace cultura si ésta es, en sí misma, cultura del encuentro, cultura que abraza toda cultura, cultura que sirve al encuentro de todos los hombres y que busca el encuentro entre todas sus tradiciones y movimientos culturales y sociales. Es la inculturación de la fe cristiana que se funda en el misterio de la Encarnación: la fe se hace necesariamente cultura concreta y alienta el encuentro entre culturas, pero no es absorbida nunca por ninguna de ellas.

---

<sup>13</sup> Julio Luis Martínez, *La cultura del encuentro. Desafío e interpelación para Europa* (Madrid: Sal Terrae, 2017).

La dinámica misma de la Encarnación llevó a la Iglesia a querer transmitir su contribución en un estilo del lenguaje de los derechos humanos en la encíclica *Pacem in Terris* (PT) de Juan XXIII<sup>14</sup>, en la que domina la convicción de que la mejor forma de entablar diálogo con el mundo era mantenerse en un nivel filosófico-racional<sup>15</sup>. Unos años más tarde, sin negar el valor de este estilo, *Gaudium et Spes* tomó la opción de cuidar que, antes de ofrecer argumentos, la experiencia humana fuese iluminada por la luz del Evangelio.

Es hecho conocido que el entonces arzobispo de Cracovia fue uno de los que más luchó para que la comisión teológica constituida con el cometido de trabajar sobre el documento de la Iglesia en el mundo actual, se convenciera de que, si la Iglesia quería promover el diálogo, debía presentarse en su propia identidad como una Iglesia que se somete al pensamiento y al juicio del Evangelio y busca su camino a la luz de la Palabra de Dios. Un ilustre teólogo de aquella Comisión conciliar, el redentorista Bernard Häring, dejó constancia de esta influencia de Karol Wojtyła en la dirección citada, al repasar la impresionante experiencia que fue ver cómo los padres y teólogos del Concilio luchaban a brazo partido con el problema de cuál era la mejor forma en que la Iglesia podría entablar diálogo con el mundo contemporáneo. La opción más filosófica-racional (en línea con PT) o la más bíblico-teológica (la que resultó en GS) no dependían tanto de una posición conservadora o progresista, tal como acredita la descripción de Häring sobre lo acontecido en el aula conciliar: “Había no pocos teólogos, conservadores y progresistas, que pensaban que si la Iglesia deseaba entablar diálogo con el mundo de hoy, debía mantenerse a un nivel bastante filosófico, procediendo

---

<sup>14</sup> J. Bryan Hehir, “Murray on Foreign Policy and International Relations,” in *John Courtney Murray and the Growth of Tradition*, ed. J. Leon Hooper and Todd David Whitmore (Kansas City: Sheed & Ward, 1996), 238: “The shift in emphasis in Catholic social teaching signaled by *GS* neither influenced him nor attracted his comment. His brilliant assessment of *DH* and *GS* in 1966 does not comment, even in passing, on the differences in substance and style between the two texts”.

<sup>15</sup> Se ha dicho que *PT* representa, desde el punto de vista histórico, “la aceptación, por la Iglesia, del mundo contemporáneo”: José Luis López Aranguren, *Meditación para España de la encíclica Pacem in terris*, em AA. VV., *Comentarios civiles a la encíclica “Pacem in terris”* (Madrid: Taurus, 1963).

como una sabia abuela, que habiendo reunido un caudal de experiencia humana y de sabiduría filosófica a lo largo de los siglos, deseaba ahora compartirlo con gentes de otras experiencias éticas y filosóficas”<sup>16</sup>. Tanto Häring como Wojtyla estaban convencidos de que aquello no sería un diálogo de la Iglesia con el mundo, sino de unos filósofos eclesiásticos con otros buscadores de la sabiduría. La deliberación conciliar resultó en una suerte de mayor explicitación de los aspectos bíblico-teológicos en el tratamiento de los distintos temas, sin eliminar, por supuesto, la componente racional-filosófica.

La piedra de toque será qué influencia y efectos prácticos se derivan de los distintos modos de mediaciones, es decir, qué tipo de debate público se origina. Por tanto, más que modos de argumentación fijos y específicos para tratar los asuntos morales en el foro público, habrá que prestar máxima atención a las circunstancias concretas de los distintos marcos y los diversos temas. Dos criterios son siempre guías de discernimiento eficaces: 1) tener en cuenta si los mensajes se dirigen sólo a cristianos (o a miembros de una confesión religiosa particular) o a todos los ciudadanos; 2) tener presente que los cristianos no pueden pedirle al Estado que “hable” un lenguaje religioso para abordar las cuestiones morales. Estas salvaguardas siguen siendo valiosas, y deberían formar parte de las premisas tenidas en cuenta por todos los que están preocupados por meter la religión en la palestra pública para contribuir al discernimiento moral sobre la vida de la comunidad socio-política.

Diálogo y encuentro son, pues, para la Iglesia su modo de ser y estar en el mundo, y forman parte de ese diálogo los esfuerzos a defender el derecho de la Iglesia a hablar en la arena pública, así como el disponer de un buen mapa de los límites y criterios sobre cómo participar en ese escenario. Forma parte de él que los católicos aprendamos a respetar la complejidad de los asuntos públicos y a reconocer la secularidad del debate público, y también a no dejarnos paralizar por esas condiciones.

---

<sup>16</sup> Bernhard Häring, *La moral y la persona* (Barcelona: Herder, 1973), 187.

Topamos con las tensiones, que siempre llaman al discernimiento para acertar en el qué y en el cómo comunicar, entre el ofrecimiento por parte de la Iglesia al conjunto de la sociedad de una perspectiva de las inspiraciones fundacionales (e.g., los símbolos religiosos y bíblicos que constituyen el enfoque de la Iglesia sobre esas cuestiones) y la expresión de todos los puntos de vista en el estilo de un lenguaje de mediación.

Por una parte, pedimos el reconocimiento de un rol público a la religión, y, por otra, somos conscientes de que la complejidad exige una cuidadosa atención y análisis del modo de proceder que uno siga: ¿cómo hacer el discurso teológico públicamente accesible? ¿debe traducirse en un lenguaje, argumentación y categorías que una sociedad pluralista (en diversas perspectivas) pueda suscribir y asumir como válidas?; ¿puede y debe configurarse desde los temas y relatos bíblicos y las prácticas de las comunidades cristianas, que son las que proporcionan recursos para que los cristianos recuperemos una voz pública en una cultura pluralista?; ¿son excluyentes entre sí una y otra perspectiva o es posible que entre ellas haya posibilidades de síntesis en tensión creativa?

### 5. Teología pública y “Religión civil”

Hay un modo de discurso público que es claramente (im)pertinente para la presencia de la Teología en público; me refiero al de la religión civil. Hoy tampoco hay mucho riesgo de que alguien lo pueda utilizar. J. J. Rousseau lo describió detalladamente en el capítulo 8º del libro 4º del *Contrato Social*<sup>17</sup>.

Esta implica que algunos símbolos religiosos reciben el título de expresión o manifestación de la vida colectiva de una nación, por cuanto están íntimamente relacionados con el núcleo distintivo de su experiencia histórica y representan el compromiso público común de los ideales morales del pueblo. El tipo de sustrato religioso común que tendría la faz de esta *religión civil* desempeñaría la insustituible función de la integración

---

<sup>17</sup> Lo he estudiado en mi libro: *Religión en público*, cap. 3º.

social más allá de las divisiones<sup>18</sup>. Esta cualidad de los símbolos religiosos les viene dada por su enraizamiento en las realidades humanas concretas, no en virtud de revelación sobrenatural sobre la realidad natural, por lo cual, aunque a las diversas confesiones religiosas y sus teologías no se les priva de su potencial virtud enriquecedora de la “religión civil”, ésta no puede identificarse a sí misma ni ser identificada por otras instancias con ninguna particular religión o teología.

La objeción radical estriba en que la realidad que designa la “religión civil” no debe llamársele propiamente religión<sup>19</sup>. Por ejemplo, la “religión civil” rousseauniana no pasó de ser un instrumento en manos de los poderes públicos (del Estado<sup>20</sup>). Y en el caso de la *American Civil Religion*, los grandes teólogos públicos norteamericanos como el protestante R. Niebuhr y el católico J. C. Murray<sup>21</sup> mostraban su rechazo a la construcción de toda una “mitología” religiosa de los orígenes de la nación americana para asignarle a América un lugar especial en la providencia de Dios e interpretar la vida de la nación en términos religiosos<sup>22</sup>. Los dos buscaban revitalizar los valores del espíritu norteamericano, pero no a base de una religión sin dogmas ni templos, que legitimase el *statu quo*<sup>23</sup>.

---

<sup>18</sup> “The civic culture becomes a community in which trust takes the form of the rites of civility, and in which the ‘civilities’ are the gifts that are exchanged and, in being exchanged, knit the members into the solidarity of a moral community”: John Murray Cuddihy, *No Offense: Civil Religion and Protestant Taste* (New York: Seabury Press, 1978), 23.

<sup>19</sup> Razonable es pensar que la religión civil acabaría siendo competidora de las religiones dogmáticas y ganando fuerza y dominio sobre las instituciones religiosas.

<sup>20</sup> John Courtney Murray, *We Hold these Truths* (New York: Sheed & Ward, 1960), 309. Citaré WHTT y n° de página.

<sup>21</sup> El tratamiento adecuado para los problemas causados por la falta de unidad religiosa, en Estados Unidos, no era trascender las diferencias y divisiones “en nombre de una fe democrática común o reducidas a un común denominador religioso”: John Courtney Murray, “The Return of Tribalism,” in *Bridging the Sacred and the Secular. Selected Writings of John Courtney Murray*, ed. J. Leon Hooper (Washington DC: Georgetown University Press, 1994), 153.

<sup>22</sup> En EE.UU., la *New Christian Right* ha asumido esta mitología que se ha llamado: “The creation myth of America which resonates with an imagery of God’s dominion, humanity’s unfaithfulness to stewardship, the call for repentance, and the promise of redemption”: Jeffrey K. Hadden, “Religious Broadcasting and the Mobilization of the New Christian Right,” *The Journal for Scientific Study of Religion* 26 (1987): 1-24, 7.

<sup>23</sup> Martin E. Marty confirma este punto, toda vez que piensa que el modo de hacer teología de Niebuhr no era el de crear una imagería religiosa, para interpretar la historia, sino el de estudiar “the behaviour of

En el caso del Nacional-catolicismo de la España de Franco se puede decir que, aunque no se le llamó religión civil, hubo una religión civil peculiar, pues se construyó sobre las bases de la Iglesia católica con todas las dificultades que para la libertad de la Iglesia comportó, algunas de las cuales siguen afectando tras décadas desde la muerte del dictador.

## 6. La Teología pública y recurso sectario a la ética bíblica

La pertinencia pública también choca de frente con cualquier discurso teológico que defienda un modo de presencia sectario. La participación del discurso teológico en la vida pública de una sociedad democrática y pluralista no es compatible con la de una “ética mesiánica” que postula la “directa significación de la ética de Jesús para la ética social”<sup>24</sup> y la absoluta especificidad y carácter diferencial de la ética cristiana. Es una ética que no comparte fundamentos ni contenidos con las otras visiones morales, y, por tanto, carece de todo anhelo y propósito de entrar en diálogo con ellas.

Para las comunidades cristianas sectarias, la tarea de justificar principios de justicia comunes o la participación en deliberaciones públicas que busquen salidas compartidas constituye una traición a su “carácter”. En este sentido se entiende el rechazo categórico del que llaman “lenguaje-justicia” (*justice language*), parejo al rechazo de toda forma de “compromiso” con el mundo, que para ellos no puede ser más que componenda o arreglo interesado (*compromise*).

El espíritu de la tribu no soporta las diferencias dentro de ella y trata a los de fuera como enemigos. Frente a ese espíritu tribal, el espíritu cívico encuentra cauces de entendimiento, vínculos de pertenencia a una comunidad política, sentido de finalidad histórica y valores que guían y dan consistencia al pueblo. Estos cauces de entendimiento mutuo son los que generan unidad en la diversidad y se llaman con el nombre de

---

his people and, reflecting on it in the light of biblical, historical, and philosophical positions, offered the ensuing generation a paradigm of public theology”: Martin E. Marty, “Public Theology and the America Experience,” *The Journal of Theology* 54 (1974): 332- 359, 359.

<sup>24</sup> John Howard Yoder, *The Politics of Jesus* (Grand Rapid MI: Eerdmans, 1972), 23.

“razón”. Cuando la religión —los creyentes o las instituciones— se aparta de su “vocación racional”, es decir, de su vocación a incidir en la vida pública, a través de los cauces de la argumentación racional, cuando renuncian a hacerse entender deliberando, persuadiendo, justificando, y se limitan sólo a formar “guetos” de fuertes vínculos que se erigen como protesta profética frente al mundo, se produce algo análogo a lo que sucede en las tribus basadas en los lazos de sangre:

“La unidad de la tribu está basada en el parentesco —parentela y especie—y el enemigo de la tribu es el extranjero; no importa quién sea, es enemigo como extranjero. La tribu busca seguridad y solidaridad sin fisuras, una solidaridad absolutamente intolerante con lo ajeno a sí misma. Los de la tribu hablan en términos de “nosotros” y “ellos”<sup>25</sup>.

Haciendo la traslación correspondiente a los colectivos en los que la unión se hace por vínculos religiosos, aparece una suerte de unión caracterizada como “tribal” que considera a los de fuera “enemigos” (“ellos”) y que utiliza todos los medios a su alcance para aumentar la identidad común, la diferencia y la autoafirmación de lo específico y peculiar (“nosotros”). En el caso de comunidades cristianas, la Biblia se convierte en la fuente básica de la diferenciación moral: “En sus fuentes, la vieja moralidad es escriturística en un sentido fundamentalista. Para conocer la voluntad de Dios van directamente a la Biblia, el único lugar donde están los mandatos y las prohibiciones divinas. Puestos en muchas palabras, que han de tomarse en el valor de su aspecto inmediato sin más trabajo exegético”<sup>26</sup>.

A esto va aparejada otra consecuencia colateral respecto de las categorías ético-jurídicas racionales: “La ubicua apelación a una noción racionalmente fundamentada de derechos humanos no tiene justificación en la Escritura (...). En tanto que el discurso de la Iglesia reemplace las potentes imágenes bíblicas con las pálidas nociones racionalistas de

---

<sup>25</sup> Murray, “The Return of Tribalism”, 148.

<sup>26</sup> Murray, *WHIT*, 276. He cambiado a tiempo presente el texto de Murray que está en pasado, como dando a entender que es un estilo de moral ya anticuado.

derechos e equidad, habremos perdido –como comunidad— tradiciones e identidad”<sup>27</sup>.

Tomarse seriamente la interpelación de que la razón puede vivir en fructífera alianza con la Palabra de Dios para constituir una fuerza conformadora de la convivencia y la vida cívica, no se consigue optando por una ética mesiánica, ni por un estilo de repliegue en comunidades de carácter contraculturalmente afincadas y aisladas del mundo. La Palabra ha de ser fuente y núcleo de la vida de la comunidad eclesial, pero la comunidad necesita de otras mediaciones para vivir y convivir. Además, la presencia de Dios se realiza dentro y fuera de la comunidad, con lo cual el valor no sólo cívico sino incluso salvífico del diálogo se refuerza: en la Iglesia y sus comunidades se manifiesta el poder salvador de Dios en Cristo, pero este poder va más allá de los límites de la Iglesia.

Pues, en efecto, el papel de la Biblia en la ética cristiana es coadyuvar a formar y a desvelar qué clase de personas deben ser los seguidores de Jesús y qué comunidad de discípulos debe haber en el mundo, más que desempeñar la función de proporcionar principios y normas morales. Desde el Evangelio se ilumina la experiencia humana, pero el Evangelio no suprime la necesidad de discernimiento ante las cuestiones de la vida personal y social; al contrario, la exige. Para discernir, necesitamos ser comunidad, pero no de la que se siente radicalmente distinta del mundo, sino la que se implica en la “gran sociedad”, dentro de la cual la Iglesia existe. Las narraciones que dan sentido de comunidad capaz y deseosa de entrar en conversación cívica no son las historias que contarían todos (o acaso nadie) en una religión civil desdogmatizada, ni las que cuenta la minoría para conservar su amenazada identidad, sino las que capacitan a la Iglesia para su misión de “buscar el Reino de Dios y su justicia” –tarea más importante que el bienestar comunitario de la propia Iglesia.

---

<sup>27</sup> En esa línea, John Howard Yoder, *The Priestly Kingdom* (Notre Dame IN: Notre Dame University Press, 1984), 41: “Certainly the current American debates about specifics like the governmental funding of abortions, or about limits of armament, or about transnational corporations are hardly helped by the fact that most parties in these debates claim to be using *justice language* that is naturally accessible to their adversaries as well”.

El compromiso religioso, que no es disolvente de diferencias ni creador sectario de ellas, llama al diálogo y al argumento, es decir, a buscar los lenguajes y canales comunes para llegar a acuerdos o desacuerdos con otros que no comparten nuestras convicciones religiosas cristianas, pero que comparten el carácter de ciudadanos. Este tipo de compromiso no es sinónimo de componenda o arreglo<sup>28</sup>, y, por tanto, no conlleva la pérdida del sentido crítico (incluso la capacidad de profecía), sino la búsqueda del bien común con todos los medios disponibles, también los que aportan las tradiciones y las comunidades eclesiales.

La Iglesia, de acuerdo con la comprensión de sí misma que adquirió en el último Concilio, no se siente llamada por Dios a la oposición frontal con el mundo secular, sino a ser “luz” y “sal”, imágenes que apuntan a la búsqueda de una compenetración discernida y no a una identificación ingenua. Una relación que habla de cómo “la sabiduría humana y la fe cristiana deben enriquecerse y corregirse mutuamente. La Iglesia puede y debe aprender del mundo; el mundo puede y debe aprender del Evangelio y de toda la tradición cristiana”<sup>29</sup>.

Si las bases bíblicas de la ética social y sus implicaciones políticas se acentúan tanto como hacen los comunitaristas cristianos, podría suceder que diálogo y argumentación se tornasen imposibles. Esto significaría que la mayor preocupación de la Iglesia estaría puesta en sí misma, *ad intra*, aun cuando siguiera declarando que su propósito es contarle la Verdad al mundo. Cuando la Iglesia se cree poseedora de la verdad sin necesidad de diálogo con el mundo se pone en la dirección de incapacidad para la crítica interna o la autocrítica. El fallo que implica la renuncia a esta autocrítica, no sería tanto un mero error de estrategia sino —lo que es mucho más grave— de tergiversación esencial de la misión de la Iglesia en el mundo.

---

<sup>28</sup> Leslie Griffin, “The Church, Morality, and the Public Policy,” in *Moral Theology. Challenges for the Future*, ed. Charles E. Curran (New York: Paulist Press, 1990), 334-354, 342.

<sup>29</sup> David Hollenbach, “Justice as Participation: Public Moral Discourse and the U.S. Economy,” in *Community in America: The Challenge of Habits of the Heart*, ed. Charles H. Reynolds and Ralph V. Norman (Berkeley: University of California Press, 1988), 221.

### 7. Discurso de fondo teológico articulado en categorías filosóficas

Hay otro tipo de discurso de la Teología cristiana en público que, sumariamente enunciado, propone la articulación de su fondo teológico en categorías filosóficas<sup>30</sup>. Sostiene que, cuando la Teología entra en los debates sobre qué políticas han de ser implementadas o que acciones deben ser prohibidas o qué leyes promulgadas o modificadas, en el diálogo plural en perspectivas científicas y pluralista en cosmovisiones, es importante que busque expresarse sus propios puntos de vista en el estilo de la filosofía pública, es decir, que traduzca la sustancia teológica en categorías comprensibles y accesibles a todos los interlocutores.

Incluso en la hipótesis de que en un país determinado la presencia de una determinada Iglesia fuese central y estuviese perfectamente compenetrada con el conjunto de la sociedad, deberíamos tener en consideración la cuestión hermenéutica de la mediación entre razón y fe para el discurso público: “La necesidad de la filosofía pública no es sólo una cuestión epistemológica en torno a cómo hablar inteligiblemente en un contexto pluralista. Es también la necesidad de *lenguaje de mediación* que puede moverse entre la riqueza del simbolismo bíblico y las afirmaciones teológicas y la densidad empírica de los asuntos técnicos complejos que configuran la *cuestión social hoy*”<sup>31</sup>.

Entre formar “la mente de la Iglesia” (como comunidad y como institución) en cuestiones sociales y la tarea de proyectar la perspectiva de la Iglesia dentro del debate público sobre las cuestiones normativas de política social hay una diferencia fundamental: la diferencia entre el “hacia dentro” y el “hacia fuera”:

*Ad intra*, el empleo de toda la riqueza del simbolismo cristiano está fuera de cuestión: las Iglesias como comunidades de fe en las que se proclama la Palabra y se actualiza constantemente la vida sacramental con su función nutriente; funciones irremplazables para los cristianos en su compromiso en el mundo.

---

<sup>30</sup> J. Bryan Hehir, “The Perennial Need for Philosophical Discourse,” *Theological Studies* 40 (1979): 710-713, 711.

<sup>31</sup> J. Bryan Hehir, “The Perennial Need for Philosophical Discourse,” 712, nota 27.

*Ad extra*, en virtud de la llamada urgente a entrar en diálogo con el mundo pluralista, renunciando a la riqueza del simbolismo religioso y buscando sentar las bases de una filosofía pública que todos —no importa cuál sea la religión, la moral o la filosofía de los ciudadanos y las asociaciones libres—puedan acordar.

Es cierto que un discurso más explícitamente teológico de cariz bíblico y que use simbología religiosa tiene cabida al menos en dos vertientes que tocan la vida pública<sup>32</sup>: a) en la formación de un consenso interno a la comunidad de fe sobre los principales componentes de la vida y de la política sociales; b) en el ofrecimiento a la sociedad en general de una perspectiva de las inspiraciones fundamentales (e.g., los profetas, la vida, el ministerio y las enseñanzas de Jesús) que constituyen el enfoque de la Iglesia sobre esas cuestiones. Muchas personas de la sociedad que no comparten la fe católica pueden hallar esta perspectiva útil para inspirarles o clarificarles sus ideas, por eso debemos ofrecérselas. Pero esta mayor amplitud para la Teología en público no contradice seguir manteniendo la necesidad de que la comunidad católica exprese sus puntos de vista en el estilo de la filosofía pública, cuando defiende que ciertas políticas han de ser implementadas o ciertas acciones tienen que ser prohibidas o ciertas leyes promulgadas o modificadas.

### **8. Discrepancias con el estilo de la Teología pública expresada con argumentos filosóficos**

Por supuesto, hay autores que discrepan de esta posición y *reclaman un papel explícito de la religión bíblica en la vida pública sin ignorar que las sociedades son pluralistas*. En este sentido, por ejemplo, se ha pronunciado perseverantemente J. A. Coleman, SJ, para quien el lenguaje ‘secular’ (sobre todo el ideal ilustrado de la claridad conceptual y del rigor analítico) es demasiado tenue como sistema simbólico: “La necesidad de buscar

---

<sup>32</sup> Para ello remito a la respuesta que J. Bryan Hehir dio a una pregunta de Walter J. Burghardt; cf. Walter J. Burghardt, “Consensus, Moral Witness, and Health Care Issues,” in *Catholic Perspectives on Medical Morals. Foundational Issues*, ed. Edmund D. Pellegrino, John Langan, and John Collins Harvey (Boston: Kluwer Academic Publisher, 1980), 227.

una universalidad que trasciende nuestras lealtades y arraigos en comunidades particulares lleva a lenguajes sobrios, simbólicamente paupérrimos, y esto es insuficiente para tener un genuino sentido de comunidad viva con todo lo que ella requiere”<sup>33</sup>.

Según este punto de vista, la pretensión misma de que haya lenguajes y tradiciones universales es una falaz ilusión, pues todo lenguaje existe dentro de una determinada tradición de interpretación: “Preferir el lenguaje especiosamente ‘neutral’ del humanismo secular al lenguaje bíblico me parece ingenuo en torno a las engañosas neutralidad y universalidad del lenguaje secular o renunciar a la herencia judeo-cristiana arroja luz sobre la situación humana”<sup>34</sup>. Es más, aun reconociendo que el lenguaje más poderosamente evocativo de la Biblia pueda ser excluyente hacia aquellos que no forman parte de comunidades que lo comparten y, por tanto, puede ser fuente de división en el debate público, no cree que haya otra opción “disponible para corregir los prejuicios individualistas de la filosofía liberal...”<sup>35</sup>.

Además, se problematiza la distinción entre el discurso “dentro” y “fuera” por su falta de claridad y utilidad, toda vez que en la participación dentro del debate pluralista no se le pide sólo que persuada y justifique (funciones realizadas a través de la filosofía pública), sino que delibere, lo cual requiere que muestre no sólo el contenido de sus propuestas ético-sociales, sino las perspectivas, motivaciones, actitudes y disposiciones que animan y dan consistencia creyente a los contenidos. La accesibilidad reclama ese tipo de transparencia. Y como señala M. J.

---

<sup>33</sup> “The basic dilemma for public discourse seems to be that the more universal language system is symbolically thin, with little power to stir human hearts and minds to sacrifice, service, and deep love of the community, while the thicker, more powerfully evocative language of the Bible often becomes exclusive, divisive in public, and overly particularistic”: John A. Coleman, “A Possible Role for Biblical Religion in Public Life,” *Theological Studies* 40 (1979): 706-711, 706.

<sup>34</sup> John A. Coleman, *An American Strategic Theology* (New York: Paulist Press, 1980), 194-195, nota 14. Coleman añade: “I am further strongly convinced that the Enlightenment desire for an unmediated universal fraternity and language (resting as it did on unreflected allegiance to *very particular* communities and language, conditioned by time and culture) was destructive of the lesser, real ‘fraternities’ in American life”: Coleman, *An American Strategic Theology*, 194.

<sup>35</sup> Coleman, *An American Strategic Theology*, 194.

Perry, “la deliberación interna no puede actuar como parte de las prácticas reflexivas y autocríticas de una comunidad religiosa, a menos que esa comunidad comunique con otros, ajenos a la comunidad, su comprensión (mediación) de la fe, en particular, la interpretación de su tradición, especialmente los aspectos morales de su tradición”<sup>36</sup>.

### 9. Desvelando prejuicios contra la Teología pública

Algún autor sospecha que los límites que se le ponen a las ideas religiosas en la discusión pública no derivan de los problemas que en sí misma acarrea la religión, sino de nuestras limitadas ideas respecto a la política<sup>37</sup>. Diversos intentos de explicar la constricción que se ejerce sobre la religión en público a menudo dejan entrever un código de conducta implícito que considera a las discusiones religiosas causa de división o de la falta de civismo; otras veces, descubren una filosofía que pone a Dios y todo lo relacionado con su acción como verificable solamente por los que comparten la fe religiosa. De esta segunda explicación filosófica se concluye que el lenguaje religioso ha de autolimitarse en el debate público, a causa de sus peculiares características que lo hacen socialmente divisorio, inflamatorio e inverificable. No viene nada mal reflexionar sobre este hecho, que buena parte de nuestros coetáneos dan por indisputable, pero que, al ser sometido a análisis, se vuelve extraño y fuera de lugar:

“Algunas proposiciones religiosas pueden, sin duda, hacer afirmaciones sobre Dios y la voluntad de Dios que no admiten ser evaluadas sobre la base de experiencias humanas comunes, pero en general la observación de John E. Smith es correcta: toda pretendida experiencia de Dios es al mismo tiempo experiencia de alguna otra

---

<sup>36</sup> Michael J. Perry, *Love and Power. The Role of Religion and Morality in American Politics* (Oxford and New York: Oxford University Press, 1991), 104.

<sup>37</sup> Robin W. Lovin, “Social Contract or a Public Covenant?”, in *Religion and American Public Life*, ed. Robin W. Lovin (New Jersey: Paulist Press, 1986), 132. Además de este artículo, me sirvo de Robin W. Lovin, “Religion and American Public Life: Three Relationships?”, in *Religion and American Public Life*, ed. Robin W. Lovin (New Jersey: Paulist Press, 1986), 7-28, y Robin W. Lovin “Resources for a Public Theology,” *Theological Studies* 40 (1979): 706-710.

cosa. El lenguaje religioso puede ser y comúnmente es sobre los rasgos permanentes de la vida humana, sobre las necesidades humanas y sobre lo que las personas esperan de sus relaciones con los otros, por lo menos tanto como es acerca de Dios”<sup>38</sup>.

Problematizar la expresión de razones teológicas en forma filosófica implica también que la Iglesia puede ser una defensora efectiva de los derechos humanos solamente si insiste no sólo en que las personas tienen derecho a la libertad por razones de índole filosófica, por más graves y profundas que estas sean, o para realizar sus actividades privadas, sino si aporta libremente su comprensión teológica y religiosa más genuinas sobre los fundamentos de la libertad. Ese tipo de planteamiento nos conduce a preguntarnos por la Teología pública fundamental.

### **10. La búsqueda de una “Teología pública fundamental”**

Tomo como autor de referencia, a la hora de elaborar esta Teología pública fundamental, al profesor David Hollenbach, SJ, quien ha sido un guía sabio para mí y que nunca ha dejado de prestarle atención al tema de cómo puede estar la Teología en la vida pública.

Una primera idea es que, si se ve deseable que la perspectiva teológica deba influir en la configuración del debate público y en la política pública, entonces tal perspectiva debe traerse a la esfera pública en términos explícitos, a saber, en el explícito uso de los grandes símbolos y de las doctrinas de la fe cristiana. Con todo, no niega que pueda haber buenas razones para desconfiar de una Teología pública que reclame como rasgo distintivo la explicitación de los símbolos bíblico-teológicos y ello por dos razones: por un lado, tenemos el hecho de la sociedad pluralista; por otro, no podemos olvidar el hecho de que la defensa de la libertad religiosa en nuestras constituciones no es una cláusula teológica y que debemos respeto a la propia autonomía de la esfera secular, tal como enseña el

---

<sup>38</sup> Lovin, “Social Contract or a Public Covenant?” 133.

Concilio Vaticano II en GS 36. En realidad, la teología pública no puede legítimamente despreciar o pasar por alto ninguna de estas condiciones.

Ahora bien, hay otra condición —el dualismo entre lo sagrado y lo profano— que subyace a la opción por la Filosofía pública que a juicio del Profesor Hollenbach se vuelve merecedora de crítica. Este dualismo que hace que las convicciones morales cristianas tengan que ser traducidas en lenguaje no religioso, no es una simple estratagema para ganar audiencia, sino fruto de una concepción de la relación entre esos dos ámbitos que sostiene que sagrado y secular sólo pueden “con-juntarse” en la persona individual pero no en la sociedad<sup>39</sup>, y este punto es problemático.

Frente a la Filosofía pública, Hollenbach aprecia el poder que posee el rico lenguaje simbólico de la religión cristiana para tratar problemas sociales. De ahí se deduce que la Teología pública cristiana debe apelar a símbolos que son necesarios para la vida de cualquier nación necesitada de visión moral. Sin embargo, reconoce que pueden surgir varias dificultades: el peligro de que estimulen el repliegue y la división sectaria en una sociedad ya bastante herida por la división y el conflicto; el riesgo de ignorar tareas cruciales del análisis social y de la reflexión filosófica si prima mucho el componente religioso; la asunción de que la comunidad cristiana tenga poco que aprender de la tradición de la Filosofía pública.

Respecto a la interpretación insistente en la Filosofía pública para la argumentación en público —*ad extra*— y la teología y simbología religiosa —*ad intra* de la comunidad cristiana— Hollenbach también ofrece su balance. Como ventajas están, junto al pretendido rigor de la argumentación, la importancia de poner las condiciones para una genuina comprensión recíproca y para la comunicación, y el respeto por la experiencia de otras comunidades y cosmovisiones —y no sólo de las organizadas en torno a la fe religiosa. En el capítulo de puntos débiles podríamos

---

<sup>39</sup> “Murray placed minimal trust in the concrete power of the biblical symbols to keep the Christian community faithful in interpreting its belief both to itself and to the non-Christian world around it”, David Hollenbach, “Public Theology in America, Some Questions for Catholicism After John Courtney Murray,” *Theological Studies* 37 (1976): 290-303, 301.

destacar la minusvaloración real del simbolismo cristiano para el tratamiento de los asuntos morales que afectan a una sociedad.

Así pues, ni unas ni otras interpretaciones tienen todas las claves de lo que es hoy el concurso público de las voces religiosas en la vida pública. En lugar de la distinción problemática entre *ad intra* y *ad extra*, y en lugar de disolver tal distinción diciendo que todo lo religioso es fructífero en público, Hollenbach pide a los teólogos que se apresten a tomar en serio la tarea intelectual de la *teología fundamental*<sup>40</sup> aplicada al ámbito de *lo público*: Los significados descubiertos como adecuados a nuestra experiencia humana común deben compararse con los significados desvelados como apropiados a la tradición cristiana, para descubrir cuán similares, diferentes o idénticos son unos significados respecto a los otros. De ese modo no suprimimos los significados de la experiencia humana común ni ponemos entre paréntesis los de la tradición cristiana, sino que descubrimos su mutua relación e interacción:

“Tanto la formación de la conciencia social de la Iglesia como el decidido compromiso de ella con el discurso secular deben enraizarse en la reflexión teológica fundamental [que es la teología política fundamental]. Sin tal reflexión la teología pública perderá contacto con los modos en que Dios está activamente presente *en el mundo social contemporáneo*. De forma similar, sin tal reflexión, la filosofía pública se arriesga a la afirmación acrítica de las categorías de la cultura contemporánea y a la acrítica apropiación de los prejuicios culturales, que están en contradicción con el contenido moral de la fe cristiana”<sup>41</sup>.

Así pues, ni la Teología pública ni la Filosofía pública quedan exentas de la obligación de esa reflexión *fundamental* sobre la relación entre sí y de ellas con la realidad sobre la cual piensan y a la cual tratan de orientar.

---

<sup>40</sup> David Tracy, *Blessed Rage for Order: the New Pluralism in Theology* (New York: Seabury, 1975), 79.

<sup>41</sup> David Hollenbach, “A Fundamental Political Theology,” *Theological Studies* 40 (1979): 713-715, 715.

Por consiguiente, Teología pública y Filosofía pública pueden ser perfectamente complementarias (Hehir), pero su complementariedad no estriba tanto en ser apropiadas a esferas diferentes, sino en que mientras que la Teología pública consiste en el esfuerzo por descubrir y comunicar los significados socialmente significativos de los símbolos y la tradición cristiana, la Filosofía pública es un esfuerzo análogo respecto a los significados de la experiencia política y social común a nuestra cultura pluralista. Así concebidas, el teólogo no puede sustraerse de trabajar en ninguna de estas dos dimensiones y sus respectivas tareas, ni cuando mira hacia dentro ni cuando lo hace hacia fuera de la comunidad eclesial, porque ambas están guiadas por la sentencia anselmiana de la *fides quaerens intellectum*.

La Teología pública no es, pues, una disciplina especializada dentro del corpus teológico, sino la fe que busca entender la relación entre las convicciones cristianas y el contexto social y cultural más amplio, dentro del cual vive la Iglesia con sus comunidades e instituciones. Como explica R. F. Thiemann, “el fin no es proporcionar una completa teoría que explique cómo ‘la Iglesia y el mundo’ o las preguntas y respuestas fundamentales se relacionan entre sí, sino identificar los lugares particulares donde las convicciones cristianas intersectan con las prácticas que caracterizan nuestra vida pública contemporánea”<sup>42</sup>. En el abrirse la tradición cristiana a la conversación con los que están en la esfera pública, la Teología pública se expone a la crítica que emerge de los interlocutores y ella les critica a ellos. Se produce una suerte de “crítica mutua” que David Tracy ha considerado como el compromiso natural de la implicación teológica en la vida pública<sup>43</sup>.

### 11. Teología pública ante la ética del discurso

Encontramos una valiosa interlocución en la Teología política fundamental elaborada desde los presupuestos filosóficos de la ética del discurso habermasiana, con una distancia crítica hacia ella en lo que respecta a

---

<sup>42</sup> Ronald F. Thiemann, *Constructing a Public Theology. The Church in a Pluralistic Culture* (Louisville KE: Westminster/John Knox Press, 1991), 21-22.

<sup>43</sup> Thiemann, *Constructing a Public Theology*, 23.

la reducción privatizadora de la religión. Varios autores, como los teólogos David Tracy<sup>44</sup>, Francis Schüssler-Fiorenza<sup>45</sup>, Matthew Lamb<sup>46</sup> o Helmut Peukert<sup>47</sup>, y filósofos como Seyla Benhabib<sup>48</sup>, han abogado por una revisión de la extensión y significado de la esfera pública en el sentido de su apertura efectiva a aspectos religiosos y artísticos que Habermas —a una con los liberales— situó durante mucho tiempo al margen de la dimensión de publicidad.

Antes de presentar el estado actual de las ideas de Habermas sobre la religión en la vida pública, me parece interesante recordar las críticas de tres autores que, desde los presupuestos filosóficos de la ética del discurso habermasiana, mostraban su discrepancia respecto de la reducción privatista de la religión que el filósofo alemán defendió parte de su vida.

Desde su perspectiva feminista y nada preocupada con la participación pública de los creyentes, Sheyla Benhabib le decía a Habermas que “nada está realmente fuera de la agenda del debate público, aunque hay reglas fundamentales tanto constitutivas como regulativas que rigen el discurso de tal manera que, aunque todo cabe ser contestado, las reglas

---

<sup>44</sup> Cf. David Tracy, *The Analogical Imagination* (New York: Crossroad, 1981); David Tracy, “Theology, Critical Social Theory, and the Public Realm,” in *Habermas, Modernity and Public Theology*, ed. by Don S. Browning and Francis Schüssler-Fiorenza (New York: Crossroad, 1992), 19-42; David Tracy, “Catholic Classics in American Liberal Culture,” in *Liberalism and Catholicism*, ed. by R. Bruce Douglass and David Hollenbach (Cambridge MA: Cambridge University Press, 1994), 196-216.

<sup>45</sup> Francis Schüssler-Fiorenza, *Foundational Theology* (Crossroad: New York 1984); Francis Schüssler-Fiorenza, “A Critical Reception for a Practical Public Theology,” in *Habermas, Modernity and Public Theology*, ed. by Don S. Browning and Francis Schüssler-Fiorenza (New York: Crossroad, 1992), 1-18; Francis Schüssler-Fiorenza, “The Church as a Community of Interpretation: Political Theology between Discourse Ethics and Hermeneutical Reconstruction,” in *Habermas, Modernity and Public Theology*, ed. by Don S. Browning and Francis Schüssler-Fiorenza (New York: Crossroad, 1992), 66-91.

<sup>46</sup> Matthew Lamb, “Communicative Praxis and Theology: Beyond Modern Nihilism and Dogmatism,” in *Habermas, Modernity and Public Theology*, ed. by Don S. Browning and Francis Schüssler-Fiorenza (New York: Crossroad, 1992), 92-118.

<sup>47</sup> Sobre la propuesta de Helmut Peukert se puede ver la tesis doctoral de: M. Reus Canals, *Afirmar a Dios para otros. Desarrollo crítico del proyecto teológico de Helmut Peukert* (Innsbruck: Theologische Fakultät der Leopold-Franzens-Universität, 1995).

<sup>48</sup> Seyla Benhabib, “Liberal Dialogue Versus a Critical Theory of Discursive Legitimation,” in *Liberalism and the Moral Life*, ed. by Nancy Rosenblum (Cambridge MA: Harvard University Press, 1989); Benhabib, *Situating the Self. Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics* (New York: Routledge, 1992).

mismas no pueden ser suspendidas ni abrogadas por procedimientos de mayorías”<sup>49</sup>. Que todo pueda ser objeto de debate público significa que las dimensiones que la Modernidad ha incluido en la esfera privada o que ha considerado bajo la categoría de “derechos privados”, a saber, la dimensión de la conciencia moral y religiosa, la de las libertades económicas y la de la intimidad del hogar, deberían estar abiertas también a la luz de la razón pública, porque en ellas hay implicadas cuestiones de *justicia* no sólo de *vida buena* privadamente considerada. No pretendía la profesora Benhabib salirse de los cauces de la teoría crítica, sino que buscaba desde ella criticar al modelo de esfera pública propuesto por Habermas, a fin de complementarlo con las elaboraciones feministas.

Por su parte, Francis Schüssler-Fiorenza ha señalado cómo la distinción público/privado de la teoría de la *acción comunicativa* y su relegación de la religión a la esfera privada no sólo adolecía de cierta ambigüedad, sino que ignoraba significativos elementos de la racionalidad<sup>50</sup>. La ambigüedad consistía en un doble uso de la distinción público/privado, un uso no complementario sino desconcertante y confuso. Por un lado, la distinción separa los sistemas económico, político, jurídico y administrativo del dominio privado de la familia. Lo público se refiere a lo que está abierto a todos, mientras que lo privado se refiere a los vínculos particulares y especiales entre personas individuales. En este sentido la distinción “público/privado” no es paralela a la habermasiana entre “sistema y mundo de la vida”. Por otro lado, público alude a los intereses generales y privado a los particulares. A este respecto, el área económica de la competencia y el beneficio privado es privada, mientras que la del Estado y el sistema administrativo es pública por cuanto representa el interés común.

El profesor Schüssler-Fiorenza aceptaba que el pluralismo de las sociedades modernas lleva a centrarse en lo justo más que en lo bueno, de la esfera pública emerge necesariamente una “*thin conception of the*

---

<sup>49</sup> Benhabib, *Situating the Self*, 106.

<sup>50</sup> Schüssler-Fiorenza, “The Church as a Community of Interpretation: Political Theology between Discourse Ethics and Hermeneutical Reconstruction,” 77-78.

*public good*”, el cual necesita buena alimentación de las vidas buenas de personas y comunidades discursivas. Por eso, el discurso práctico público se empobrece y se enrarece si presupone concepciones del bien que no articula y ahí entran “las Iglesias cristianas que, como comunidades de discurso moral, buscan interpretar el potencial de sus tradiciones morales y religiosas, en tanto que participan en el debate social, entonces aportan sus tradiciones sustantivas de lo bueno dentro del discurso con las concepciones de lo justo”<sup>51</sup>.

Por su parte, el teólogo católico D. Tracy desafiaba la teoría crítica habermasiana teniendo como punto de mira las posibilidades que la experiencia religiosa y su momento reflexivo teológico atesoran para el discurso público. Ha sido consistente y tenaz en pedirle a la teoría crítica que se deje confrontar con lo religioso. Tracy advertía que, para ver superar efectivamente la colonización del mundo de la vida, no se podía marginar el arte y privatizar la religión so pena de empobrecer el diálogo público sobre la vida buena, y perpetuar la tecnificación de la esfera pública que se propone erradicar. Desde ahí reclamaba que los símbolos religiosos no quedasen confinados al reino de la sinceridad interior, sino que tuviesen el camino expedito para desarrollar la función pública que propiamente les pertenece. Y eso no como concesión benevolente a la religión sino como respeto al diálogo en el foro público, “el cual es a la vida de la mente, lo que la solidaridad a la vida de la acción”<sup>52</sup>. Por lo demás, reivindicaba el valor de los movimientos sociales y políticos contemporáneos, en los que la recuperación de la libertad y la reanimación de la sociedad civil han sido animadas por la presencia pública de las Iglesias<sup>53</sup>.

Desde su enfoque hermenéutico, la reflexión teológica de Tracy se ha convertido en una referencia clave para todo aquel que quiera pensar sobre el papel de la fe religiosa y de la Iglesia en el foro público de una

---

<sup>51</sup> Schüssler-Fiorenza, “The Church as a Community of Interpretation: Political Theology between Discourse Ethics and Hermeneutical Reconstruction,” 71, y Schüssler-Fiorenza, “A Critical Reception for a Practical Public Theology,” 10.

<sup>52</sup> Schüssler-Fiorenza, “A Critical Reception for a Practical Public Theology,” 41.

<sup>53</sup> Cf. David Hollenbach, “The Contexts of the Political Role of Religion: Civil Society and Culture,” *The University of San Diego Law Review* 30, 4 (1993): 877-901, 885.

sociedad liberal. Representa el caso paradigmático de un autor que, después de haber mantenido la necesidad de la traducción de lo religioso y teológico al lenguaje común y general, ha llegado al convencimiento de que la conversación fructífera no se da tanto por hablar todos en el mismo lenguaje, sino por adoptar las disposiciones para el diálogo genuino, ya que los distintos lenguajes y experiencias humanas, aun las más aparentemente irracionales, contienen significativos elementos de la racionalidad y tienen posibilidad de comunicación pública, abierta a todos, para el bien común de la sociedad. Tracy se pregunta, por ejemplo, “si apelar a los recursos explícitamente cristianos tales como *imago Dei*, “Reino de Dios” o “reserva escatológica” es únicamente una apelación a los cristianos participantes en la discusión pública de una sociedad pluralista, o si también (no sólo) va dirigida a cualquier persona atenta, inteligente, razonable y responsable”<sup>54</sup>.

## 12. La fascinante evolución del pensamiento de Habermas

Tras sus resistencias rotundas a dejar entrar la religión en el espacio público, la evolución del pensamiento de Jürgen Habermas le ha llevado a un punto muy interesante y digno de tenerse en cuenta, cuando tratamos de cómo la teología puede tener cabida en el debate público. Efectivamente, el último Habermas<sup>55</sup> ha hecho una importante contribución para encontrar, entre la esfera pública y la privada, una relación de complementariedad, sin mezcla ni confusión, pero con una intercomunicación fluida, para encontrar buenos cultivos de ciudadanía democrática y participativa. Estos procesos de aprendizaje no surgen ni por el azar, ni siquiera por imposición legal o política; nacen de actitudes mentales que ese Estado mismo no puede generar a partir de sus propios recursos. Las mentalidades fundamentalistas ignoran o rechazan estas actitudes,

---

<sup>54</sup> Tracy, “Catholic Classics,” 199.

<sup>55</sup> Jürgen Habermas, *Entre naturalismo y religión* (Barcelona: Paidós, 2006), sobre todo capítulos 4º y 5º, 107-155. (Citaré como NR, con el número de página). El capítulo 4º corresponde con el texto que Habermas preparó para su debate con Ratzinger en 2004: Jürgen Habermas e Joseph Ratzinger, “Vorpolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates?,” in *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion* (Freiburg: Herder, 2005), 15-37.

y cuando polarizan la sociedad y se echan de menos en un porcentaje significativo de los ciudadanos, el riesgo es la quiebra de la democracia y la desintegración de la *politeia*. Pero tampoco son buenos cultivos los del terreno laicista, ni siquiera —me atrevo a añadir yo— cuando reclaman clases obligatorias de educación para la ciudadanía.

Para impedir la polarización religiosa, la teología tiene un rol importante para inculcar estas actitudes, y la filosofía tiene un rol secundario como observador externo ante los procesos. Para evitar la polarización laica, la filosofía tiene un rol primario, afirmando que los ciudadanos no religiosos “no tienen derecho a rehusar de antemano todo contenido racional a las contribuciones formuladas en un lenguaje religioso” (NR, 118). Así pues, no basta con pedir a los ciudadanos religiosos que adopten actitudes democráticas por un *aprendizaje* dentro de su cosmovisión; también los ciudadanos no-religiosos precisan de *procesos de aprendizaje* para poder entrar en el proceso democrático con sus conciudadanos religiosos.

Parece que Habermas no está dispuesto a reconocer una plusvalía a ningún “partido”, ni el de los “seculares” ni el de los “religiosos”, porque ambos pueden y deben contribuir al consenso y a la solidaridad que los sustenta, pero sólo lo podrán hacer si reconocen sus límites, y si no rebajan a priori el valor de la contribución del otro. Lo de reconocer límites de las posiciones religiosas no es nada nuevo (como hemos dicho, los liberales se explayan abundantemente en ese sentido), pero sí lo es hacerlo respecto a las posiciones seculares. Ahí me parece que hay una muy destacada e interesante novedad que permite decir que Habermas avanza considerablemente en relación al punto al que llegó Rawls:

“[A Rawls] le corresponde el mérito del enorme servicio de haberse adelantado a reflexionar sobre el papel político de la religión. Sin embargo, precisamente estos fenómenos pueden hacer consciente a una teoría política presuntamente “independiente” (free-standing) del limitado alcance de la argumentación normativa. Después de todo, el que la respuesta liberal al pluralismo religioso pueda

ser aceptada por los propios ciudadanos como la respuesta correcta depende (y no en último término) de que los ciudadanos religiosos y seculares, cada uno desde su propia perspectiva, se embarquen en una interpretación de la relación entre la fe y el saber que primero les capacite para comportarse de manera reflexivamente ilustrada en la esfera público-política”<sup>56</sup>.

Por un lado, tenemos los límites dentro de los cuales tienen que moverse los ciudadanos seculares, que yo sintetizaría en los cuatro siguientes: a) mantenerse conscientes de su falibilidad; b) atenerse a una distinción genérica entre discurso secular (accesible a todos) y discurso religioso (dependiente de verdades reveladas), sin generalizar políticamente una visión del mundo secularista; c) respetar a los ciudadanos religiosos, absteniéndose cognitivamente (verdadero/falso) de todo juicio en el terreno religioso; y d) respetar a los ciudadanos religiosos mostrándose, además, dispuestos a aprender de las tradiciones religiosas<sup>57</sup>, las cuales son también tradiciones de civilidad.

En suma, han de tratar con respeto y cuidado a todas aquellas culturas de las que se alimenta la consciencia normativa de solidaridad de los ciudadanos, pues ello resulta en interés del Estado liberal, porque permite el equilibrio entre los tres grandes medios de integración social – dinero, poder, solidaridad – en una sociedad donde reinan el mercado y el poder administrativo. Habermas cree que la sociedad “postsecular” ha de devolver a las comunidades creyentes el reconocimiento que merecen, abrazando conjuntamente las mentalidades religiosas y mundanas y haciendo que ambas actúen reflexivamente.

Por otro lado, están los límites de la posición religiosa, de acuerdo con los cuales, en la esfera pública, los ciudadanos religiosos tienen que:

---

<sup>56</sup> Habermas, NR, 155.

<sup>57</sup> Se refiere aquí a procesos “hegelianos” de aprendizaje de la filosofía, procesos de “apropiación de contenidos genuinamente cristianos por parte de la filosofía”, mencionando una larga lista de traducciones conceptuales.

a) renunciar a la pretensión del monopolio interpretativo y poner las convicciones de su propia fe en una relación reflexiva y lúcida con el hecho del pluralismo de religiones y cosmovisiones; b) armonizar su fe con el privilegio epistemológico de las ciencias socialmente institucionalizadas, con la primacía del Estado laico y con la moral universalista de la sociedad; c) distinguir entre su papel de miembro de su propia comunidad religiosa y su papel de miembro de la sociedad, pero sin negar su identidad (enseguida volveremos a este punto). En resumen, no basta con una mera adaptación del hecho religioso a las normas impuestas por la sociedad secular (simple *modus vivendi*), se necesita una verdadera integración socio-política.

Aunque en una democracia las leyes y las sentencias judiciales tienen que ser formuladas en un “lenguaje público” y justificadas de manera laica (para ser accesibles a todos), es legítimo e incluso útil que en una disputa pública (donde se forma la opinión y la voluntad) todos puedan hablar usando su propio lenguaje. A partir de ahí, los ciudadanos religiosos y no religiosos pueden colaborar en la traducción de las posibles intuiciones racionales de los interlocutores religiosos en lenguaje público. Pero, ante todo, los ciudadanos no religiosos *deben convencerse de que estas intuiciones racionales puedan existir*, que no todo lo que viene de la religión es irracional y políticamente inútil o ilegítimo. Como hemos explicado, la filosofía tiene la importantísima tarea de convencer a los “laicos” de esta posibilidad, para que se permita a los ciudadanos religiosos participar en el debate público. La filosofía auténtica reflexiona sobre los límites de la razón y, en consecuencia, no desconfía menos de las síntesis naturalistas de las ciencias que de las verdades reveladas.

### **13. La mediación como clave hermenéutica**

#### *13.1 Mediación entre cosmovisiones para hacer posible el consenso*

La tradición prevalente de la teología católica se ha caracterizado por la aceptación de la mediación: los planes de Dios sobre la acción humana no son primariamente dados por Dios de forma directa e inmediata, sino más bien en y a través de lo humano; la gracia no destruye o prescinde

de lo humano—de la naturaleza—, sino que sobre él se edifica, actúa y a él lo potencia.

En el área de la moralidad, por ejemplo, lo divino se ha visto siempre actuando en y a través de lo humano. De modo análogo y complementario, decimos que es a través de la mediación de la Iglesia como Dios y su presencia salvífica se hacen reales para nosotros de una forma privilegiada. La mediación pone de manifiesto que los planes divinos no anulan nunca el proceso de razonamiento humano, ni sustituyen la capacidad de la razón humana, sino que precisamente en y a través de ella —en su reflexión sobre la existencia— llegamos a conocer lo que Dios espera de mujeres y hombres.

Cuando la Teología moral, por ejemplo, utiliza categorías morales racionales, no pretende prescindir de la Biblia, sino remarcar el hecho de que se precisa alguna forma de mediación<sup>58</sup> para que ésta tenga algo que decir a la sociedad, en términos ético-políticos. La mediación es tanto el instrumento o canal (*medio*) de traducir la fuerza de “la religión” a la moral pública, como el lugar común o punto de encuentro que viene de las premisas compartidas. Esto significa que se pone la confianza en la razón como fuente directiva de los asuntos públicos de la sociedad (la verdad es “logos que crea dia-logos y, por tanto, comunicación y comunión”, *Charitas in Veritati*, 4), sin negar ni minusvalorar el horizonte bíblico-teológico. En el ámbito de la racionalidad de lo humano este carácter de mediación se ha puesto de manifiesto históricamente a través de la categoría ley natural<sup>59</sup>.

Aceptar la mediación en la forma filosófica, por ejemplo, a través de la categoría “ley natural”, supone reconocer la autonomía relativa de lo humano, de la razón humana y de los datos científicos y su interpretación. La constitución pastoral *GS* dejó bien patentemente asentada la legítima

---

<sup>58</sup> Dos trabajos de Charles E. Curran, *Moral Theology: Challenges for the future* (New York: Paulist Press, 1990), 4 ss., y “Ética social: tareas para el futuro,” *Concilium* 138b (1978): 289-292, son buenas referencias para el tema de la “mediación”.

<sup>59</sup> Cuando se ha asumido el modelo de la ley natural se ha entendido que la vocación cristiana asume y necesita, aunque lo supere, el universo ético de la naturaleza humana. La tensión entre justicia y amor, donde el amor aparece como plus de la justicia, pero no la subsume ni anula, lo expresa bien.

noción de *autonomía* en su n. 36, saliendo al paso de los temores que muchos de nuestros contemporáneos pueden albergar ante el hecho de que una vinculación excesivamente estrecha entre la actividad humana y la religión menoscabe la autonomía del hombre, de la sociedad o de la ciencia.

La autonomía de las realidades temporales es teónoma, del mismo modo que la razón está informada por la fe, pero no sustituida o suplantada por ella. La racionalidad y la fe se encuentran de tal modo que “la moral cristiana acepta y apoya la coherencia de la ética auténticamente humana (...) y la ‘moral racional’ reconoce la posibilidad y la funcionalidad real de la moral religiosa, sabiendo que la *praxis* ética tiene capacidad de asumir las connotaciones del ‘simbolismo religioso’ sin perder su autonomía”<sup>60</sup>.

La apertura de la autonomía a la teonomía aporta un marco adecuado de fundamentación para el diálogo de la ética pública que integra diversidad de cosmovisiones morales y religiosas, para alcanzar el lugar común de una ética socio-política que dé norte, sustancia y guía a la marcha de una sociedad en la historia, abriéndola a la trascendencia. Al tiempo, desde este paradigma se tornan inadecuados el liberalismo de la neutralidad, que anula la teonomía, y también el fundamentalismo, en sus diversas presentaciones, que no respeta la autonomía de las realidades temporales.

### 13.2 *La Teología pública y su cualidad de mediación*

La Teología pública es mediación entre la experiencia común ciudadana y la riqueza simbólica que aporta una determinada tradición. Nos encontramos aquí con otra dimensión de la *mediación*, a saber, en el discurso público es plausible el uso de imágenes bíblicas y conceptos teológicos siempre que no suplanten, en los análisis éticos y sociales, a las categorías filosófico-rationales. El “lenguaje de mediación” opera la asimilación de los diferentes elementos (de fuentes diversas) en categorías comunes y generales.

---

<sup>60</sup> Marciano Vidal, *Retos morales de la sociedad y de la Iglesia* (Estella: Verbo Divino, 1992), 110-111.

El lenguaje religioso ciertamente puede hacerse exotérico, pero más comúnmente puede ser y de hecho es sobre los rasgos permanentes de la vida humana, sobre las necesidades humanas y sobre lo que las personas esperan de sus relaciones con los otros, por lo menos tanto como es acerca de Dios. Los símbolos religiosos tienen un estatuto cognitivo y una distinción probada para su utilización en la comunicación pública. Desde la clave de la mediación, la exigencia que se plantea es la de no cerrar la razón pública a otro tipo de expresiones de la vida humana, sin las cuales ésta está incompleta y los principales asuntos que han de ser abordados sobre la vida buena de los individuos y la sociedad no pueden ser adecuadamente abordados

La cuestión estriba en ver cómo se pueden conjugar la conservación de las imágenes bíblicas, derivadas de los específicos contenidos religiosos, y, a la vez, crear un campo de discurso común. Ese aspecto, que Hehir califica de “epistemológico”, con ser importante, no lo es tanto para él como la virtud mediadora entre la riqueza del simbolismo bíblico y de las afirmaciones teológicas y la densidad empírica de los temas complejos con que se enfrenta la ética social, también la ética teológica cristiana.

### 13.3 *El símbolo como mediación de reconocimiento mutuo y de identidad*

Una tercera perspectiva para hablar de mediación es la que nos pone delante el ser del símbolo, término repetidamente mencionado en este estudio bajo las expresiones de “símbolos bíblico-teológicos” o “símbolos religiosos”, y que es momento de retomar como una clave de la medición de “reconocimiento mutuo” entre personas y de éstas con Dios, como instancia privilegiada de encuentro interpersonal—en el sentido más amplio de persona.

Recordar el significado primigenio del símbolo<sup>61</sup> nos lleva a su actual connotación: todo elemento (objeto, palabra, gesto, persona...) que,

---

<sup>61</sup> El verbo griego *symballein* se traduce por reunir, juntar, poner en común, intercambiar, o también encontrarse, juntarse, conversar. El *symbolon* era un objeto dividido en dos partes, cada una de las cuales era recibida por cada uno de los participantes en un contrato. Por separado, cada parte carecía de valor, o, lo que es equivalente, carecía de valor definido. La valencia simbólica está en la unión: cada mitad

intercambiado en el seno de un grupo, le permite al grupo como tal o a los miembros que lo forman reconocerse e identificarse. De ahí se deduce que el uso del símbolo no se circunscribe al ámbito religioso o parareligioso, sino que es clave en el proceso de reconocimiento personal y de formación de las identidades personales. En el nivel religioso, el símbolo nos mete en la dinámica de la *Alianza (Covenant)* y encuentra claramente insuficiente quedarse en las relaciones que comporta el *Contrato*<sup>62</sup>. El símbolo se refiere tanto a formas concretas en que se expresa una determinada religión como al modo de conocer, intuir, imaginar, representar, propios de la experiencia religiosa. Así, por ejemplo, el pan y el vino de la eucaristía, el agua en el bautismo, el sacerdote revestido, etc., son mediadores de identidad cristiana. Los sacramentos no son signos sino acciones simbólicas —figuras simbólicas del ocultamiento de Dios— porque evocan realizándose<sup>63</sup>.

La *mediación* no es instrumento que nos remita a un orden distinto y ajeno a ella misma, sino que nos introduce en un orden del que ella misma forma parte. Eso se le aplica cabalmente al símbolo, y es, a su vez, lo que lo distingue del signo, que remite a algo distinto de sí, pues implica diferencia entre las relaciones significantes sensibles y las relaciones significadas inteligibles<sup>64</sup>. Contando con esta diferencia en-

---

depende de la otra mitad. Cuando con el paso de los años y las generaciones los portadores las “simbolizan”, reconocen en ellas la prenda de un contrato, de una misma alianza. De este modo, el símbolo lo hace la comunicación establecida entre los pactantes (incluyendo entre ellos a sus herederos) y éste abre a la tradición. El símbolo es un mediador de identidad, porque es el realizador eficaz de un pacto social de reconocimiento mutuo entre sujetos, dentro de una tradición. Cf. Louis-Marie Chauvet, *Símbolo y sacramento. Dimensión constitutiva de la existencia humana* (Barcelona: Herder, 1991), 119 ss.

<sup>62</sup> Sobre las características de la *alianza* en comparación con el contrato, tengo en cuenta un interesante artículo de William E. May, “Code and Covenant or Philanthropy and Contract,” in *On Moral Medicine*, ed. by Stephen Lammers and Allen Verhey (Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Co., 1987), 83-92, 91: “Integral to this notion of covenant is the understanding of the communal nature of human existence. The human exists in relation to God, to himself or herself, and to other humans. God’s creation of each individual, as unique a gift of love as this might be, is never isolated; our existence is covenantal”. Por contra, May describe el contrato como el tipo de acuerdo en que “two parties calculate their own best interests and agree upon some joint project in which both derive roughly equivalent benefits for goods contributed by each”.

<sup>63</sup> Chauvet, *Símbolo y sacramento*, cap. XIII.

<sup>64</sup> La diferencia entre signo y símbolo se muestra homóloga a la que existe entre el principio de valor

tre signo y símbolo, dos son las funciones propias y fundamentales del símbolo-mediación: 1) articular a quien lo remite o recibe con su mundo cultural (en una tradición) y de este modo identificarlo como sujeto en relación a otros sujetos; 2) realizar la función primordial del lenguaje, a saber, de comunicación entre sujetos, más allá de la representación de los objetos.

Me parece útil la distinción que ha hecho K. Greenawalt en el modo de usar los símbolos religiosos<sup>65</sup>. Por un lado, tenemos el uso como símbolos culturales que le animen a preocuparse unos por otros, por lo que no se entendería bien que se excluya a las religiones de la tarea de realizar una sociedad más justa. Como ejemplo pone la posibilidad de invocar imágenes bíblicas como la del capítulo cuarto del Génesis, cuando Yavé le pregunta a Caín por Abel, su hermano, a quien ha matado, y Caín le responde: ¿Soy yo acaso el guardián de mi hermano?, en una conferencia pública en la que se está abordando, por ejemplo, el tema de los programas de bienestar social, dependientes del gobierno. Por otro lado, tenemos el uso para sacar conclusiones sobre la política social: por ejemplo, si el conferenciante afirmase que la historia de Caín y Abel, u otros relatos bíblicos o textos religiosos, claramente establece lo que Dios quiere de nosotros en relación con la atención a los pobres. En este segundo supuesto, estaríamos ante un apoyo religioso explícito inapropiado para el diálogo público general.

#### 13.4 *El uso de la religión como fuente de “compromisos emocionales”*

Mirando, por ejemplo, al tratamiento fuertemente emocional que se hace de asuntos como el aborto, no parece muy edificante ni constructivo de conversación pública que los pastores religiosos dejen que su discurso doctrinal se malogre con imágenes retóricas de notable exageración,

---

que gobierna el mercado y el principio, sin valor cuantificable, de la comunicación entre sujetos que rige el intercambio simbólico.

<sup>65</sup> Cf. Kent Greenawalt, *Religious Convictions and Political Choice* (Oxford: Oxford University Press, 1988), 220.

dudoso gusto y probable imprecisión semántica<sup>66</sup>, que en nada ayudan a hacer comprender sus posiciones, porque quiebran las condiciones requeridas para el diálogo. Al llenar el debate social de “fuegos” religiosos, indefectiblemente viene la ardorosa reacción de otras voces apasionadamente no religiosas (que profieren todo tipo de improperios y comentarios insolentes contra la Iglesia y sus responsables) y, a la postre, impiden cualquier diálogo. Supongo que en los debates de nuestros países tenemos otros ejemplos que ilustran esto.

Es pertinente alertar sobre la posibilidad de deslizamiento hacia una ideologización del discurso que, en lugar de aceptar la conversación racional pública, adopta el estilo de la “pasión pública” y “sentimentalismo”, sustituyendo en la política las razones por las emociones. Hoy se habla de la amenaza “posfactual” contra la democracia y de la era de la “posverdad”, para expresar el poder de evocar sentimientos y emociones y no hechos, utilizándolos políticamente<sup>67</sup>. Esos términos expresan la triste realidad de que en el debate político lo importante no es la verdad sino ganar la discusión. Es decir: los sofistas redivivos con otras tecnologías de la información y la comunicación. Afirmaciones completamente falsas, bien aderezadas y debidamente amplificadas y difundidas por las redes se imponen y conforman opiniones públicas y votos electorales<sup>68</sup>. Los más peligrosos manipuladores son los que saben cómo hurgar en las heridas, explotando resentimientos, que enfrentan a unos contra otros; atizando las brasas de los conflictos étnicos, religiosos o de otro tipo, por intereses de poder.

El problema no es tanto caer en el error como perder radicalmente la referencia a la verdad, que va más allá del deseo de mayor veracidad: se refiere también a la verdad misma de la existencia humana, al

---

<sup>66</sup> No ayuda, por ejemplo, hacer declaraciones contra la despenalización del aborto utilizando imágenes como la de “echar a los hijos al cubo de la basura”.

<sup>67</sup> Matthew D’Ancona, *Post Truth. The New War on Truth and How to Fight Back* (London: Ebury Press, 2017). Es un sugerente análisis y reflexión sobre cómo el arte de mentir está sacudiendo los fundamentos de la democracia.

<sup>68</sup> La amenaza *posfactual* contra la democracia señala cómo afirmaciones bien aderezadas y debidamente amplificadas y difundidas por las redes se imponen y conforman opiniones públicas y votos electorales.

reconocimiento y respeto de lo que cabe llamar “los mínimos antropológicos” o lo “universalmente humano”; son esos valores universales de lo humano sobre los cuales se asientan los derechos humanos. Cuando “se pierde la voluntad de alcanzar la verdad [en esa riqueza expuesta de sentidos] y la responsabilidad que tiene respecto a ella y renuncia a la distinción entre lo que es verdadero y lo que es falso, entonces el espíritu enferma”<sup>69</sup>.

No es nuevo, pero sí son nuevos los canales de las redes sociales que les sirven de cauce. Recordemos el movimiento anticomunista tras la II Guerra Mundial, con unas fuerzas (entre las cuales destacaba la organizada en torno al católico Senador McCarthy), cuya respuesta al imperalismo comunista se articuló básicamente en términos emocionales, impidiendo un debate público sensato y serio, y favoreciendo, por contra, “el pragmatismo en todas sus formas (sobre todo, a la tecnología militar) para salir al paso de los asuntos que iban apareciendo”<sup>70</sup>.

Hemos de poner exigentes condiciones para aceptar el empleo de “lenguaje figurativo” con connotaciones emocionales. Para que el lenguaje simbólico fuera activo en las vidas de individuos y comunidades debería confrontarse y actualizarse constantemente el uso, tanto en la configuración de las acciones de éstos como en su expresión por medio de las instituciones, con los significados generales que sustentan el consenso público, para evitar los repliegues de los grupos particulares y para conseguir el reajuste social siempre que sea menester. La sospecha sobre la ambigüedad de los símbolos no se debe perder de vista, del mismo modo que la posibilidad de engaño o tergiversación son posibilidades que no se han de menospreciar.

Tampoco creo que sea buen consejo el que pide que simplifiquemos tanto los mensajes que renunciemos a tratar los asuntos complejos con la densidad y la profundidad que requieren<sup>71</sup>. Aquí se alza la tensión entre

---

<sup>69</sup> Romano Guardini, *La existencia del cristiano* (Madrid: BAC, 1997), 459.

<sup>70</sup> John Courtney Murray, *WHTT*, 237.

<sup>71</sup> “I sympathize with those voices who found the Catholic bishops’ pastoral letter on the nuclear arms issue long and dense, but I could not agree to a shorter, simplified letter which failed to justify our cri-

la profundidad y el rigor, por un lado, y la comunicabilidad de los mensajes para que sean recibidos y escuchados, por otro. La cultura digital pone sus condiciones también en esto. A mi entender, no hay nunca que renunciar a los dos niveles: el del estudio y el tratamiento exhaustivo, que corresponde sobre todo a los universitarios, y el de la comunicación, que pertenece a los comunicadores.

### 13.5 *El lenguaje de la ética social común y el de la ética social cristiana*

La convicción sobre la posibilidad y la necesidad real del consenso a través de una ética social acordada por distintos grupos religiosos y culturales, en una situación de pluralismo social, no niega la pertinencia y relevancia pública de la fe cristiana (que no es para encerrar en los templos o en las sacristías ni para configurar sólo las decisiones morales tomadas en el sagrario de la conciencia), pero tampoco afirma que la fe cristiana conlleve un contenido ético-social específicamente cristiano en la materialidad de las normas morales<sup>72</sup>.

Creo que el punto de equilibrio<sup>73</sup> se mueve entre el polo de no perder la propia identidad cultural, moral y religiosa, en favor de una mítica neutralidad, y el de no ceder al sectarismo de los lenguajes solipsistas e

---

ticism of the arms race and certain elements of U.S. policy”: Joseph Bernardin, “Religion and Politics,” in *Religion in Politics*, ed. Richard McMunn (Wisconsin: The Catholic League for Religious and Civil Rights, 1985), 63.

<sup>72</sup> De hecho, este asunto de la especificidad de la ética cristiana comenzó a ser materia de tratamiento en el campo de la Teología moral católica después del Vaticano II; marcó época sobre el tema un artículo de Joseph Fuchs, “Gibt es eine spezifisch christliche Sittlichkeit?,” *Stimmen der Zeit* 185 (1970): 99-112. Un excelente repaso del estado de la cuestión en los inicios del debate se puede ver en Richard A. McCormick, “Notes on Moral Theology,” *Theological Studies* 32 (1971): 71-88, y “Notes on Moral Theology”: *Theological Studies* 34 (1973): 58-6. Más recientemente, McCormick, *The Critical Calling: Reflections on Moral Dilemmas since Vatican II* (Washington DC: Georgetown University Press, 1989), 191-208.

<sup>73</sup> Asumo que es razonable poner—como J. Fuchs y una importante lista de teólogos moralistas, entre los que quisiera destacar a F. Böckle, Richard A. McCormick, E. Schillebeeckx, M. Vidal, K. Demmer—la fuerza de lo específicamente cristiano en la dimensión “trascendental” del discurso de la Iglesia en el foro público, es decir, en la dimensión de la “intencionalidad cristiana”, más que en la dimensión “categorial” (expresión de valores, virtudes, normas concretas, etc.). Situarse en la perspectiva de la razón y desde ahí ir en busca del horizonte de la fe, que no descubre nuevos contenidos morales materiales y, por tanto, no requiere más que la especificidad religiosa en el nivel de la cosmovisión o del marco motivacional e intencional, sin eliminar que, en determinados supuestos, explicitar en el discurso esta dimensión puede ser provechoso para el diálogo entre cosmovisiones.

incomprensibles para los otros: “Los argumentos dejan de ser civiles (...) cuando su vocabulario se hace solipsista, y sus premisas son que mi pensamiento es sólo mío y no hay forma de compartirlo; cuando el diálogo se ha disuelto en monólogos (...) Cuando cosas como esas pasan, los hombres no pueden ponerse a dialogar”<sup>74</sup>.

Esta posición de síntesis y equilibrio no condena los lenguajes explícitamente religiosos, excepto cuando se hacen sectarios. El punto está en no renunciar a la pública inteligibilidad y la pública accesibilidad de los argumentos y tampoco abandonar o tratar como inexistente la tradición desde la que se hacen.

### 13.6 *La razón informada por la fe*

El caso es que, aunque lo específicamente cristiano de la moral no esté tanto en los contenidos materiales sino en la dimensión trascendental, ello no implica, por un lado, que los cristianos no tengan nada que aportar a la construcción de la justicia social desde la peculiaridad de su fe; y tampoco significa, por otro, que la fe no tenga nada que aportar a la ética social. Precisamente porque la ética social cristiana es “*ética influida por la fe*”<sup>75</sup> o “*razón informada por la fe*” (*reason informed by faith*)<sup>76</sup>, es posible el consenso público moral y político para el conjunto de la sociedad en un contexto de pluralismo religioso, moral y cultural.

La “razón informada por la fe” no es razón reemplazada por la fe, ni razón sin fe, sino razón configurada por la fe en perspectivas, temas, intuiciones asociadas a la tradición cristiana, que nos ayuda a construir el mundo teológicamente. La “ética influida por la fe” no va en contra de

---

<sup>74</sup> John Courtney Murray, *WHITT*, 14.

<sup>75</sup> Los cauces formales de esta influencia son: 1) la fe introduce a la ética del creyente en un contexto nuevo: *el contexto de la fe*; 2) la fe influye en la ética de los creyentes marcando la relación que los temas específicamente cristianos tienen sobre las motivaciones, los valores y las aspiraciones morales; 3) la fe cristiana da a la ética un *conjunto de orientaciones* que la marcan en cuanto moral de creyentes (Marciano Vidal, *Moral de actitudes*, I, 152-153). Franz Blöckle sintetiza en cuatro tesis los influjos básicos de la fe cristiana sobre la ética: a) fundamenta la autonomía moral, b) ahonda y garantiza la percepción de los valores, c) impide absolutizar los valores humanos, d) exige un apartamiento radical del mal: Franz Blöckle, “Fe y conducta,” *Concilium* 138b (1978): 251-265.

<sup>76</sup> McCormick, *The Critical Calling*, 202 ss.

que la fe integre el “compromiso ético” a través de una simbólica religiosa en la conformación de la ética cristiana, pero no es en esa simbólica donde tiene su fundamental consistencia, porque lo humano tiene sus propias leyes autónomas: “el orden moral humano sigue siendo humano aun después del advenimiento de lo cristiano y el orden moral humano sigue siendo humano aun cuando mediatiza el compromiso ético del cristiano”<sup>77</sup>.

McCormick contestaba a quienes le alababan porque en las discusiones sobre asuntos de moral y política públicas deja fuera del debate sus convicciones éticas y religiosas que cometían un craso error pensando con tal alabanza, pues él sí llevaba “al debate sus convicciones morales y religiosas. Ahora bien, estas convicciones están formadas en una tradición que mantiene que sus temas y perspectivas básicas son racionales y no reemplazan a la razón. Aún más, tales temas son inteligibles y recomendables por encima de tradiciones culturales religiosas, porque se reclaman iluminadores de lo universalmente humano”<sup>78</sup>.

Si esto lo aplicamos al tema del aborto, McCormick no aceptaba nunca que calificasen su oposición al aborto como asunto de “creencia religiosa” o “de moral católica”: “Creo que la posición de la Iglesia en relación al aborto no es precisamente una posición *religiosa*, es decir, una posición que dependa de fuentes religiosas (i.e., revelación). Se nutre y apoya en fuentes religiosas, pero está a disposición del entendimiento y razonamiento humanos sin necesidad de recurrir a tales fuentes”<sup>79</sup>.

Reivindicamos, pues, para la fe religiosa (a sus distintos niveles de expresión, tanto individual como comunitaria e institucional) una efectiva significatividad racional y social, porque la fe no es irracional, sino que asume la racionalidad ética de lo humano, y aporta su inspiración desde la confianza en la capacidad de la razón humana, a pesar de sus limitaciones y condicionantes. Precisamente son esos, que reclaman la no absolutización de una versión de la razón pública, so capa de neutralidad,

---

<sup>77</sup> Marciano Vidal, *Moral de actitudes III*, 99.

<sup>78</sup> McCormick, *The Critical Calling*, 206.

<sup>79</sup> McCormick, *The Critical Calling*, 190.

dejando fuera los horizontes religiosos de sentido y los contextos de tradiciones particulares de comprensión y *praxis*, que también forman parte indispensable de la racionalidad de lo humano.

En esta misma línea que estamos proponiendo, Javier Gafo sostenía, en una síntesis memorable, que el triunfo de la razón es perfectamente compatible con las tradiciones religiosas. Y, al referirse a la tradición católica respecto del término de la vida humana, expresaba que “la *razón informada por la fe* ha sido la formulación y la plasmación clásica de la forma como se relacionan razón y fe en los diversos ámbitos de la reflexión teológica y, también, en el campo de la moral. La fe no suprime la racionalidad, sino que la debe tomar como fundamental punto de partida y como método de aproximación al tratamiento de los temas morales. El discurso racional ético es fundamental en una bioética *católica*. La moral católica no puede ser fundamentalista, basada en textos bíblicos tomados literalmente, o en valores religiosos esotéricos, inaccesibles para el que no participa de esa fe; debe utilizar también las mismas herramientas del discurso racional ético”<sup>80</sup>.

Nos sirve el marco de comprensión teórica que la Teología pública fundamental de autores como Hollenbach, Tracy, Fiorenza, compatible con la propuesta de distinguir entre “dentro” y “fuera” de la comunidad eclesial de Hehir. La llamada a una reflexión teológico-política fundamental ofrece claves hermenéuticas relevantes para repensar la relación entre la Teología y la Filosofía en el foro público, en la que habrá que hacer una hermenéutica correcta de las razones teológicas y de los recursos escriturísticos en la formulación de la ética social cristiana que se abre al diálogo público.

Los católicos estamos llamados a hacer nuestra contribución en términos accesibles y asumibles por el resto de los segmentos religiosos y culturales de nuestras sociedades, pero hemos perdido en buena medida la capacidad para hacerlo. La pérdida viene causada tanto por las

---

<sup>80</sup> Javier Gafo, *Bioética y religiones: el final de la vida*, (Madrid: Univ. Pont. Comillas, 2000), 35; Cf. también Javier Gafo, *Bioética teológica* (Bilbao: Desclée de Brower, 2003).

dificultades que las sociedades hondamente secularizadas ponen a la teología pública, como por lo renuentes que nos hemos ido haciendo a compartir nuestras propuestas con el conjunto de una sociedad, en parte por la hipertrofia del Magisterio de los papas en materia moral; hipertrofia que alcanzó una intensidad especial en el pontificado de Juan Pablo II.

#### 14. El rol del Magisterio en la Teología moral

Aquí nos topamos con la necesidad de una concepción renovada de la realidad del Magisterio de la Iglesia, como lugar teológico, que ayude a clarificar y orientar el quehacer teológico moral en los ámbitos de la vida más sensibles a la tensión entre fe y vida, entre doctrina y experiencia, entre ortodoxia y ortopraxis. Es innegable que el ejercicio del Magisterio ordinario de la Iglesia se realiza en un espacio social, económico y cultural cada vez más complejo, donde la llamada a atender a los *signos de los tiempos* es, si cabe, más acuciante y donde la experiencia de épocas pasadas debería conducirlo a una actitud más “contenida, cautelosa, dialogante y atenta a la pluriformidad de la fe común en la que se expresa el *sensum fidei* del Pueblo de Dios”<sup>81</sup>.

Francisco participa de la convicción de que el Magisterio del pontífice no tiene que pronunciarse sobre todo e implicarse en dar la respuesta ante cualquier cuestión nueva que aparezca en escena. No es ni la propuesta ni mucho menos la imposición de una “doctrina moral” la función del magisterio, sino ser garante de la comprensión y de las implicaciones morales fundamentales que tiene la fe en Cristo, a fin de preservar la libertad y la verdad de lo humano, activando la participación responsable de los fieles. Como tal, ha de contener una esencial cualidad de anuncio liberador y género profético, pues su norma y criterio es la persona de Cristo, que siempre llama a vivir la libertad en la verdad y en el amor.

---

<sup>81</sup> Cf. F. Javier Vitoria Cormenaza, “Frondosidad y credibilidad del Magisterio de la Iglesia,” *Iglesia Viva* 182 (1996): 95. A juicio del autor, el magisterio ordinario ha elegido otro camino: “Se ha hecho extraordinariamente frondoso, recurrente en exceso a su legitimación en lo sobrenatural...”.

La hipertrofia del Magisterio papal en materia moral fue practicada por Juan Pablo II y las consecuencias no parece que hayan sido las mejores. Personalmente la puedo entender como estrategia que había que intentar en una época de creciente confusión y desorientación moral, pero al final ni los objetivos de dar certeza moral a los fieles se consiguieron, ni el propio Magisterio pontificio supo contenerse dentro de los cauces que pedía el servicio que quería desempeñar. Cada cuestión nueva que surgía parecía que debía recibir su orientación doctrinal correspondiente, y eso no era posible por la velocidad de vértigo y por la diversidad de contextos y situaciones en las que los receptores se encontraban.

Benedicto XVI cambió de estilo como quiso dejar patente desde la primera encíclica de su pontificado, *Deus caritas est*, el documento programático. Cuando cabía esperar otra cosa, nos situó en la experiencia fundamental de la vida humana y divina, en el amor. De algún modo, el Papa ante su altísima responsabilidad, con su primera encíclica, se examinó él mismo y nos ofreció a todos hacer un examen en el amor. Puso a la Iglesia y al mundo ante ese mismo tribunal, en los recios tiempos del comienzo del tercer milenio. En cierto modo, el papa Ratzinger practicó el arte de ir a lo esencial, a la realidad primordial: “La palabra ‘amor’ hoy está tan devaluada, tan gastada y se ha abusado tanto de ella, que casi se evita nombrarla. Sin embargo, es una palabra primordial, expresión de la realidad primordial; no podemos simplemente abandonarla; debemos retomarla, purificarla y devolverle su esplendor originario, para que pueda iluminar nuestra vida y guiarla por el camino recto. Esta es la convicción que me ha impulsado a escoger el amor como tema de mi primera encíclica”<sup>82</sup>. De esa manera manifestaba, sin explicitarlo en palabras, que su enseñanza moral quería dirigirse hacia los fundamentos de la vida cristiana y no tanto a la moral normativa.

---

<sup>82</sup> Benedicto XVI, “Discurso a los participantes en un congreso internacional organizado por el Consejo Pontificio ‘Cor unum’” (23/1/2006), en *Dios es amor. Comentarios a la encíclica de Benedicto XVI Deus caritas est*, Profesores de la Universidad Pontificia de Salamanca (Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 2007), 318.

Pues bien, hoy, a mi juicio, se hace más diáfana la conveniencia de volver a afinar la diferenciación de la función de la autoridad magisterial respecto a la fe y respecto a la moral. Esta necesidad ya la veían algunas figuras eclesiales destacadas en el Concilio Vaticano II, por ejemplo, el Cardenal Journet cuando señaló: “La misión de la Iglesia se ejerce sobre dos planos. Su primera tarea es conservar, declarar y definir el Depósito de la Revelación divina. Su tarea secundaria es organizar la vida cristiana a través de directrices, ya especulativas, ya prácticas”<sup>83</sup>.

Sobre esta distinción práctica en el modo en que el magisterio jerárquico ejerce su función, encontramos muchas reflexiones. Me permito seleccionar la del jesuita norteamericano William C. Spohn que, con su capacidad de sugerir y la precisión que le caracteriza, escribió:

“La autoridad magisterial no es igual respecto de la fe y respecto de la moral. Dado que los pastores de la Iglesia tienen la necesidad de comunicar y salvaguardar la fe, la función de enseñar está en relación directa con la fe cristiana y su integridad. En cambio, la moralidad no es monopolio de la Iglesia, ya que no descansa en la revelación, sino en la naturaleza humana, en la conciencia y en la sabiduría común. Para la fe hay que escuchar la voz del Evangelio; en cambio, para la moral hay que escuchar un coro más amplio de voces”<sup>84</sup>.

Estas y otras muchas más llamadas a redimensionar el papel del Magisterio en su relación con la reflexión teológico-moral para facilitar un nuevo tratamiento de los problemas, apuntan a distinguir, con respecto al tema de la moral, entre la figura de un *magisterio pastoral*<sup>85</sup> de distinta competencia con respecto a la figura de un *magisterio doctrinal*. La figura de magisterio pastoral sería la más apropiada para cuando la Iglesia hace declaraciones sobre un contenido ético que no tiene una relación directa con alguna verdad de fe. Aun cuando la Iglesia pudiera expresarse

---

<sup>83</sup> Card. Journet, “La Iglesia del Vaticano II”, tomo II, *Comentarios Colección “Unam Sanctam”*, no. 51, 308-310.

<sup>84</sup> William C. Spohn, “Comentarios sobre teología moral: Magisterio y moralidad,” *Selecciones de Teología* 128 (1993): 349-355, 354.

<sup>85</sup> Cf. Tullio Citrini, “A propósito dell’indole pastorale del Magistero,” *Teología* 15 (1990): 130-149; Giuseppe Angelini, “Indole pastorale e oggetto del Magistero,” *Teología* 15 (1990): 150-171.

de forma solemne, esta intervención se deriva de su función pastoral y orientadora. Se trata, en definitiva, de ofrecer una visión preferentemente pastoral del mismo, destacando su función de custodiar la coherencia de la reflexión ética con el dato de la fe, pero sin otra autoridad que la autenticidad y veracidad de su testimonio y de su razón. Esto implicaría que sólo la propia conciencia podría decidir, después de haber escuchado la palabra del magisterio, pero sin una especial obligación a la obediencia de sus enseñanzas. De esta manera se redimensionaría también el ejercicio del magisterio *en una espiritualidad de comunión eclesial*.

Son interesantes las aportaciones del entonces Cardenal Bergoglio en Aparecida: “Ante una Iglesia más cuestionada, donde el pluralismo cultural y religioso de la sociedad repercute fuertemente... ya no se acepta un pronunciamiento sólo porque proviene de la autoridad. El estilo y el carácter del magisterio contemporáneo tiende a ser un magisterio teológico-pastoral, inaugurado por el Vaticano II, y ampliamente acogido y difundido en nuestro continente”<sup>86</sup>. Esas reflexiones las está aplicando hoy el papa Francisco.

Para K. Demmer esta figura del magisterio (el magisterio pastoral y su competencia *in re morali*, ya mencionada), no está exenta del esfuerzo hermenéutico del *creer y comprender*. Es decir, él mismo entra a formar parte de ese círculo hermenéutico entre Revelación y situación histórica, y como consecuencia surge la necesidad de ir configurando una *antropología cristológica*<sup>87</sup> desde la cual el magisterio ordinario pueda iluminar —en ese esfuerzo hermenéutico del creer y comprender— las realidades concretas que exigen respuesta. El Magisterio, por lo tanto, debería delimitar sus intervenciones *in re morali* en orden a mantener la *claridad* en el anuncio de la Iglesia, exponiendo los valores fundamentales y orientando hacia la acción. Así pues, hay una *competencia originaria in re morali* respecto de los elementos de la fe con los cuales se descubren

---

<sup>86</sup> Andrés Arteaga, “Escuchar devotamente, custodiar celosamente y explicar fielmente lo transmitido (DV 10). Afirmaciones definitivas y lo relativo en el Magisterio,” *Teología y Vida* 49 (2008): 9-38, 19.

<sup>87</sup> Cf. Klaus Demmer, “La competencia normativa del magistero eclesialístico in morale,” in *Fede cristiana e agire morale*, ed. Klaus Demmer e Bruno Shüller (Assisi: Cittadela, 1980), 144-170.

los valores y las actitudes morales fundamentales que son expresión irrenunciable de la antropología cristológica. Y hay una *competencia subsidiaria* del magisterio respecto a los elementos del derecho natural. Esta competencia subsidiaria no es de poca importancia, pero ejercerla bien no significa que el Magisterio haya de pronunciarse sobre todo y eliminar cualquier resquicio para la duda o el discernimiento moral<sup>88</sup>.

En ese nivel que se llama subsidiario es justo donde el Magisterio corre el riesgo de hipertrofiarse, queriendo abarcar todo y exhaustivamente. Si ese riesgo es real, debe ser donde más esfuerzo se ponga en encontrar su expresión clara y justa, en cuanto sea posible, y no sucumbiendo a la tentación de hablar, sino practicando la contención de callar, para no quitarle de facto a la persona lo que a ella le corresponde: buscar la verdad y decidir en las condiciones concretas de su existencia. A este respecto, frente a un magisterio que aspira a abarcar todos los temas, Francisco dice que “no todas las discusiones doctrinales, morales o pastorales deben ser resueltas con intervenciones magisteriales” (*Amoris Laetitia*, 3).

### **Balance: por una artesanal “construcción de puentes” entre lo sagrado y lo secular**

#### *1. Hay lugar para la Teología pública: valores religiosos que afectan a la política pública*

Nos han guiado preguntas del tipo: ¿Cuál es la mejor forma de proclamar el Evangelio o de hacer participar en la conversación cívica a la Teología? ¿Qué prácticas favorecerían más el diálogo auténtico? Preguntas como éstas o similares tiene que ir acompañadas de una reflexión sobre la misión de la Iglesia en la sociedad, y sobre las posibilidades de la Teología en la configuración del consenso público.

Soy firme partidario de que la Iglesia entre decididamente en la lucha por buscar la verdad en el ámbito público, aceptando las reglas y el orden que garantizan la libertad. Por la Encarnación del Hijo de Dios en el mundo, personas, comunidades e instituciones religiosas no pueden

---

<sup>88</sup> Cf. Julio Martínez, *Conciencia, discernimiento y verdad* (Madrid: BAC, 2019).

buscar su propia seguridad en la restauración de la cristiandad, ni renunciar a participar en el consenso público que oriente moralmente al conjunto de la sociedad, ni tampoco seguir aceptando el marco que ofrece el “pluralismo agnóstico”<sup>89</sup>, en el que somos libres de tener nuestras propias opiniones a condición de que aceptemos que son únicamente opiniones personales.

Estamos llamados a introducir nuestra fe en el ámbito público, a difundirla, a someterla al riesgo del encuentro con otras fes y otras ideologías en un debate abierto, y a la arriesgada empresa de descubrir lo que significa la pertenencia a la comunidad eclesial en unas circunstancias radicalmente nuevas y en el seno de unas culturas humanas radicalmente distintas. Pero todo esto tiene que hacerse de modo y manera que favorezca el diálogo, la conversación y el entendimiento cívicos, y por eso no cualquier forma es válida.

Mi preferencia se orienta claramente hacia el ejercicio de una Teología pública fundamental, de cuya reflexión surgirá, en general, un estilo filosófico con dimensión teológica, que utiliza símbolos bíblicos y lenguaje religioso, teniendo cuidado con no desviarse, en el discurso público, hacia el fundamentalismo y el sectarismo.

Entiendo la misión de teólogo como interlocutor en asuntos de moral y política públicas como la práctica del arte de dialogar, escuchar, proponer, justificar, persuadir, sin perder la pertenencia a la comunidad eclesial católica en la que desempeñaba la difícil y apasionante misión de “ser testigo del crecimiento”, en el límite fronterizo de la Tradición. Teólogos que no sean sectarios ni “consensualistas a conveniencia”. Considero que este modo de proceder referido directamente a los teólogos públicos es válido también para otras clases de sujetos –individuales, comunitarios o institucionales— para los cuales la referencia religiosa es algo fundamental.

---

<sup>89</sup> “Pluralismo agnóstico” frente a “pluralismo comprometido” son expresiones acuñadas por Lesslie Newbiggin, *Una verdad que hay que decir* (Santander: Sal Terrae, 1994), 57.

Enfatizar la conveniencia del cauce de la “razón” no significa que no se empleen los símbolos bíblicos y religiosos, sino que se haga de un modo que estén mediados por categorías filosóficas, para evitar así toda utilización sectaria de los materiales bíblicos y emplear la imaginería bíblica, para complementar los análisis sociales y éticos: “la razón es suficientemente profunda para captar la existencia de un orden de justicia de Dios, aunque suficientemente amplia como para ser inteligible para todos los hombres y mujeres”<sup>90</sup>.

## 2. *Actitudes constructivas en el diálogo público*

Una cosa es decir que todos los ciudadanos —pertenezcan o no a una comunidad eclesial— han de poner todos los medios para que su participación en el debate público se haga accesible a todos los demás, lo cual incluye el empleo de razones inteligibles, y otra muy distinta es pasar a defender que la accesibilidad e inteligibilidad siempre supone a-religiosidad en el fondo y la forma de los argumentos públicos. Esta suposición de raigambre liberal privatiza la religión y la reduce a la sacristía, por considerarla fuerza irracional.

Además, accesible e inteligible es el lenguaje que se puede entender, condición necesaria pero no suficiente para la conversación pública que lleva a acuerdos en favor del bien común. Algunas virtudes dialógicas son realmente cardinales para ello:

a) La disposición y habilidad de *hacerse inteligible* en público hablan del hábito de elaborar la posición de un modo comprensible para aquellos que hablan en lenguajes religiosos o morales diferentes; comporta el esfuerzo por traducir la propia posición en un lenguaje compartido de mediación, lo cual no tiene por qué significar renunciar al simbolismo religioso.

b) *La accesibilidad* pública, que consiste en la práctica habitual de defender los diversos puntos de vista de modo que los argumentos

---

<sup>90</sup> Richard W. McElroy, *The Search for an American Public Theology. The Contribution of John Courtney Murray* (New York: Paulist Press, 1989), 97.

utilizados en el discurso público estén abiertos al examen y al escrutinio públicos, para que puedan contribuir al entendimiento recíproco y al respeto mutuo, indispensables para el desarrollo de una ética cívica en una sociedad pluralista. Cuando uno entiende las razones del otro, aunque no sea persuadido por ellas, sí que normalmente permanece en mutua solidaridad con el que piensa de modo diferente.

c) Y, en el empeño de hacerse inteligible y ser accesible, debe ser posible *no perder la identidad teológica y católica* de nuestras voces.

d) El diálogo cívico requiere siempre integridad moral en un cuádruple sentido<sup>91</sup>: 1) que la posición que se tiene en los asuntos de política pública sea una posición moral y no por ventaja o interés político; 2) que haya coherencia entre lo que se diga y lo que se haga; 3) que el interlocutor se pueda reconocer en la interpretación que estoy dando a su posición e incluso que el diálogo se establezca entre lo mejor de uno y otro; 4) que los interlocutores procedan con coherencia<sup>92</sup> en las distintas áreas; eso que podríamos denominar “integralidad”<sup>93</sup>.

Las virtudes enunciadas requieren la vigilancia ante tres condiciones que pueden impedir la conversación: 1) la abstracción, que pierde el contexto desde el que se participa en la conversación cívica; 2) el aislamiento propio de todo sectarismo o de “la retirada al gueto”, y 3) la imposición, que implica colonización del que se cree poseedor de toda la “verdad”.

Desde luego los miembros de la comunidad eclesial—sobre todo los pastores—no tendrán más remedio que, en determinadas ocasiones, pronunciar una voz disonante que sea denuncia profética ante la injusticia y el mal, pero sin absolutizar ninguna de esas formas de presencia,

---

<sup>91</sup> Me inspiro en Amy Gutmann and Dennis Thompson, “Moral Conflict and Political Consensus,” in *Liberalism and the Good*, ed. by R. Bruce Douglas, Gerald M. Mara, and Henry S. Richardson (New York: Routledge, 1992).

<sup>92</sup> Tal como señala la expresión (“a consistent ethic of life”) acuñada por el Cardenal Bernardin en la polémica dentro del episcopado norteamericano en torno a si poner todo el énfasis en el aborto o en un conjunto de aspectos relacionados con la vida humana; cf. Julio Luis Martínez, *Religión en público. Debate con los liberales*, (Encuentro: Madrid, 2012), cap. 10°.

<sup>93</sup> A estos sentidos Thiemann añade el derecho a disentir, como expresión de integridad moral, cf. Ronald F. Thiemann, *Religion in Public Life. A Dilemma for Democracy* (Washington DC: Georgetown University Press, 1996), 138-141.

renunciando a la misión de diálogo con el mundo. De ese modo la Teología pública hará verdadero el horizonte que marcó el Concilio: “La Iglesia, que custodia el depósito de la Palabra de Dios, de la que se obtienen los principios en el orden religioso y moral, aunque no tiene siempre a mano una respuesta para cada cuestión, desea unir la luz de la Revelación a la pericia de todos para iluminar el camino que la humanidad ha emprendido recientemente” (GS, 33). Y también lo que pidió Pablo VI en el n° 4 de *Octogesima adveniens* (1971).

La Iglesia, de acuerdo con la comprensión de sí que adquirió en el último Concilio, no se siente llamada por Dios a la oposición frontal con el mundo secular, sino a ser “luz” y “sal”, imágenes que apuntan a la búsqueda de una compenetración discernida y no a una identificación ingenua. Una relación que significa que “la sabiduría humana y la fe cristiana deben enriquecerse y corregirse mutuamente. La Iglesia puede y debe aprender del mundo; el mundo puede y debe aprender del Evangelio y de toda la tradición cristiana”<sup>94</sup>. El compromiso cristiano no es para disolverse en un magma de sincretismo, ni para ser creador sectario de resistencia cultural. Llama, desde la identidad no disimulada, al diálogo y al argumento, es decir, a buscar lenguajes y canales comunes para buscar acuerdos con otros que no comparten nuestras convicciones cristianas, pero que comparten el carácter de ciudadanos.

Tomarse en serio la interpelación de si la razón puede trabajar con la Palabra de Dios para constituir una fuerza conformadora de la vida cívica, no quiere decir tener que optar por una ética mesiánica, ni por un estilo de repliegue en comunidades de carácter contraculturalmente afinadas y aisladas del mundo. Asumimos la importancia de la comunidad a la que se dirige la Palabra, fuente y núcleo de la vida de la comunidad eclesial, pero la comunidad necesita de otras mediaciones para vivir y convivir. Además, la presencia de Dios se realiza dentro y fuera de las

---

<sup>94</sup> David Hollenbach, “Justice as Participation: Public Moral Discourse and the U.S. Economy,” in *Community in America*, ed. by Charles H. Reynolds and Ralph V. Norman (Berkeley: University of California Press, 1988), 221.

comunidades eclesiales, con lo cual, el valor no sólo cívico sino incluso salvífico del diálogo se refuerza.

La influencia de la religión se ha de ejercer en el orden cultural, para influir sobre el orden político de la sociedad, porque ella (en sus diferentes expresiones) es una fuerza social insustituible, pero no a través de una directa acción sobre la política pública directa, sino respetando las mediaciones variadas de la “gran sociedad”, con todo su pluralismo religioso, moral y político.

Nos movemos en una tensión que tiene dos polos: el polo de no perder la propia identidad cultural, moral y religiosa, en favor de una mítica neutralidad, y el de no ceder al sectarismo de los lenguajes de resistencia e incomprensibles para los otros. El punto de equilibrio está en no renunciar a la pública inteligibilidad y la pública accesibilidad de los argumentos y tampoco abandonar o tratar como inexistente la tradición desde la que se hacen.

### *3. La sinergia entre documentos de la Iglesia y la vida de sus comunidades e instituciones*

La sinergia que se produce entre documentos del Magisterio eclesial y la vida de las comunidades es otro factor digno de tenerse en cuenta. Tomemos el caso de la defensa de la dignidad de migrantes y refugiados. El papa Francisco es una de las voces públicas que con mayor solvencia y contundencia se ha alzado en defensa de la dignidad y los derechos de los refugiados y migrantes forzosos. En muchas ocasiones ha expresado que los refugiados constituyen una llamada para construir una sociedad justa, así como una llamada a la reacción por parte de todas las personas, las comunidades y las instituciones. Son cuatro los verbos que sintetizan su visión: acoger, proteger, integrar y promover, y veinte los Puntos de Acción desarrollados en la sección de Migrantes y Refugiados de la Santa Sede en preparación de los *Pactos Globales sobre los Migrantes y Refugiados de 2018*.

Junto a estos textos de la Doctrina Social de la Iglesia está la experiencia de muchas comunidades cristianas que sustentan lo expresado en los

documentos y generan una narrativa sobre la centralidad de los derechos de la persona. La cercanía a las historias individuales hace que las comunidades se conviertan en enclaves de vida para acoger, proteger, integrar y promover a los solicitantes de asilo y los que se lanzan a la aventura migratoria. La sinergia entre doctrina y vida es la base más efectiva para transformar percepciones erróneas y para dar respuestas eficaces. Se trata de iniciativas a pequeña escala, arraigadas en lo local, que contribuyen al encuentro entre personas de diferentes culturas y religiones y actúan sobre la sociedad civil y las administraciones públicas. Muchas de estas iniciativas se convierten en modelos de colaboración entre ciudadanos y autoridades públicas.

A las comunidades hay que sumar el trabajo y la vida de las instituciones de la Iglesia, entre las cuales están las universidades y los colegios, junto a centros sociales y pastorales. Todas ellas, junto a las comunidades, forman parte de “la subjetividad de la sociedad” y, cuando trabajan codo con codo con las administraciones civiles, hacen que las sociedades sean un poco más justas, fraternas y sostenibles.

### **Bibliografía**

- Álvarez Bolado, Alfonso. *Teología política desde España: del Nacional-catolicismo y otros ensayos*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1999.
- Angelini, Giuseppe. “Indole pastorale e oggetto del Magistero.” *Teología* 15 (1990): 150-171.
- Apel, Karl Otto. *La transformación de la filosofía* II. Madrid: Taurus, 1985.
- Arteaga, Andrés. “Escuchar devotamente, custodiar celosamente y explicar fielmente lo transmitido (DV 10). Afirmaciones definitivas y lo relativo en el Magisterio.” *Teología y Vida* 49 (2008): 9-38.
- Benedicto XVI. “Discurso a los participantes en un congreso internacional organizado por el Consejo Pontificio ‘Cor unum’” (23/1/2006). In *Dios es amor. Comentarios a la encíclica de Benedicto XVI Deus caritas est*. Profesores de la Universidad Pontificia de Salamanca. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 2007.

- Benhabib, Seyla. "Liberal Dialogue Versus a Critical Theory of Discursive Legitimation." in *Liberalism and the Moral Life*. Ed. by Nancy Rosenblum. Cambridge MA: Harvard University Press, 1989.
- Benhabib, Seyla. *Situating the Self: Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*. New York: Routledge, 1992.
- Berger, Peter. "Globalización y religión." *Iglesia Viva* 218 (2004): 69-78.
- Berger, Peter. *Pirámides de sacrificio. Ética política y cambio social*. Santander: Sal Terrae, 1979.
- Bernardin, Joseph. "Religion and Politics." in *Religion in Politics*. Ed. by Richard McMunn, 63. Wisconsin: The Catholic League for Religious and Civil Rights, 1985.
- Blöckle, Franz. "Fe y conducta." *Concilium* 138b (1978): 251-265.
- Burghardt, Walter J. "Consensus, Moral Witness, and Health-Care Issues." In *Catholic Perspectives on Medical Morals. Foundational Issues*. Ed. by Edmund D. Pellegrino, John Langan, and John Collins Harvey, 227. Boston: Kluwer Academic Publisher, 1980.
- Castells, Manuel. *Comunicación y poder*. Madrid: Alianza Editorial, 2011.
- Chauvet, Louis-Marie. *Símbolo y sacramento. Dimensión constitutiva de la existencia humana*. Barcelona: Herder, 1991.
- Citrini, Tullio. "A propósito dell'indole pastorale del Magistero." *Teología* 15 (1990): 130-149.
- Coleman, John. "A Possible Role for Biblical Religion in Public Life." *Theological Studies* 40 (1979): 706-711.
- Coleman, John. A. *An American Strategic Theology*. New York: Paulist Press, 1980.
- Comisión Teológica Internacional. *La libertad religiosa, un bien para todos*. Madrid: BAC, 2019.
- Cuddihy, John Murray. *No Offense: Civil Religion and Protestant Taste*. New York: Seabury Press, 1978.
- Curran, Charles E. "Ética social: tareas para el futuro." *Concilium* 138b (1978): 289-292.
- Curran, Charles E. *Moral Theology: Challenges for the future*. New York: Paulist Press, 1990.
- D'Ancona, Matthew. *Post Truth. The New War on Truth and How to Fight Back*. London: Ebury Press, 2017.

- Demmer, Klaus. "La competencia normativa del magistero eclesiástico in morale." In *Fede cristiana e agire morale*. Ed. por Klaus Demmer e Bruno Shüller, 144-170. Assisi: Cittadela, 1980.
- Dworkin, Ronald. "Liberalism." In *Liberalism and its Critics. Reading in Social and Political Theory*. Ed. by Michael J. Sandel. New York: New York University Press, 1984.
- Fuchs, Joseph. "Gibt es eine spezifisch christliche Sittlichkeit?." *Stimmen der Zeit* 185 (1970): 99-112.
- Gafo, Javier (ed.). *Bioética y religiones: el final de la vida*. Madrid: Pontificia Universidad Comillas, 2000.
- Gafo, Javier. *Bioética teológica*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2003.
- Gafo, Javier. *Bioética y religiones: el final de la vida*. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2000.
- Greenawalt, Kent. *Religious Convictions and Political Choice*. Oxford: Oxford University Press, 1988.
- Griffin, Leslie. "The Church, Morality, and the Public Policy." In *Moral Theology. Challenges for the Future*. Ed. by Charles E. Curran, 334-354. New York: Paulist Press, 1990.
- Guardini, Romano. *La existencia del cristiano*. Madrid: BAC, 1997.
- Gutmann, Amy, and Dennis Thompson. "Moral Conflict and Political Consensus." In *Liberalism and the Good*. Ed. by R. Bruce Douglas, Gerald M. Mara, and Henry S. Richardson. New York: Routledge, 1992.
- Habermas, Jürgen, e Joseph Ratzinger. *Dialektik der Säkularisierung. Ubre Vernunft und Religion*. Freiburg: Herder, 2005.
- Habermas, Jürgen. *Entre naturalismo y religión*. Barcelona: Paidós, 2006.
- Habermas, Jürgen. *Jürgen Habermas on Society and Politics: A Reader*. Boston: Beacon Press, 1989.
- Hadden, Jeffrey K. "Religious Broadcasting and the Mobilization of the New Christian Right." *The Journal for Scientific Study of Religion* 26 (1987): 1-24.
- Häring, Bernhard. *La moral y la persona*. Barcelona: Herder, 1973.
- Hehir, J. Bryan. "Murray on Foreign Policy and International Relations." In *John Courtney Murray and the Growth of Tradition*. Ed. by J. Leon Hooper and Todd D. Whitmore, 238. Kansas City: Sheed & Ward, 1996.
- Hehir, J. Bryan. "The Perennial Need for Philosophical Discourse." *Theological Studies* 40 (1979):710-713.

- Hollenbach, David. "A Fundamental Political Theology." *Theological Studies* 40 (1979): 713-715.
- Hollenbach, David. "Justice as Participation: Public Moral Discourse and the U.S. Economy." In *Community in America: The Challenge of Habits of the Heart*. Ed. by Charles H. Reynolds and Ralph V. Norman, 221. Berkeley: University of California Press, 1988.
- Hollenbach, David. "Public Theology in America, Some Questions for Catholicism After John Courtney Murray." *Theological Studies* 37 (1976): 290-303.
- Hollenbach, David. "The Contexts of the Political Role of Religion: Civil Society and Culture." *The University of San Diego Law Review* 30, 4 (1993): 877-901.
- Journet, Cardeal. "La Iglesia del Vaticano II," tomo II. *Comentarios Colección "Unam Sanctam"*, no. 51, 308-310.
- Lamb, Matthew. "Communicative Praxis and Theology: Beyond Modern Nihilism and Dogmatism." In *Habermas, Modernity and Public Theology*. Ed. by Don S. Browning and Francis Schüssler-Fiorenza, 92-118. New York: Crossroad, 1992.
- López Aranguren, José Luis. *Meditación para España de la encíclica Pacem in terris*, in *Comentarios civiles a la encíclica "Pacem in terris"*, AA. VV.. Madrid: Taurus, 1963.
- Lovin, Robin W. "Religion and American Public Life: Three Relationships?." In *Religion and American Public Life*, Ed. by Robin W. Lovin, 7-28. New Jersey: Paulist Press, 1986.
- Lovin, Robin W. "Resources for a Public Theology." *Theological Studies* 40 (1979): 706-710.
- Lovin, Robin W. "Social Contract or a Public Covenant?." In *Religion and American Public Life*. Ed. by Robin W. Lovin, 132. New Jersey: Paulist Press, 1986.
- Martínez, Julio Luis. *Conciencia, discernimiento y verdad*. Madrid: BAC, 2019.
- Martínez, Julio Luis. *Consensus público y moral social. Las relaciones entre catolicismo y liberalismo en la obra de J. C. Murray*. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2002.
- Martínez, Julio Luis. *La cultura del encuentro. Desafío e interpelación para Europa*. Madrid: Sal Terrae, 2017.
- Martínez, Julio Luis. *Religión en público. Debate con los liberales*. Madrid: Encuentro, 2012.
- Marty, Martin E. "Public Theology and the America Experience." *The Journal of Theology* 54 (1974): 332- 359.

- May, William. "Code and Covenant or Philanthropy and Contract." In *On Moral Medicine*. Ed. by Stephen Lammers and Allen Verhey, 83-92. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Co., 1987.
- McCormick, Richard A. "Notes on Moral Theology." *Theological Studies* 34 (1973): 58-6.
- McCormick, Richard A. "Notes on Moral Theology." *Theological Studies* 32 (1971): 71-88.
- McCormick, Richard A. *The Critical Calling: Reflections on Moral Dilemmas since Vatican II*. Washington DC: Georgetown University Press, 1989.
- McElroy, Richard W. *The Search for an American Public Theology. The Contribution of John Courtney Murray*. New York: Paulist Press, 1989.
- Murray, John Courtney. "The Return of Tribalism." In *Bridging the Sacred and the Secular. Selected Writings of John Courtney Murray*. Ed. by J. Leon Hooper, 153. Washington DC: Georgetown University Press, 1994.
- Murray, John Courtney. *We Hold these Truths*. New York: Sheed & Ward, 1960.
- Newbiggin, Lesslie. *Una verdad que hay que decir*. Santander: Sal Terrae, 1994.
- Perry, Michael J. *Love and Power. The Role of Religion and Morality in American Politics*. Oxford and New York: Oxford University Press, 1991.
- Reus Canals, Manuel. *Afirmar a Dios para otros. Desarrollo crítico del proyecto teológico de Helmut Peukert*. Theologische Fakultät der Leopold-Franzens-Universität Innsbruck, 1995.
- Schüssler-Fiorenza, Francis. "A Critical Reception for a Practical Public Theology," in *Habermas, Modernity and Public Theology*, ed. By Don S. Browning and Francis Schüssler-Fiorenza, 1-18. New York: Crossroad, 1992.
- Schüssler-Fiorenza, Francis. "The Church as a Community of Interpretation: Political Theology between Discourse Ethics and Hermeneutical Reconstruction," in *Habermas, Modernity and Public Theology*, ed. by Don S. Browning and Francis Schüssler-Fiorenza, 66-91. New York: Crossroad, 1992.
- Schüssler-Fiorenza, Francis. *Foundational Theology*. Crossroad, New York, 1984.
- Spohn, William C. "Comentarios sobre teología moral: Magisterio y moralidad." *Selecciones de Teología* 128 (1993): 349-355.
- Thiemann, Ronald F. *Constructing a Public Theology. The Church in a Pluralistic Culture*. Louisville KE: Westminster/John Knox Press, 1991.

- Thiemann, Ronald F. *Religion in Public Life. A Dilemma for Democracy*. Washington DC: Georgetown University Press, 1996.
- Tracy, David. "Catholic Classics in American Liberal Culture." In *Liberalism and Catholicism*. Ed. by R. Bruce Douglass and David Hollenbach, 196-216. Cambridge MA: Cambridge University Press, 1994.
- Tracy, David. "Theology, Critical Social Theory, and the Public Realm." In *Habermas, Modernity and Public Theology*. Ed. by Don S. Browning and Francis Schüssler-Fiorenza, 19-42. New York: Crossroad, 1992.
- Tracy, David. *Blessed Rage for Order: The New Pluralism in Theology*. New York: Seabury, 1975.
- Tracy, David. *The Analogical Imagination*. New York: Crossroad, 1981.
- Vidal, Marciano. *Moral de actitudes I-III*. Madrid: Ed. Perpetuo Socorro, 2001.
- Vidal, Marciano. *Retos morales de la sociedad y de la Iglesia*. Estella: Verbo Divino, 1992.
- Vitoria Cormenaza, F. Javier. "Fronzosidad y credibilidad del Magisterio de la Iglesia." *Iglesia Viva* 182 (1996): 95.
- Weber, Max. "La ciencia como vocación." In *El político y el científico*. Madrid: Alianza, 1991.
- Yoder, John Howard. *The Politics of Jesus*. Grand Rapid MI: Eerdmans, 1972.
- Yoder, John Howard. *The Priestly Kingdom*. Notre Dame IN: Notre Dame University Press, 1984.

Artigo recebido a 21.12.2019 e aprovado a 12.05.2020

