

LAICIDAD Y COMPROMISO POLÍTICO CRISTIANO

F. Javier Fernández de Liencres

Centro de Estudios Teológicos de Sevilla

1. INTRODUCCIÓN.

Reflexionar sobre el sentido del compromiso político del cristiano requiere el análisis de la situación actual, en la que la presencia de la religión en conflictos, tanto en el ámbito internacional como en el de distintas sociedades locales, parece reproducir formas y justificaciones de la violencia que podrían considerarse superadas. La violencia terrorista aparece en la actualidad frecuentemente impulsada o justificada por exigencias de la fe; en sociedades en las que no se ha realizado un proceso de secularización, los cauces para la convivencia, la legitimación del poder, así como la fundamentación y aplicación de las leyes, se hacen derivar de los textos fundacionales considerados como expresión de la revelación divina. Por otra parte, en sociedades, en las que se podría dar por supuesto que el proceso de secularización ha conducido a una clarificación de la distinción entre orden temporal y perspectiva religiosa, rebrotan tensiones que responden a la insuficiencia de esa clarificación.

La presencia conflictiva, y violenta a veces, de la religión en el espacio público ha conducido a hablar de una *revanche de Dios* para explicar el resurgir del impulso religioso, que desmiente el anuncio de su debilitamiento como consecuencia del proceso irreversible de la secularización.¹ Pero es evidente la necesidad de desvelar, tanto desde la teología como desde la antropología y la sociología, el sentido auténtico de la religión como impulso transformador de la realidad.

En un análisis de la relación entre razón y fe, señalaba Joseph Ratzinger la necesidad de contemplar con ojo crítico las diversas tradiciones religiosas y concluía: “La patología de la religión es la enfermedad más peligrosa de la mente humana. Pero esa patología de las religiones existe también allí donde se rechaza la religión como tal y se atribuye rango absoluto a los bienes relativos; los sistemas ateos de la Edad Moderna son los ejemplos más aterradores de una pasión religiosa alienada en cuanto a su esencia íntima, y esto significa que son también una enfermedad mortalmente peligrosa para la mente humana”.² El afán de poder, la afirmación frente al que es diferente, la búsqueda de un resorte de seguridad personal o colectiva, desajustes de personalidad, constituyen el fondo de esa patología que afecta a ciertas formas de religión o de actitudes violentas contra la religión. Es evidente que los presupuestos, el método de análisis, así como la interpretación de los textos fundacionales de las distintas tradiciones religiosas, forman parte del problema sobre el que intentamos reflexionar.

El panorama de modos de relación entre la religión y la política es, en su complejidad, la reproducción modificada de formas que se han dado en distintos ámbitos culturales

¹ Gilles KEPEL, *La revanche de Dieu*, Paris, Seuil 1991.

² Joseph Ratzinger, *Fe, verdad y tolerancia. El cristianismo y las religiones del mundo*, Salamanca, Sígueme, 2005. p 222. (Traducción del original en alemán de 2003.)

a lo largo de la historia y que oscilan entre la negación de la autonomía del orden temporal, característica del integrismo fundamentalista y el rechazo de la presencia de la religión en el espacio público, posición del laicismo que, en manifestaciones extremas, llega a la persecución de la religión. Hemos de analizar el significado del concepto de laicidad y examinar la posibilidad de que sea aceptado, o propuesto, como horizonte que permitiría superar esas formas conflictivas de relación entre religión y orden político.

Los problemas en torno al modo de entender la presencia de la religión en la sociedad civil se ven afectados por las tensiones entre las religiones y por la diversidad de tendencias dentro de cada una de ellas respecto a la interpretación de la relación entre fe y política. Habrá que reclamar, como ha señalado Hans Küng, la paz religiosa y reconocer lo que sólo la religión puede transmitir: “Una confianza en Dios fuertemente arraigada y al mismo tiempo razonable”.³ Cómo alcanzar la armonía entre fe y razón en la reflexión comunitaria y personal en la Iglesia, y cómo entender la actuación del creyente en el campo político son las cuestiones que constituyen el trasfondo de la opción ética, personal y responsable del cristiano.

2. PERSPECTIVAS CRÍTICAS EN TORNO A LA RELIGIÓN

En los textos y en el transcurrir de las religiones monoteístas aparecen, de forma reiterada, expresiones de una exigencia crítica dirigida tanto al individuo como a la comunidad y que constituyen una interpelación que reclama la autenticidad en cuanto al modo de vivir la fe, de rendir culto a Dios y de relacionarse con el prójimo. Esa exigencia de autenticidad

³ Hans KÜNG, *Una ética mundial para la economía y la política*, México, Fondo de Cultura Económica, 1997. p. 197.

responde a veces a tensiones entre grupos, o entre instituciones y portavoces de una denuncia de infidelidad a la esencia de la revelación. A la misma búsqueda de autenticidad responde la sucesión de reformas y diversidad de tendencias teológicas y de espiritualidad que se contraponen en la historia de las religiones. Esa insistencia crítica pone de manifiesto el riesgo de desviación que se reconoce en la experiencia religiosa. Pero no sólo hay que considerar el aspecto de la autenticidad, sino que la desviación en la vivencia de la fe puede conducir a una *patología de la religión*, que constituye, según la expresión citada de Ratzinger, “la enfermedad más grave de la mente humana”. De ahí surge la necesidad para la razón de analizar *con ojo crítico* las diversas manifestaciones de la religión. ¿Desde qué perspectivas debe la razón realizar ese ejercicio crítico?

En la elaboración teológica y doctrinal, siempre que se entienda como algo más que la repetición literal de los textos originales, interviene la razón por exigencias en cuanto a la intelección y a la transmisión del mensaje revelado, lo que implica el rechazo de aquellas interpretaciones que se separan del sentido genuino del contenido de la fe⁴. Del mismo modo, en la sistematización de la ética teológica la razón deduce qué actitudes se derivan de la relación con Dios y cuáles tienen el sentido de contradicción con la experiencia de fe. Pero junto a esta función integrante de la teología, la razón por sí misma puede ejercer una tarea clarificadora del hecho religioso.

La fenomenología de la religión realiza un análisis de las vivencias a través de las cuales el hombre responde a lo que reconoce como revelación y que configuran un panorama complejo en cuanto a lenguaje, ritos, modos de integración en una comunidad, etc. Constituye un punto de partida para

⁴ Jean DANIELOU, *Mensaje evangélico y cultura helenística*, Madrid, Cristiandad, 2002. p.295.

una filosofía de la religión que incluya un análisis crítico de ciertas modalidades personales y comunitarias.⁵ Por otra parte, es posible justificar desde la antropología filosófica una relación esencial entre trascendencia y religión, como lo hace Coreth al mostrar que *la experimentación de la trascendencia para llegar a un conocimiento explícito y a una realización plena y libre, tiene que mediar en la acción religiosa... y, a la inversa, todo el quehacer religioso vive de la experiencia fundamental y trascendente.*⁶

Reconocida esa función mediadora de la religión en la apertura del hombre a la trascendencia, habrá que indagar acerca de las condiciones requeridas en su ejercicio para que cumpla esa función y no constituya una cerrazón a la trascendencia. Así, un ritual entendido como manipulación de lo sagrado supondría un obstáculo a esa apertura constitutiva del ser humano. De ahí que, junto a la cuestión acerca de la fidelidad al sentido genuino de la revelación divina, haya que hacer un análisis crítico de las formas de religión que constituyen esa enfermedad de la mente humana como raíz de conflictos en la intimidad personal, en la relación con los otros y en la inserción en la sociedad.

Una de las trayectorias de la filosofía en la modernidad se orienta a una crítica de la religión que es, a un tiempo, defensa del ateísmo. Con frecuencia, el punto de partida de esas posiciones es la observación de formas y estructuras que aparecen como resultado del rechazo de la ciencia, del resentimiento, o como ingredientes ideológicos de la justificación de un orden social injusto o de los privilegios de clase.

⁵ Juan MARTÍN VELASCO, *Fenomenología de la religión*, en Manuel FRAIJÓ (Ed.) *Filosofía de la religión*, Madrid, Trotta, 1994, pp 67 ss. G. VAN DER LEEUW, *Fenomenología de la religión*, México, F.C.E., 1964.

⁶ Emerich CORETH, *¿Qué es el hombre? Esquema de una antropología filosófica*, Barcelona, Herder, 1976, p. 259.

Más allá del análisis crítico de los supuestos positivistas, la inconsistencia en la justificación del método seguido y de la precipitación en las conclusiones, pueden encontrarse indicaciones de formas de religiosidad que deberían tenerse en cuenta como fenómenos indicadores del riesgo de deformación en el hecho religioso.⁷

La ciencia representa otra perspectiva para el análisis crítico. Tanto la psicología como la sociología ofrecen en la actualidad métodos para analizar las enfermedades de la mente humana, entre las que se encuentra esa patología religiosa, cuyos conflictos afectan a la misma concepción de Dios, a la relación con el otro y con la comunidad y con las instituciones religiosas, así como a la inserción de la comunidad en una sociedad pluralista. La defensa compulsiva de la ortodoxia puede constituir una salida ante la angustia, o el fanatismo tener el sentido de una compensación de la inseguridad de la duda.⁸ Y en el mundo de las sectas aparece un entramado complejo de ruptura con la realidad y cesión de la autonomía personal, rasgos que a veces afectan a movimientos que se identifican como católicos, que responden a una “patología de la certeza” y que buscan calmar la angustia del sujeto.⁹

La patología de las religiones, añade Ratzinger, está también presente en los sistemas ateos de la Edad Moderna, que son ejemplos aterradores de una *pasión religiosa alienada* en cuanto a su esencia íntima, por lo que son también una enfermedad mortalmente peligrosa para la mente humana.

⁷ Agustín IZQUIERDO, *La filosofía contra la religión.*, Madrid, EDAF, 2003.

⁸ Carlos DOMÍNGUEZ MORANO, *Experiencia cristiana y psicoanálisis*, Santander, Sal Terrae, 2006, p. 218; *Psicoanálisis y religión: diálogo interminable. Sigmund Freud y Oskar Pfister*, Madrid, Trotta, 2000.

⁹ Frédéric LENOIR, *Les métamorphoses de Dieu. La nouvelle spiritualité occidentale*, París, Plon, 2003, p. 169.

¿Cómo reconocer esa patología? Como señalaba Hanna Arendt, *los movimientos totalitarios utilizan el socialismo y el racismo vaciándolos de su contenido utilitario, de los intereses de una clase o de una nación. La forma de predicción infalible bajo la que se presentaban estos conceptos se tornaba más importante que su contenido.* Esa presunción de infalibilidad está basada en una supuesta interpretación correcta de las fuerzas existentes en la naturaleza y en la historia.¹⁰ La liberación definitiva de las clases oprimidas, la afirmación de una raza cuya esencia la constituye en sujeto de la elevación de la humanidad, o la recuperación de la grandeza del pasado, sirven desde un fondo imaginario como justificación de la eliminación del que se considera como adversario.¹¹ Sólo reconociendo el carácter patológico de ese fondo imaginario pueden interpretarse aquellos impulsos de violencia generadores de conflictos y que, con frecuencia, contradicen la aspiración liberadora esgrimida.

Un ingrediente constitutivo de ese fondo imaginario, que está en la base de algunas de esas expresiones patológicas a las que nos hemos referido, es la fragilidad de la identidad personal y colectiva cuyas causas son: su difícil relación con el tiempo, que justifica el recurso a la memoria como componente temporal de la identidad, en unión con la evaluación del presente y la proyección del futuro; como segunda causa de esa fragilidad puede considerarse la confrontación con el otro sentida como amenaza y, por último, la herencia de la violencia fundadora que está en el origen de toda comunidad histórica como sucesión de acontecimientos que significan gloria para unos, humillación para otros. El recurso para reivindicar la identidad frágil es, con frecuencia, la manipulación de la memoria mediante la intervención de un factor inquietante y

¹⁰ Hanna ARENDT, *Los orígenes del totalitarismo*, México, Taurus, 1998, p.433.

¹¹ Theodor W. ADORNO, *Ensayo sobre la propaganda fascista. Psicoanálisis del antisemitismo*, Barcelona, Voces y Culturas, 2003, p. 53 ss.

multiforme que es el fenómeno de la *ideología*, caracterizado por su opacidad y por su enmascaramiento como denuncia contra los adversarios en la confrontación entre ideologías. Se trata de un proceso de extrema complejidad cuyos efectos sucesivos son: distorsión de la realidad, legitimación del sistema de poder e integración del mundo común por medio de sistemas simbólicos inmanentes a la acción.¹²

Sólo el ejercicio de la memoria que tenga como base el análisis del pasado a través de la racionalidad de la ciencia histórica permitirá la superación de la justificación ideológica de formas patológicas de religión y abrirá el cauce a una autocrítica como búsqueda de la autenticidad y permitirá la presencia en el espacio público de actitudes personales y comunitarias que sean expresión de fe y no un enmascaramiento sutil de intereses.

3. EL MONOTEÍSMO Y LA ESTRUCTURA DE LA SOCIEDAD

Es evidente que para las religiones monoteístas es esencial la consideración del hombre como imagen de Dios y que ese reconocimiento es la raíz de la exigencia de amor al prójimo como derivación de la fe. En cuanto a la relación del creyente y de las instituciones religiosas con la sociedad, tanto la historia como el análisis del presente ponen de manifiesto la oscilación gradual desde una presencia marginal o clandestina hasta cumplir la función exclusiva de ejercicio o justificación del poder político. Hay un proceso que parte de la reivindicación del derecho a la práctica de una religión o creencia y que

¹² Paul RICOEUR, *La memoria, la historia, el olvido*, Madrid, Trotta, 2003. p 111-113. Este autor, siguiendo a Karl Mannheim, ya había mostrado cómo tanto la ideología como la utopía son funciones de la imaginación social y cultural y que superan su aspecto patológico si ambos se incluyen en el mismo marco conceptual. (Paul RICOEUR, *Ideología y utopía*, Barcelona, Anthropos, 1989, p. 45 ss.)

conduce, en algunas situaciones, a la intervención en la configuración de la estructura de la sociedad y a la legitimación de la autoridad. Al mismo tiempo, los sistemas de relaciones entre los creyentes dentro de la comunidad reciben influencias del entorno sociocultural.¹³

Desde una consideración jurídica, S. Ferrari ha señalado la diferencia entre los ordenamientos cristiano, judío e islámico a partir de “la distinción entre Dios y el César, claramente contenida en el Evangelio, y que no encuentra una expresión tan clara en la Biblia hebrea ni en el Corán. Aun cuando la claridad de la formulación evangélica se haya visto oscurecida una y otra vez a través de sus veinte siglos de historia, nunca se ha eliminado esta distinción...”¹⁴ Es lógico que las religiones monoteístas ejerzan una función crítica respecto a la estructura de la sociedad, pero esa función adquiere un carácter problemático cuando, en el marco de una teología política, se sacraliza un determinado régimen o, al menos, se considera como el más acorde con el modelo de sociedad contenido en la revelación; ese es el trasfondo de polémicas como la que se suscitó en Alemania en torno a la *Reichtheologie* y en la que participaron E. Peterson y Carl Schmitt.¹⁵

En la memoria de las religiones se contienen episodios trágicos de violencia ejercida y de violencia sufrida y que, de modos diversos, interfieren en los intentos actuales por alcanzar la paz y el reconocimiento mutuo entre las religiones y entre éstas y el pensamiento laico. Tanto la *yihad* como la guerra santa y la cruzada constituyen una sacralización de la violencia destinada a asegurar la soberanía a su Dios, y a los cre-

¹³ Abdellah HAMMOUDI, *Maestro y discípulo. Fundamentos culturales del autoritarismo en las sociedades árabes*, Barcelona, Anthropos, 2007.

¹⁴ Silvio FERRARI, *El espíritu de los derechos religiosos. Judaísmo, cristianismo e islam*, Barcelona, Herder, 2004, p. 309.

¹⁵ E. PETERSON, *El monoteísmo como problema político*. Prólogo de Gabino Uribarri, Madrid, Trotta, 1999.

yentes la dominación sobre los territorios así conquistados. El carácter loable del cumplimiento de esa acción procura lícitamente bienes materiales tomados al enemigo así como recompensas espirituales y la corona del martirio a quienes mueren en el combate a manos de los infieles. “Existen, sin embargo, diferencias notables. A pesar de algunas excepciones al principio, el islam, en aquella época, se mostró mucho más tolerante (el término es impropio, pero no hay otro) hacia los judíos y los cristianos, en los territorios conquistados, que los cristianos hacia los judíos y, sobre todo, hacia los musulmanes.”¹⁶ Esa tolerancia se ejerce, por parte del islam, hacia el judaísmo y el cristianismo porque los considera como religiones parciales, incompletas. En cambio para los cristianos, que consideran el judaísmo de un modo parecido, y hacia el que adoptan cierta tolerancia, el islam es una perversión de la religión revelada, o incluso un paganismo. Los pasos dados en cuanto al reconocimiento en esa memoria de formas patológicas de la conciencia religiosa requieren una constante actualización, exigencia que muestra su urgencia ante hechos como las acciones del terrorismo islamista en nuestros días que desvelan, por sí mismos y por las reacciones que suscitan, la fragilidad de la revisión crítica de la historia.¹⁷

Junto a la línea que conduce a la sacralización, de forma más o menos explícita, de regímenes políticos, hay que señalar la presencia en las tradiciones religiosas de actitudes críticas respecto a la actuación de las instituciones y respecto a su identificación con estructuras políticas, tanto del presente como del pasado. Un ejemplo de revisión crítica de carácter histórico en el cristianismo, como señala R. Teja, es la que iniciaron los humanistas y reformadores del siglo XVI, entre los que se encuentra Luis Vives, cuando hicieron remontar a

¹⁶ Jean FLORI, *La guerra santa. La formación de la idea de cruzada en el Occidente cristiano*, Madrid, Trotta/Universidad de Granada, 2003, p.347

¹⁷ Richard J. Bernstein, *El abuso del mal. La corrupción de la política y la religión desde el 11/9*, Buenos Aires, Katz, 2006.

Constantino todas las corrupciones de la Iglesia medieval.¹⁸ La corriente crítica en torno a la presencia en el Nuevo Mundo, representada por los iusnaturalistas españoles implica la reivindicación del respeto a las instituciones políticas y de las propiedades de los pueblos aborígenes americanos, así como la exigencia de la predicación pacífica del Evangelio, exigencias que explican la proyección actual de esta línea de pensamiento.¹⁹

Las líneas críticas respecto al ejercicio del poder en el ámbito político, la reflexión filosófica en torno a los derechos de todos los seres humanos, la justificación de la ética enraizada en la naturaleza humana, van a constituir elementos fundamentales de la Ilustración, que, junto a aspectos innovadores, representa la continuación de una tradición de reivindicación de la justicia así como de una crítica de las implicaciones políticas de la Iglesia. Del mismo modo, habrá que reconocer los valores que en el ámbito de la ética recogió la visión racional de las tradiciones religiosas, como ya señaló H. Cohen, situado en el neokantismo, respecto al judaísmo.²⁰

Como aspectos constitutivos de la Ilustración suelen señalarse: *la crítica del fanatismo religioso y la exaltación de la tolerancia, la confianza en la observación y en la experiencia, el análisis crítico de todas las instituciones y costumbres, la definición de una moral natural, la reformulación del vínculo político y social a partir de la idea de libertad*. Es evidente la necesidad de ampliar el marco de comprensión sociocultu-

¹⁸ Ramón TEJA, *El cristianismo y el imperio romano*, en M. Sotomayor y J. Fernández Ubiña, (cds.) *Historia del cristianismo, I. El mundo antiguo*, p. 316 s.

¹⁹ Antonio-Enrique PÉREZ LUÑO, *La polémica sobre el Nuevo Mundo. Los clásicos españoles de la Filosofía del Derecho*, Madrid, Trotta, 1995, ps. 77 ss.

²⁰ Hermann COHEN, *La religión de la razón desde las fuentes del judaísmo*, Barcelona, Anthropos, 2004.

ral para interpretar adecuadamente la significación de dicho movimiento. Respecto a la relación con la religión hay que señalar notables diferencias en diversas sociedades; Así, mientras en la Inglaterra del siglo XVII es la religión cristiana la que justifica las distancias respecto a las autoridades instituidas, en la Francia del siglo XVIII el espíritu revolucionario depende de un movimiento de indiferencia respecto a las enseñanzas, las prescripciones y las instituciones del cristianismo.²¹

La complejidad, las contradicciones, los retrocesos y ambigüedades que se han producido en el despliegue de los ideales de la Ilustración están en la base de problemas que afectan a la realidad de nuestro mundo, pero, a pesar de todo, siguen siendo un referente válido para establecer una clara distinción entre sociedades e instituciones que se sitúan al margen y aquellas que aspiran a integrar esos ideales. Especial importancia reviste la posición que se adopte por parte de los creyentes en actitudes personales, de grupos o de las instituciones de las distintas religiones ante la autonomía del orden secular, el pluralismo y la democracia. Es un ámbito en el que podemos detectar expresiones de esa *patología de la religión* a la que nos estamos refiriendo. Así, para comprender los fundamentalismos hay que señalar que la Biblia o el Corán se consideran como libros de respuestas detalladas que excluyen todo sentido de interpelación que pudiera poner en cuestión la orientación de la vida personal e el sistema de relaciones en la sociedad. ¿Quiere esto decir – se pregunta J.L. Schlegel -que los fundamentalistas e integristas son *pre-modernos* o *anti-modernos*? La respuesta se remite los aspectos *modernos* que presentan los radicales musulmanes, que pretenden islamizar la modernidad o

²¹ Roger CHARTIER, *Espacio público, crítica y desacralización en el siglo XVIII. Los orígenes culturales de la Revolución francesa*, Barcelona, Gedisa, 1995, p.30; 190.

los fundamentalistas americanos, cuyas prácticas religiosas están en relación con el liberalismo y la mundialización de la economía.²²

Como una de las derivaciones históricas de la Ilustración, hay que mencionar la tendencia denominada *laicismo* que, en un sentido preciso, tiende a exigir el repliegue de la religión en el ámbito privado y rechaza la presencia de la religión en el espacio público. La expresión “salida de la religión” se ha convertido en el eje de reflexiones y diálogos en torno al alcance y sentido de la secularización, que ha significado la salida de la estructuración religiosa de las sociedades, sin que ello signifique el final de las creencias religiosas, sino una toma de conciencia de exigencias personales y de la necesidad de una actualización de la presencia de las comunidades e instituciones en el mundo actual.²³ Aparece la necesidad de reconocer un espacio en el que a través del diálogo se avance en la superación tanto del integrismo como del laicismo.

4. LAICIDAD COMO ENTORNO PARA EL COMPROMISO CRISTIANO

El marco ineludible para reflexionar sobre la relación de la Iglesia con la sociedad y sobre la presencia del cristiano en el ámbito político es la doctrina del Vaticano II y, en especial, su expresión en la constitución *Gaudium et Spes*. Es de sobra conocida la complejidad del proceso que, en la vida de la Iglesia y en la reflexión teológica, ha conducido a la expresión de reconocimiento de la autonomía del orden temporal, así como la valoración de los avances en aspectos concretos, como el movimiento a favor de los derechos humanos. Es evi-

²² Jean-Louis Schlegel, *La loi de Dieu contre la liberté des hommes. Intégrismes et fondamentalismes*, Paris, Seuil, 2003, ps.119ss.

²³ Marcel GAUCHET, *El desencantamiento del mundo. Una historia política de la religión*. Madrid, Trotta/Universidad de Granada, 2005, ps. 282 ss.

dente que ese reconocimiento de la autonomía de la comunidad política no implica indiferencia por parte de la Iglesia.²⁴

La constatación, en el documento citado, del pluralismo en la sociedad actual nos puede servir de punto de partida para la reflexión sobre el sentido y las posibilidades de un marco que haga posible la colaboración y la confrontación pacífica entre personas y concepciones de la vida y de la realidad distintas o contrapuestas. Proponemos como condición y caracterización para ese marco el concepto de *laicidad*, entendido más como un entorno que hay que construir que como una circunstancia social y cultural ya dada. Ese modo de proyectar la convivencia permitiría la superación de los conflictos entre laicismo e integrismo. Hay que constatar que en las sociedades de estructura democrática los procesos que han conducido al establecimiento de ese régimen ofrecen diferencias en cuanto al recorrido temporal y en cuanto a las tensiones que, de algún modo, pueden estar presentes, como se constata, por ejemplo, en la comparación de los procesos seguidos en Francia y España.²⁵ Así, la participación de grupo definidos como católicos, o anticatólicos, en conflictos del pasado dificulta la construcción de ese espacio común.

Benedicto XVI, aclaraba recientemente el sentido auténtico de la laicidad y advertía acerca del riesgo de interpretarla como el rechazo de la presencia de la religión en la sociedad.²⁶ La necesidad de sucesivas precisiones sobre el significado del término confirma la caracterización como entorno que no puede darse por supuesto, sino que ha de ser construido. Su posibilidad depende de un acuerdo acerca de los que se deno-

²⁴ Raúl BERZOSA, *Iglesia, sociedad y comunidad política. Entre la confesionalidad y el laicismo*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2007.

²⁵ Claude PROESCHEL, *L'idée de laïcité. Une comparaison franco-espagnole*, París, L'Harmattan, 2005.

²⁶ *Discurso del Santo Padre Benedicto XVI al Congreso Nacional de la Unión de Juristas Católicos Italianos* (9 de diciembre de 2006).

minaron “fundamentos prepolíticos del Estado democrático” en el diálogo que mantuvieron sobre la razón y la religión en la Universidad de Baviera en enero de 2004 Joseph Ratzinger y Jürgen Habermas.²⁷

Una exigencia fundamental de cualquier proyecto de convivencia es la tolerancia, pero el crecimiento en esa tolerancia básica ha de llevar al respeto, que no consiste sólo en transigir con la presencia de aquél que piensa de modo diferente, sino en la escucha y disposición a incorporar valores representados en otras creencias y formas de vida. Es el respeto el que impide cualquier forma de imposición o presencia invasiva. La laicidad reconoce el carácter laico del Estado, pero en función del carácter pluralista de la sociedad, no excluye la presencia pública de la religión. Una forma de presencia de la Iglesia es la propuesta, abierta a toda la comunidad humana del pensamiento que hunde sus raíces en la tradición cristiana.²⁸ Pero hay que añadir que un aspecto esencial del sentido teológico de la laicidad es la presencia comprometida de los laicos en la realidad política y cuyas opciones han de responder a decisiones libres desde su responsabilidad.

Iniciábamos nuestra reflexión a partir de la constatación de la existencia de una *patología de la religión* como la enfermedad más grave de la mente humana, que requería un análisis crítico por parte de la razón. El campo de la política ofrece un amplio panorama de comportamientos patológicos, que se justifican en motivaciones que encubren intereses y propósitos; es una zona del comportamiento humano que exige una constante clarificación.

²⁷ J. RATZINGER y J. HABERMAS, *Dialéctica de la secularización. Sobre la razón y la religión*, Madrid, Encuentro, 2006.

²⁸ Ildefonso CAMACHO LARAÑA, *Doctrina social de la Iglesia*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2000.