



UNIVERSIDAD NACIONAL DE EDUCACIÓN A
DISTANCIA
FACULTAD DE FILOSOFÍA

Máster Universitario en Filosofía Teórica y Práctica
Especialidad de Filosofía Práctica
Trabajo Fin de Máster

**Cristianismo, secularización y laicidad en el
pensamiento de José Luis L. Aranguren**

Autor: José Miguel Aramburu Zudaire

Tutor: Juan José Sánchez Bernal

Madrid, septiembre de 2014

RESUMEN

Desde una perspectiva ética, por ende, filosófica y crítica pero abierta a lo religioso, José Luis L. Aranguren articula su pensamiento sobre la religión, en particular la cristiana, relacionándola con la sociedad y la política, y a partir de una idea arraigada de su historicidad. En este trabajo se abordan, tomando como fuente principal sus *obras completas*, algunos aspectos de esa compleja temática. En primer lugar, la visión del cristianismo y del catolicismo, el cual profesa desde una fe heterodoxa y eclesial, no eclesiástica, que evoluciona existencialmente. En segundo lugar, se bosqueja una filosofía humanista propia, dispersa y fragmentaria, en torno al fenómeno de la secularización y, por último, también sobre la relevancia pública de la religión en una sociedad moralmente plural y dentro del marco de un estado democrático y de justicia social. Un estado laico pero no laicista, regido por una ética cívica que no olvida la vena utópica para superar los excesivos *post* de nuestro tiempo, tantas veces vacío y débil. Asimismo, se plantea un *diálogo* entre el pensamiento arangureniano y distintas posturas e ideas filosóficas y científico-sociales contemporáneas. La intención es aportar luz y vías de entendimiento sobre las relaciones públicas de la religión con el mundo de hoy desde el *talante* abierto, reflexivo, libre y no dogmático que Aranguren siempre cultivó.

ABSTRACT

From an ethical perspective, which is by definition also philosophical and questioning, but also open to religious viewpoints, José Luis L. Aranguren articulates his way of thinking about religion in general and Christianity in particular. He relates it to society and politics, starting from an idea rooted in Christianity's historical nature. In this study, using his *complete works* as the main source, some of the aspects of that complex subject are dealt with. To begin with, his vision of Christianity and Catholicism, which he practices from an unorthodox and ecclesiastic but non- ecclesiastical faith, evolves existentially. Secondly, his own humanist philosophy is outlined, dispersed and fragmented, revolving around the phenomenon of the secularization. Finally, the public relevance of the religion in a morally plural society and within a democratic state and social justice is addressed. A state which is secular but not secularist, governed by a civic ethic that shouldn't forget the utopian way in order to overcome the excessive *posts* of our time, so often empty and weak. Additionally, a *dialogue* between Arangurenian thought and different postures and philosophical and contemporary social-scientific ideas is contemplated. The intention is to shed light on and bring a means of understanding the religion's relationship with today's world, from the free, reflexive and open but non-dogmatic disposition (*talante*) that Aranguren always cultivated.

ÍNDICE

1. INTRODUCCIÓN	4
2. EL CRISTIANISMO EN LÓPEZ ARANGUREN. REFLEXIÓN E ITINERARIO: DE PENSADOR CATÓLICO ABIERTO A MORALISTA CRISTIANO HETERODOXO.....	7
2.1. Por una existencia cristiana auténtica desde un nuevo talante religioso.....	7
2.2. La religiosidad de cada día: una actitud de apertura y fidelidad a la realidad	14
2.3. Por un modo crítico, abierto y plural de ser cristiano en la sociedad secular	17
2.4. Relaciones entre lo moral y lo religioso: la necesaria apertura de la ética a la religión	21
2.5. La heterodoxia como talante existencial fundamental.....	24
3. EN TORNO A LA SECULARIZACIÓN DE LA RELIGIÓN	27
3.1. La religión: carencia y necesidad. Acción simbólica religiosa y acción real	29
3.2. Concepto, realidad y alcance del término <i>secularización</i>	31
3.3. La vuelta de lo religioso o el <i>reencantamiento</i> del mundo. Postcristianismo, postcatolicismo y postsecularismo.....	35
3.4. Hacia un nuevo humanismo abierto a la trascendencia. Remoralización de la sociedad y compromiso moral del intelectual.....	39
4. DE LAICIDADES Y LAICISMOS: RELEVANCIA PÚBLICA DE LA RELIGIÓN EN UNA SOCIEDAD PLURAL Y SECULARIZADA	45
4.1. La secularización de la política. Relaciones entre religión y política: la «teología política»	48
4.2. Relaciones de poder Iglesia-Estado. Estado laico y reforma de la Iglesia.....	52
4.3. Rechazo de los partidos políticos <i>metafísicos</i> y crítica al <i>progresismo católico</i> . 57	
4.4. Sobre los jesuitas y el <i>Opus Dei</i> : ¿dos modos de entender la laicidad en la Iglesia católica?	61
4.5. Moral marxista y cristiana: diálogo en el tiempo de la secularización.....	64
4.6. Sobre la ley y el derecho naturales. La necesidad de una ética cívica y laica	67
4.7. Juventud y futuro del cristianismo.....	71
5. CONCLUSIONES.....	76
6. BIBLIOGRAFÍA	87
6.1. Bibliografía principal	87
6.2. Bibliografía secundaria	87

1. INTRODUCCIÓN

Si nos atenemos a la biografía intelectual de José Luis López Aranguren (1909-96), resulta indiscutible que siempre se interesó por todo lo relativo a la religión, y en particular la cristiana, como se aprecia a través del testimonio de su propia vida y en su bibliografía desde los primeros escritos publicados (cf. Blázquez¹: 1994). Sin duda, podemos calificarle como hombre y pensador religioso que, en algunos de sus libros, también ejerció de filósofo de la religión.

Se trata éste de un aspecto cardinal, de un eje central de su pensamiento, pues una profunda religiosidad le acompañó toda la vida, eso sí, y como vamos a ver, una religiosidad abierta, crítica e incluso heterodoxa, concepto éste repetido y reivindicado para sí en múltiples ocasiones y no sólo en sentido religioso. No olvidemos que, como él confiesa, se encuentra existencialmente «en ningún *Dónde* real, sino allí donde confinan Arcadia y Utopía» y con la esperanza de «otra» vida que, aún «en puntos suspensivos», le empuja a vivir «esta vida» religiosamente, en su muy amplia acepción, entre los «éxtasis» del tiempo (Bonete, 1989: 348; Aranguren, 2010: 409-10).

Sobre esa vertiente religiosa de Aranguren, al que considera y clasifica ante todo como *personalista cristiano*, Alain Guy escribe lo siguiente y apunta así a varios de los temas que vamos a tratar en este trabajo:

La espina dorsal de su vida es la preocupación evangélica por la fraternidad y la auténtica intercomunicación. Pero precisamente por apelar al cristianismo, quiere que su iglesia evacue sus numerosas secuelas o escorias; exige que renuncie a sus compromisos temporales con los gobiernos y con la burguesía, que se desvele por comprender nuestra época y por renovarse, por volver a las fuentes y también por realizar un esfuerzo de imaginación creadora y prospectiva. Se siente ecumenista y trabaja ardentemente por el acercamiento a los protestantes y a otras confesiones. Atento a la evolución mundial de la secularización, querría que la jerarquía católica siguiera ese movimiento, tanto en lo referente a las escuelas, universidades, ritos, separación del Estado, como en las

¹ Blázquez es también el autor de la edición e introducciones de las *Obras Completas* (1994-97) de Aranguren, sobre las cuales Bonete (1997) hace su personal recensión presentando brevemente las cinco aportaciones o contribuciones principales del pensamiento de Aranguren (religiosa, filosófica, política, sociológica y literaria), unificadas todas por una novedosa e insistente perspectiva ética.

cuestiones familiares, del laicado, el psicoanálisis, la no violencia, etc. Por encima de todo, reclama la promoción de la libertad en servicio de la persona (1985: 372).

Así, aunque para los años 1960 había decidido no tocar más dichos temas religiosos, fue infiel a lo prometido y leal a su *corazón* - muy pascaliano como era, pues «no se puede dejar de hablar si no *ex abundantia cordis*» (1996a: 177) -, y continuó, hasta su muerte, abordando cuestiones relacionadas con la religión, el cristianismo o la Iglesia católica, en todo momento muy pegado a la circunstancia histórica contemporánea. Por esa razón, aunque no les dedicó ninguna monografía (excepto al catolicismo), también tocó aspectos incluidos en el título de este trabajo sobre secularización y laicidad que, al menos desde esos años sesenta, se estaban abriendo paso en la investigación y la reflexión de las ciencias sociales y de la misma filosofía o la teología y que en la actualidad aún no se han cerrado. Incluso el término «secularización» lo incorpora como nuevo concepto y ocupa un lugar de privilegio en su pensamiento desde los inicios de su acción moralizadora (Blázquez, 1994: 209).

El origen del estudio que estoy introduciendo es en gran parte mi interés personal, desde hace unos años, por el tema de la secularización y la laicidad en nuestra sociedad que, con fluctuante intensidad, en los últimas décadas ha generado y genera vivos debates y opiniones encontradas no sólo en medios académicos de la filosofía, la sociología y la teología, sino en otros ámbitos sociales, políticos y mediáticos hasta entrar en la agenda y el programa de partidos con diferentes planteamientos. También dentro de la Iglesia y desde distintas instancias y foros hace tiempo que se trata el tema y la respuesta que hay que dar en clave más evangelizadora o misionera.

Como no puede ser de otra manera, no es ese el enfoque de esta memoria de master en filosofía aunque, siendo sincero, he de reconocer que, como creyente, a veces resulta difícil deslindar los campos y los análisis a la hora de las valoraciones y propuestas. Pienso que uno sólo puede de verdad filosofar desde lo que uno es, siente y piensa, no caben esquizofrenias, eso sí, con la mayor honradez intelectual y rigor académico. Por otra parte, la figura de Aranguren ya la había abordado en otro trabajo de una asignatura del master (Aramburu, 2012) y quería profundizar más en su pensamiento ampliando el tema religioso a otros aspectos de actualidad. Además, la mayoría de sus reflexiones siguen siendo muy válidas para enfocar las diversas controversias que aún no han terminado en las cuestiones que vamos a exponer.

El trabajo lo he estructurado en tres grandes capítulos correspondientes al título general (cristianismo, secularización y laicidad) aunque, sin duda, están muy interrelacionados. Me he basado fundamentalmente en el corpus de sus *Obras Completas* donde he ido rastreando los textos, a veces un párrafo o hasta una palabra, que hacían referencia al tema o temas que nos ocupan. Como es sabido, por la evolución que experimentó en su pensamiento, algunas ideas sobre un aspecto concreto sufren matices o lo expresa con acentos distintos según el tiempo o circunstancia sobre todo a partir de los años 1960, un punto de inflexión cultural en todo Occidente. Sin embargo, creo que hay un hilo conductor en todo como vamos a ver porque está atravesado de su talante existencial de intelectual moralista no dogmático e inquieto. Junto a la obra arangureniana y en diálogo con ella, he buceado en otros autores, tanto españoles como extranjeros de nuestro ámbito occidental, que más recientemente están abordando estas cuestiones tratando de ponerles a todos en comunicación con el fin de contrastar sus ideas, reflexiones y sugerencias.

Por otro lado, quiero subrayar el personal estilo literario de Aranguren - tal vez por su vocación literaria frustrada - que, por fidelidad a él parafraseándole, ha *contaminado* por momentos el mío, y el despliegue de un pensamiento propio más interdisciplinar y no escolástico al uso, aunque reconozca la impronta de algunos maestros o distintas influencias intelectuales (Unamuno, Ortega, Zubiri, d'Ors...). Desde luego, se aprecian detrás muchas lecturas y devaneos en torno a todo lo que tocaba o le importaba. Tampoco fue muy sistemático filosóficamente pero mantuvo una voluntad de filosofar e influir, de transformar, de no limitarse a la *moral pensada* sino de vivirla y esperar que se viviera. Por eso, y tal vez en parte por su condición de catedrático de ética y sociología, entre sus planteamientos domina la perspectiva moral o de filosofía práctica, por ende también política en sentido lato, y en algunos momentos más teológica desde su fe heterodoxa y libre. Asimismo no falta la mirada sociológica, muchas veces novedosa, fruto de un constante compromiso intelectual y moralizador con la sociedad y el tiempo que le tocó vivir.

El último texto de cierta extensión escrito por Aranguren dedicado a la religión data de 1994 (*La religión, hoy*) y, por tanto, es el más cercano cronológicamente, aunque no está disponible en sus *Obras Completas*. Lo recoge Carlos Gómez en su antología de Aranguren de hace pocos años (2010: 121-136). A partir de él, a modo de recapitulación

de todo lo que pensó y vivió en torno al tema de la religión, se han desarrollado algunas de las cuestiones principales de nuestro trabajo y ha servido también para estructurarlo en parte tal como se aprecia por varios epígrafes del mismo.

2. EL CRISTIANISMO EN LÓPEZ ARANGUREN. REFLEXIÓN E ITINERARIO: DE PENSADOR CATÓLICO ABIERTO A MORALISTA CRISTIANO HETERODOXO

La relación de Aranguren con la religión cristiana y en concreto con la católica va a estar marcada y es el resultado de una profunda evolución existencial desde posturas católicas más confesionales y ortodoxas en los años 1940-50, aunque normalmente tratando temas novedosos y/o *de frontera*, hasta la asunción de un talante personal, a partir de la década de 1960, que él calificaría de intelectual o moralista ciertamente siempre abierto a la religión, y en concreto a la cristiana, pero heterodoxo. En efecto, su referencia religiosa siempre fue el cristianismo católico pues, como afirma Manuel Fraijó, «Aranguren siempre estuvo en el cristianismo y nunca dejó de estar por completo en el catolicismo» (1997: 158). De todo ello nos ha dejado una serie de libros monográficos - cuatro en total - que tratan directamente del tema y se hallan recogidos en el primer volumen de las *Obras Completas* (1994a).

2.1. Por una existencia cristiana auténtica desde un nuevo talante religioso

Catolicismo y protestantismo como formas de existencia, libro publicado en 1952², se considera, desde el punto de vista de la filosofía de la religión, la obra más importante de Aranguren, una «obra maestra» según Fraijó (1997: 165), pues en ella despliega las cualidades propias o requisitos de esta manera de filosofar: amplitud temática y de miras, carácter abierto, crítico y riguroso de la reflexión así como su no

² Con motivo del 60 aniversario de su primera edición, he publicado (2012) un artículo en la revista española del *Instituto E.Mounier*, con un breve resumen de las principales ideas y aportaciones de Aranguren sobre la religión católica. Asimismo, en torno a este tema del catolicismo de Aranguren existe una tesina de licenciatura en Teología de José Luis Terol Lozano (1986) en la que divide en tres los períodos de la biografía intelectual de Aranguren. Cada uno de ellos está caracterizado por un tipo de «acción»: católica (1945-55), intelectual (1955-65) y moral (1965-85). En la primera parte del trabajo trata de lo que el autor denomina «catolicismo ilustrado» de Aranguren y que incluye una clara defensa de la secularidad (pág.77), y en la segunda, que titula «Revisión del catolicismo: catolicismo en un mundo secular», el concepto clave va a ser precisamente el de secularización respecto a la teología, la moral y la Iglesia.

confesionalidad (Herrando, 2004: 729). De todos modos, en esos años escribe el libro desde el compromiso de lo que él denominó su «acción católica con minúscula» o «intelectual» y no oculta en varios momentos de la obra y con diferentes términos las convicciones católicas con las que se identifica. Se ha escrito, en cualquier caso, que el libro marca el comienzo del tránsito personal del autor de un «catolicismo cultural-cultural» hacia un «cristianismo existencial» o, sin más, el de su itinerario del catolicismo al cristianismo (Fraijó, 1997: 163-64).

Asistimos al primer intento teórico sistemático y objetivo que se hace en España por comprender el protestantismo, con un «discurso sereno, metódico, progresivo, científico». Sin prejuicios dogmáticos ni apologéticos, escribe el mismo Aranguren que «no es nuestro propósito refutar, sino exponer la concepción protestante de la vida» (1994a: 271). Y es que hablar de protestantismo en esa España *nacionalcatólica* de los años 1950 no dejaba de ser una intrepidez o una osadía. Sólo antes Miguel de Unamuno había intentado algo parecido pero con un temple visceral y enfoque bien distintos (Fraijó, 1997: 164).

De toda la obra quisiera subrayar algunos aspectos de más interés para nuestro trabajo empezando por la *teoría general del talante*, concepto que el mismo Aranguren propone y que le acompañará toda su vida precisamente encarnando un talante personal crítico y heterodoxo con los dogmatismos de todo tipo. Se trata de un temple o disposición anímica, siempre en función de la situación histórica concreta que lo condiciona, y distinto a la actitud o sentido de la vida.³

Después también teoriza específicamente sobre el talante religioso, «ese temple último radical desde el que se vive» (1994a: 227). Así, se refiere primeramente al talante de Lutero con su *pecca fortiter et crede fortius* y cuya teología nace del conflicto interior y de una situación de crisis. Después se refiere al luteranismo posterior a Lutero que, en realidad, nunca existió en autenticidad por convertirse, incluso en vida del reformador, en una nueva teología dogmática y ortodoxa.

Acaso Kant sea el primer luterano genuino desde Lutero por su *destrucción de la*

³ En su libro ya clásico de *Ética*, al desarrollar el objeto de ésta, Aranguren precisa que al talante podemos denominarle *pathos*, adquirido por naturaleza, frente al *ethos* (carácter), por hábito. El primero, pues, es lo que nos es dado y ambos constituyen los dos polos de la vida ética - premoral y moral -, que sólo por abstracción son separables. Además, hay que hablar de estados de ánimo (cf. 1994b: 393-97) y del estrecho vínculo entre talante y situación: «a la crisis de la *situación* corresponde una crisis del *talante*» (1994b: 62).

metafísica y la afirmación de la causalidad natural, de la libertad y la salvación moral por la *buena voluntad* sola. No vuelve a haber verdadero luteranismo hasta Kierkegaard, «el hombre de temple más luterano que ha existido nunca» (1994a: 262). En éste también hay ruptura con la tradición anterior y su obra es puro desahogo de intimidad, fruto de un talante atribulado, si bien posee mucha menos vitalidad que Lutero. La realidad no es sino contradicción, lo opuesto al armonioso catolicismo, mientras el cristianismo kierkegaardiano es la fe del solitario, del individuo, del *único*, sin versiones a lo exterior ni a lo general. En fin, lo que Lutero empezó a decir en lenguaje teológico es *traducido* en lenguaje filosófico por Kierkegaard.

A continuación, Aranguren nos expone la presencia del Lutero más allá del teólogo danés a lo largo del siglo XX en la obra de Rudolf Otto, en la *teología dialéctica* heredera del mismo Kierkegaard (Karl Barth), en la filosofía de la existencia (secularización de la teología luterana) y en Hans Reiner, quien distingue antropológicamente la fe religiosa y la *creencia* en sentido general existencial.

Otro capítulo lo dedica a Calvino y al calvinismo contemporáneo, sobre todo el de Barth en otra fase posterior de su pensamiento. Del gran reformador francés se nos dice que trató de conciliar el Renacimiento humanista y la fe cristiana desde una *situación* espiritual diversa a la de Lutero, lo cual se debe en gran parte a su formación clásica y de jurista (de ahí también su aprecio por los mandamientos de la Ley divina). Su talante aparece más calmoso y sereno a pesar de una «doctrina aterradora» como la de la predestinación. Calvino es ya un hombre *moderno* que trata de aproximar la religión a la lógica. Su forma de religiosidad racionalista, no irracional como la luterana, sigue siendo *patética*, e inicia la reducción de la religión a simple moralidad. La nota definitoria es el *solí Deo gloria* de donde deriva lo de la predestinación - punto central de la teología calvinista -, en la que no caben sacramentos ni liturgia ni intercesión de los santos ni milagros pero sí una Iglesia con una realidad más firme que para Lutero.

Aranguren aborda también, dentro del protestantismo, el tema de la Iglesia anglicana y añade unos apuntes sobre el catolicismo en Inglaterra.⁴ He aquí una *vía media* entre el catolicismo y la Reforma continental, una religión sin *homines religiosi* ni apenas

⁴ De este catolicismo hay que destacar lo que supuso en el siglo XIX el conocido como Movimiento de Oxford y las grandes figuras de conversos católicos que marcaron diferentes direcciones (Manning, Newman, Ullathorne) aunque la que tiene más futuro, según sugiere Aranguren, va a ser la genuinamente *inglesa*.

teólogos, siempre *haciéndose* y en la que se revela la supremacía de la *razón histórica*, de los valores políticos y del Estado sobre cualquiera otros. Existe, sin duda, una disparidad en la disposición anímica del católico (*temperamentum*) y el anglicano (*temper*) y unas diferencias objetivas entre ambas confesiones. La de los ingleses, equívoca y variable, se ha evadido en gran parte de la interpretación griega que condiciona la *forma* católica, es escasamente dogmática y más bien ecléctica, respeta la liturgia y a la Iglesia visible y jerarquizada, y los sacramentos y la misa son conforme al «ánglico uso»: «el inglés ideal, perfecto, arquetípico, *tiene que ser* anglicano; pero a la vez necesita tener a uno y otro lado al inglés puritano y al anglocatólico. Sin ellos se evaporaría la sustancia religiosa de su ser» (1994a: 318). En fin, si el pensamiento católico se caracterizaría por ser *figurativo*, el luterano como *existencial* y el calvinista como *abstracto*, el inglés deber ser definido como *historicista*.

Por último, centrándose de lleno en el catolicismo, empieza por la llamada Contrarreforma en la que todavía vivía inmersa la Iglesia cuando publica Aranguren el libro, aunque él anuncia que se estaba cerrando ya ese período. Es el concilio de Trento (1545-63) el motor de ese movimiento que más que contrarreformador o meramente reactivo antiprotestante tiene un sentido progresivo reformador. Y lo mismo la Compañía de Jesús que surge en la misma época, pues ambos son «realización católica de las nuevas posibilidades abiertas por el Renacimiento». Ignacio de Loyola, su fundador, impulsa una nueva espiritualidad destinada a la vida activa a partir de los *Ejercicios Espirituales*. Esto lleva, según Aranguren, a poder aproximar la reforma ignaciana a otras reformas más o menos coetáneas como la filosófica de Descartes, la mística carmelita y la heroica cervantina. Lo que hace Ignacio de Loyola es conjugar «el dogma con la naciente conciencia de la libertad y la responsabilidad personal, y con la necesidad de asumir plenamente la vida temporal *en el siglo*» (1994a: 340).

Lo que está claro para Aranguren, como una de las tesis fundamentales del libro, es que debido a lo que él llama «*Contra-reforma*» se produce la «contaminación (protestante), ese desteñir la herejía sobre la ortodoxia (católica) [...] que alcanza a las mismas formas de existencia» (1994a: 342). En concreto, el *ocio* pasa a considerarse como *pérdida de tiempo* y todo lo positivo será trabajo y *negocio*, incluido el *negocio de la salvación*. Al mismo tiempo, la verdad deja de enfocarse *contemplativamente* para ser estudiada *defensiva, apologeticamente* (la *teología del no*): «se estrechan las

perspectivas teológicas y se empobrece la verdad cristiana en cuanto vivida» que produce «el descuido de lo que queda *entre* las dos partes» (1994a: 344).

En cualquier caso, Aranguren concluye reivindicando la verdad de aquella frase paulina *Nam oportet et haereses esse...* (1 Cor 11,19: pues conviene que entre vosotros haya herejías o facciones...), para con ella, y desde un esquema dialéctico de la Historia, afirmar que las síntesis que se logran tras períodos de controversia (antítesis) enriquecen y aclaran la verdades contenidas en las tesis. Es el genuino talante arangureniano el que se deja entrever aquí, ya que lo que ha pretendido es resaltar el lado bueno tanto de la Reforma como de la Contrarreforma. En este punto añade con gran clarividencia una de sus más brillantes intuiciones sobre la religión cristiana, que enlazaría con la filosofía teológica de su maestro Zubiri:⁵

He aquí el misterio de la historicidad de nuestra religión [...] todo cristiano está condenado a vivir su religión de manera incompleta [...] el cristianismo es demasiado grande para que pueda ser realizado en su plenitud por ninguna época, por ningún hombre (1994a: 347).

Siguiendo el recorrido de Aranguren por el catolicismo moderno, un capítulo aparte merecen el jansenismo y Pascal. El primero - una versión mitigada del calvinismo y con similar talante - tuvo la significación de infiltrar el espíritu protestante en el seno de la Iglesia católica, pues nace *dentro* de ésta y no *contra* como las iglesias protestantes. La religiosidad jansenista es seca y fría, colmada de escrúpulos: «despoja de flores los altares y huye de la Eucaristía». En efecto, para el jansenismo el cristiano es siempre indigno de recibir la comunión frecuente y han de rechazarse también las devociones

⁵ Para la filosofía zubiriana, la *religión* es una plasmación de la *religación* a lo real y expresa una visión de Dios, del mundo y del ser humano con múltiples formas en la historia, pues la diversidad es algo esencial a la historia. Sin embargo, el cristianismo no es una religión más sino la estructura misma de toda religión, la verdad suprema de todas ellas: «es la trascendencia no histórica sino teológica del cristianismo». Todo esto hay que unirlo con la naturaleza «progreidente» de la misma revelación divina, por la cual ésta da de sí eso que son los *dogmas* definidos de un modo evolutivo «puro» («desvelación»), *in fieri*, en un manifestarse a lo largo del acontecer histórico y dentro de una situación pero sin alterarse el substrato, que da desde sí mismo *lo que ya era en sí mismo*, de manera que la realidad revelada se manifiesta mejor (cf. 198: 610-16). En la misma obra escribe que la revelación no es una comunicación de verdades por dictado sino múltiple y a lo largo de la Historia, intrínsecamente histórica, la Historia es la revelación misma en acto. También Zubiri nos recuerda la aportación en esa misma línea del cardenal Newman sobre el desenvolvimiento o desarrollo del dogma, pues pueden aparecer «nuevos dogmas» sin que haya «nueva revelación». Y todo este concepto de historicidad está muy presente en el pensamiento de Aranguren y no sólo sobre religión.

tradicionales y las creencias populares antiguas (1994a: 349-50).

En esta misma línea, Pascal, aunque más católico en su fe, en su temple vital y situación espiritual, asimismo se nos revela como extremadamente protestante. Su revolución apologética contra ateos, descreídos, indiferentes y libertinos fue paralela, como los *Ejercicios* ignacianos, a la revolución cartesiana: él también busca el fundamento religioso en el interior del ser humano y desde un cierto irracionalismo afectivo. En su renombrada obra de los *Pensamientos* volvemos a encontrar los grandes elementos de la religiosidad protestante y «la concepción abisal de la existencia, puente tendido entre el abismo de la nada y el del infierno» (1994a: 352-53).

Para Aranguren, Pascal⁶ es el católico que mejor puede dialogar con los protestantes por su cercanía de talante dramático, pero también con el católico del presente que vive en un mundo de dudas, descreimiento y escepticismo ultraterreno, tentado siempre por la *diversión* («divertissement») para huir de la «obsesión existencial», al que propone el riesgo de la *apuesta* por la fe - «la condición de la grandeza y profundidad de la existencia» -, un *conocimiento de la verdad por el corazón*. Pascal muestra, pues, un desdén por la metafísica, por la razón abstracta escindida de Dios y por la moral. Su religión es cristiana en el más rígido sentido de la palabra y muy emparentada a Lutero y Kierkegaard por el interés antropocéntrico y soteriológico. Para él, todo ser humano significa un «*instante de ser* sostenido entre los dos abismos del infinito y de la nada», y cuya abyección es igualmente abismal (1994a: 353-55).

Finalmente, Aranguren toca diversas cuestiones del catolicismo contemporáneo y cómo ha influido la actitud protestante en la forma católica y viceversa, a través de una comunicación recíproca que él considera, a diferencia del pasado, no polémica sino abierta, sincera y edificada sobre el diálogo y que llega hasta el pensamiento mismo. Se centra en el talante religioso de Miguel de Unamuno, en el fondo un luterano existencial *hermano* de Kierkegaard, que afirma equívocamente la existencia de una *desesperación católica* y vive una fe *agónica*, siempre en duda, obsesionado con su inmortalidad personal.

⁶ Aranguren siempre tendrá a Pascal como uno de sus referentes religiosos y aludirá a él en varias ocasiones, en libros y entrevistas. Destaca el prólogo para la edición española de las *Obras* del pensador francés donde podemos leer lo siguiente: «No encontramos a Dios fuera de nosotros mismos, pero tampoco dentro. El camino hacia Dios es una búsqueda a través de la duda, es una “apuesta” que no tiene nada que ver con el *esprit de géométrie*. El Dios verdadero, el Dios del cristianismo, el Dios así de “tradicional” en el que creía Pascal, es un *Deus absconditus*» (1997: 599).

Aranguren continúa dando un repaso a la actualidad de su tiempo y reafirma que se está viviendo una situación de crisis con un talante propio. Esto lo reflejan las relaciones mutuas del pensamiento protestante y el católico, en concreto alude a la presencia de Kierkegaard en gran parte de la filosofía del momento y cómo en el catolicismo, por ejemplo, ha despertado la necesidad de replantearse la realidad del pecado - «inseparable de la religiosidad, lo mismo protestante que católica; el pecado es la cruz que, durante la vida entera, tenemos que llevar» (1994a: 395) - y cuyo sentido se estaba perdiendo, o la idea del *cristianismo como vida* o el valor central del *testimonio* más que la demostración en cuestiones de fe o la *historicidad* de la religión cristiana o la conveniencia de que los católicos convivan con quienes no lo son abandonando posturas defensivas.

Por último, Aranguren se pregunta cómo se enfrenta el ser humano actual con Dios,⁷ en unos tiempos de privación, de *noche oscura*. Existen diversos modos de acercarse o alejarse pero se pueden reducir a dos: «Dios puede estar lejos en su cercanía y también puede estar cerca en su lejanía» (1994a: 399). El modo primero, el de la cercanía, puede ser *heroico* (señorial) u *obligacional* (burgués). El obligacional es el que parece dominar en una mayoría de los cristianos coetáneos, según Aranguren, que buscan resolver así el *negocio de la salvación* por temor a la condenación (un *seguro de vida eterna*). Sin embargo, «cabe buscar a Dios [...] recorriendo fugitivo, de noche, a escondidas, otros caminos» (1994a: 401).

En su búsqueda de una «autenticación» del catolicismo, Aranguren comprendió que la enjundia cristiana de éste es lo que tiene de más verdadero mientras el catolicismo vigente en la España de posguerra, combativo e identificado con el poder, había perdido buena parte de su esencia cristiana. Se desprende, pues, en esta obra fundamental, su apuesta por un catolicismo existencial, síntesis entre los dos polos o talantes, protestante y católico, que pone el acento en un cristianismo bien radicado en la vida, en la

⁷ Para el tema de Dios en el pensamiento de Aranguren, Feliciano Blázquez ha realizado un estudio al respecto donde empieza concluyendo que «no se puede afirmar rotundamente [...] que la obra de Aranguren constituya una meditación sobre Dios» y por eso, en ninguno de sus libros, formula de manera expresa la tradicional «cuestión» o «problema de Dios», lo que no quita que siempre se sintiera preocupado por la «necesaria exigencia» de Dios y en concreto del Dios cristiano. Para él la creencia en Dios es razonable, la razón no se opone a la Revelación, pero las «pruebas» clásicas de su demostración no son convincentes. Además, Dios es el fundamento de la moralidad y su ontologización por el teísmo tradicional no resulta una conceptualización adecuada. Dios es *misterio* y *persona*, se le encuentra y se le vive en el diálogo y en una libertad que siente la llamada y se abre a otra libertad (2002: 239-59).

circunstancia y en la búsqueda personal. Es el inicio de su itinerario vital hacia esa conocida autodefinición como «católico-cristiano heterodoxo».

Para terminar, Aranguren no deja de expresar en toda la obra «una preocupación viva, intelectual y activa por la religión [...] Tenemos la obligación de pensar religiosamente» (1994a: 411). Está invitando a no hacer teología confesional, y menos teología clerical,⁸ pero también a no pasarse al anticlericalismo de un laicismo antirreligioso. Su apuesta es y será hasta el fin de sus días por un auténtico pensar y, en su caso, filosofar sobre el hecho religioso en sus diversas dimensiones con plena libertad y con todas las consecuencias.

2.2. La religiosidad de cada día: una actitud de apertura y fidelidad a la realidad

La siguiente monografía de Aranguren directamente relativa a lo religioso se titula *Catolicismo, día tras día*, y es del año 1955. En ella reúne una serie miscelánea de catorce artículos referidos a problemas religiosos y moderadamente críticos con el catolicismo español del momento, a pesar de las reacciones contrarias. Es un libro que debemos tratar de forma inseparable a otro escrito veintitrés años más tarde (1978) por ser éste una relectura de la segunda parte de aquél (una suerte de diario intelectual fragmentario de la vida católica española de comienzos de los años 1950) o, como reza su título, una *Contralectura del catolicismo*.

En este segundo libro, Aranguren apostilla, asume y matiza o rechaza ideas y planteamientos del primero, según el caso. Nos interesa destacar, en primer lugar, la afirmación, que va a repetir a partir desde entonces, de su adhesión a la «Iglesia eclesial» y no tanto a la «Iglesia *eclesiástica* [...] un curioso fenómeno, digno de estudio» (1994a: 539), y la constatación de su paso definitivo del catolicismo al

⁸ Para Aranguren, la mejor teología se ha de parecer a la mejor ciencia aunque sólo será verdaderamente tal si está penetrada de fe y fecundada por ella para dar respuesta, lejos del «racionalismo» teológico, a las preguntas últimas del ser humano. El teólogo católico ha de superar así la disyunción luterano-contrarreformatora que arrancó a la conciencia lúcida y explícita del catolicismo, no a la implícita, jirones del mensaje cristiano. La recuperación y reflexión sobre la totalidad de la riqueza infinita del cristianismo se ha convertido en la gran tarea de toda teología ecuménica (1996b: 57). Ésta se ha de basar también en la comunicación entre cristianos y no-cristianos, sin sincretismos ni irenismos, para, a través de la *comunicación*, poder alcanzar la *comunión* (1996b: 118).

cristianismo, «*pese a todo o heterodoxo*» (1994a: 537). Es la muestra de una inevitable evolución existencial e ideológica, que él mismo define como su «infidelidad», pero que no buscaba más que «decir la verdad [...] Y luchar, siempre, por la libertad» (cf. 2010: 94-96, 98). He aquí de nuevo todo un talante también para ser un católico auténtico, un cristiano sin más adjetivos.

De los diversos escritos de esta *Contralectura* me gustaría comentar algunas ideas que marcan dicha evolución arangureniana, definen su ser católico y el modo de pensar esa religiosidad. Así, según apunta al principio del libro, y a pesar de la nueva adhesión que ya hemos señalado, «no es posible separar a la Iglesia eclesial, el anverso, de la Iglesia eclesiástica, el reverso, y en esto consiste, para bien o para mal, lo que llamamos *catolicismo*» (1994a: 542).⁹ Como se ve, tal vez su actitud global es heterodoxa pero parece que nunca buscó la ruptura ni la herejía o el cisma y sí un verdadero ecumenismo integrador de todo lo cristiano y de todos los cristianos y, por ende, radicalmente *católico*, es decir, universal.

En esa nueva perspectiva de los años 1970, se refiere al drama religioso de la guerra civil de 1936 en una España que no supo comprender ni dialogar con un «catolicismo de izquierda», como el que representó la revista *Cruz y Raya*, o a que «los católicos, los cristianos han de escribir hoy dondequiera que tengan ocasión, sin encerrarse - ni para esto ni para ninguna otra actividad en un *ghetto* católico» (1994a: 552-53). Sin duda resuena aquí ese viejo debate de fondo, dentro de la laicidad desde una perspectiva de fe, sobre cómo ha de ser el compromiso de los laicos creyentes y de la misma Iglesia en la secularizada y plural sociedad actual (¿mediación o presencia confesional?).

Incluso Aranguren aborda una cuestión concreta como la enseñanza de la religión en el bachillerato o secundaria. En los años 1950, su planteamiento resulta extrañamente *progresista* - al menos visto desde un tipo de laicidad actual - por valorar la voluntariedad de «estudiar» la religión católica, cuando lo normal era el deber de

⁹ Para Aranguren, la Iglesia no debería ser la institucionalización de un poder fáctico junto a otros como el militar, financiero, industrial, sindical, etc. La Iglesia son todos los cristianos, incluidos los que no están seguros de serlo y los que no saben que lo son. Hablar de *la* Iglesia es una abstracción, es mejor hablar de iglesias coordinadas. La Iglesia es asamblea abierta, no un recinto con puertas. Pero, insiste, sin institucionalización, sin Iglesia, no hay religión, que no quiere decir *establishment*, sólo religiosidad (1996b: 529-31). Con otras palabras, y en otro momento, repite que una dimensión esencial del cristianismo es la eclesial, si bien hay que distinguir la institución eclesial de la institucionalización eclesiástica, la cual, aun siendo signo pésimo, es el único visible de la primera (1994b: 750-51).

estudiarla, y como un *reto* muy positivo para los educadores en el cristianismo, lo cual no contravendría sin más a una justa laicidad. En cualquier caso, siempre pone el acento en la vida y no en un mero enseñar doctrinas (cf. 1994a: 425-31, 582). Asimismo, menciona la «escuela laica» sobre la que presenta una reserva que sí que iría en la línea de una laicidad abierta, a la que nos vamos a referir más adelante, a saber, si con la eliminación de toda enseñanza de lo religioso, por exceso de un «anticuado positivismo», no se privaría a la infancia de «la fuente de toda creatividad, que es el desarrollo de la imaginación, de la *función fabuladora*, de lo poético y maravilloso, del enigma de la existencia». Advierte, en fin, del peligro amenazador de reducir el entendimiento humano a mera racionalidad instrumental en nuestra sociedad tecnológica (1994a: 578).

Igualmente, frente a ciertas actitudes farisaicas o de pobreza moral en el catolicismo sociológico y acomodado de entonces, Aranguren ya subrayaba, como gran filósofo moralista que era, la nobleza de «una *actitud ética* divorciada de toda religiosidad y aun en contra de ella [...] una aparente *prueba ética de la inexistencia de Dios*» (cf. 1994a: 658-64).

Finalmente, en un artículo de 1955 que quisiera destacar para este trabajo, aborda lo que, con un neologismo, aparecía como una «nueva realidad» en la Iglesia: el laicado.¹⁰ Termina el artículo defendiendo una «secularización religiosa», un gran bien para la Iglesia, pues el laicado, «el cristianismo activo, operante, apostólico, *sacerdocio real* de los fieles», tiene una más ancha zona de contacto con la cultura mundana, moderna, y con la plural vida profesional (cf. 1994a: 417-24). Volviendo al tema en la *Contralectura*, los matices que aporta son un signo de los nuevos tiempos: «en una época secularizada como la nuestra, una auténtica vida religiosa-intelectual comunitaria no puede suscitarse sin la colaboración activa de los seglares»; «católico» significa «cristianismo abierto a la cultura secular contemporánea», es vivir católicamente pero en el mundo actual y no retirado de él, y es hablar de catolicismo vivido por los seres humanos reales y no tanto de *civilización cristiana, derechos de la Iglesia*, etc. Se trata, en todo caso, de la «afirmación de una actitud» siempre a favor de la verdad y la

¹⁰ Como es bien sabido, etimológicamente, *laico* y *seglar* o *secular* tienen raíces distintas. Aranguren explica que *laico* es un cultismo que se había introducido en las lenguas romances y llegaba al español desde el francés para referirse a los bautizados o fieles cristianos en general en correspondencia y réplica a «clero» o «jerarquía eclesiástica». A la altura de 1978, Aranguren consideraba que el papel del laico en la Iglesia «a casi nadie importa hoy» (1994a: 651).

libertad, así como de un compromiso, desde la apertura a la religión, con la realidad cambiante que le tocó vivir y que marca la evolución que hemos apreciado en estos dos libros que, en definitiva, son uno en dos momentos diferentes (cf. 1994a: 677-82).

2.3. Por un modo crítico, abierto y plural de ser cristiano en la sociedad secular

Después del Concilio Vaticano II (1962-65), se había extendido, al menos en Occidente, la percepción social de que la Iglesia católica había entrado en crisis.¹¹ De ello se hace eco el mismo Aranguren en su último libro específico sobre religión que vamos a exponer aunque cronológicamente lo escribió en 1969, casi diez años antes que la *Contralectura*.

En *La crisis del catolicismo*, obra elaborada entre España y Estados Unidos, tras el apartamiento de la cátedra en 1965, Aranguren vuelve a pensar nociones como ortodoxia y heterodoxia, iglesia, secta, secularización, ecumenismo, lenguaje religioso, etc., y repasa las principales corrientes teológicas y filosóficas del momento en relación con esa crisis. Su objetivo final es reclamar un catolicismo más abierto y descentralizado donde se multipliquen las posibilidades de ser católico para hacerlas compatibles a una sociedad secularizada y plural que él ya, adelantándose a su tiempo o como él solía repetir *avant la lettre*, percibía dentro de la posmodernidad (Herrando, 2004: 721-22).

La crisis implica la del principio de autoridad jerárquica y sobre todo una confusión teológica, como la que se daba en vísperas de la Reforma protestante. Interesa lo que escribe en este capítulo sobre la fe y la crisis de fe: siendo don de Dios - ni conclusión racional ni *credulidad* supersticiosa, convencional o pueril -, la fe no «proporciona esa zona de seguridad sino que permanece siempre en la contingencia, oscura y amenazada [...] lo decisivo es ser *fiel* a la fe, por encima de la crisis psíquica de ésta y de la *incredulidad*» (1994a: 702-03).

Lo que está en cuestión es el concepto mismo de la Iglesia, el aspecto más profundo

¹¹ De esa crisis y la necesidad de reforma, a partir del espíritu del Vaticano II, aún se sigue escribiendo más de 40 años después como lo refleja una reciente antología de textos sobre el tema, de todo ese período, y editada por Joaquín Perea, José I. González Faus, Andrés Torres Queiruga y Javier Vitoria (2012). Los nuevos aires vaticanos traídos por la elección en 2013 del papa Francisco han despertado cierta esperanza en muchos sectores sociales, creyentes o no, de que esa reforma, por fin, se abra paso desde la curia y alcance a cada diócesis, parroquia o asociación.

de la crisis, es decir, el papel de la jerarquía, el clero y el laicado, del profetismo y los «grupos espontáneos» o «católicos de base», en fin, cuál sea la *verdadera* Iglesia.¹² Aranguren, una vez más, concibe la Iglesia como eminentemente secular y, por tanto, laical, constituida fundamentalmente por el Pueblo de Dios, el laicado, pero la promoción de éste la obtura el Derecho Canónico. Afirma que el catolicismo del inminente futuro va a ser un *catolicismo de sectas*¹³ que integrará el pluralismo religioso en su seno. Serán, ya eran, pequeñas comunidades al modo de las primitivas apostólicas, *Iglesia dentro de la Iglesia*, o como escribiera en otros lugares *ecclesiola in ecclesia*, es decir, sin renunciar a la vinculación eclesiástico-católica (cf. 1994a: 732, 735-36).

De dichas *sectas* forma parte, mayoritariamente, un laicado que se considera mayor de edad (la *contestation*). Se trata de grupos disconformes, pero que no se separan de la Iglesia, como el jansenismo, ni se dejan expulsar. Constituyen una nueva estructura abierta, pluralista, descentralizada, expresión de los modos diversos de *ser* católico y *estar* en el catolicismo, sin línea divisoria entre católicos y otros cristianos, entre cristianos y otras religiones, y entre todos ellos y los increyentes (Aranguren, 1997: 239).¹⁴

Pero la parte del libro que más puede interesarnos para este trabajo se centra

¹² Así, en un artículo de 1971, reflexiona sobre una de las consecuencias más sangrantes de la crisis eclesial del momento como era la crisis de vocaciones sacerdotales. Él opina que más que plantear lo de los curas casados como solución, importan la «actitud» y el «estilo de vida» del presbítero; y aunque no tiene el remedio, propone una reducción drástica del sacerdocio y un aumento del diaconado. Apóstoles, hombres verdaderamente consagrados a Dios, nunca puede haber muchos y nunca los hubo. El problema «técnico» pendiente sería el de la Eucaristía. Termina interrogándose: ¿es posible la supervivencia del sacerdote de Dios o seguirá la vieja división de funciones entre místico, profeta, hombre para Dios? (1996b: 194-97).

¹³ El uso del término *secta* parece proceder de la categorización clásica de Ernst Troeltsch que distingue las comunidades «tipo-secta» de las de «tipo-eclesial». Los rasgos más propios de las primeras, según el teólogo, historiador y filósofo alemán, son estos: no tienen como finalidad la participación activa en la vida pública sino la creación de espacios no públicos donde relacionarse, compartir creencias e ideas del bien, recibir apoyo y amistad y, en fin, alcanzar la salvación. Tal vez esto no respondería a lo que Aranguren describe bajo dicho término y se acercaría más al otro tipo (Martínez, 2012: 357). En una conversación con Javier Muguerza, publicada al final de su vida, precisa el uso del término y a qué se refiere con él: más cercano a la idea de comunidad cristiana de base y no a las sectas protestantes que se estaban extendiendo entonces por Latinoamérica, indeseables por reaccionarias, y no sabe tampoco si conviene el término a los grupos de católicos inspirados en la teología de la liberación (Aranguren, 2010: 407).

¹⁴ Años después Aranguren mantiene las mismas tesis cuando escribe que la sola «experiencia personal» no funda la religión puesto que es fe *compartida*, «eclesial» en sentido etimológico (asamblearia), que no puede resultar de una fe no ilustrada o impuesta autoritariamente. Reitera, con otras palabras, la necesidad de un *pluralismo intraeclesial*, de *sectas*, en el sentido de unos movimientos religiosos dentro de la Iglesia pero con libertad en ella, como las antiguas órdenes religiosas, y con Ilustración, secularizadas y críticas. Pluralismo también intereclesial o interreligioso, diálogo entre religiones, que son concepciones no de un mismo universo sino de plurales, diferentes, *diversos* (2010: 123-24).

propriadamente en la crisis religiosa¹⁵ y aborda, en primer lugar, la situación de secularización. De entrada utiliza el término *desacralización*, largo proceso iniciado ya en la baja Edad Media y continuado en el Renacimiento, la Reforma protestante e Ignacio de Loyola, dándose así la primera secularización del cristianismo, hasta alcanzar el presente que, para muchos, es de total *secularización*, lo que se traduce en «religión no-institucionalizada», «irreligión» o «mundo post-religioso». Con objeto de comprender el fenómeno parte de autores cristianos que emplean la palabra, entre otros, y quizá hoy más conocidos, Bonhoeffer y su *cristianismo sin religión*; Cox¹⁶ y su teología *sociológica*; Barth y su oposición religión-fe; Bultmann y su desmitologización o las aportaciones del gran teólogo-filósofo existencial Tillich. Es preciso distinguir también, con O'Dea, *secularismo* y *secularización*, pues el primero es la repulsa en bloque de la religión, la simple negación de la existencia de Dios, la carencia total de fe, y la segunda sería religiosamente neutral, compatible con el mantenimiento del sentido religioso de la vida humana en su totalidad unitaria (cf. Aranguren, 1994a: 737-40).¹⁷

Todo parte de Bonhoeffer que sólo dejó indicaciones pero ciertamente «radicales»: el cristiano, llegado a ser «mayor de edad», ha de aceptar la plena secularización, rechazar toda religión y el dualismo de la realidad (sacra-profana, celestial-terrenal, sobrenatural-natural), en fin, Dios resulta superfluo y sólo queda Jesús, el hombre para los demás. Sus continuadores, más o menos radicales, al prescindir de Dios acabaron por reducir la teología a cristología y ésta a su vez a antropología y a moral: «Jesús es el hombre para los otros, el hombre libre cuya libertad es contagiosa y libera a los demás, el puro amor». Aquí resuenan también aquellas bellas y profundas palabras de Tillich sobre Jesús que «*se hizo completamente transparente al misterio que revela*, pues se vació

¹⁵ Gómez Caffarena, entre otros, ha escrito sobre ello en su voluminosa filosofía de la religión: alude a los factores históricos de la modernidad como la industrialización, la complejidad social y el pluralismo, la racionalización creciente, su impacto «desacralizador» y la crisis de la racionalidad moderna, la emergencia «humanista» del sujeto y la crisis del humanismo y del sujeto. Después se centra en la crisis moderna de la religión en el marco de la historia cristiana y de la secularización con la autonomización de «lo secular», lo político, ideas y conocimientos, lo ético. Cae así la plausibilidad social de lo religioso pero conjetura sobre el futuro de la religión (cf. 2007: 155-220).

¹³ En un artículo de prensa de esos años 1960 («Un americano en Madrid»), Aranguren escribió sobre la visita a España de este teólogo protestante, autor de los libros *La ciudad secular*, un entusiasta sí cristiano a la más radical secularización, y *La fiesta de los locos*, exaltación mística de una «religión» en la que lo festival y fantástico pasan a ser ingredientes esenciales del mensaje cristiano. Aranguren sigue defendiendo el pluralismo en todos los niveles y un catolicismo seglar de diferentes estilos de vida, de reducidas comunidades, de lo que provocativamente denominó «sectas», nunca en sentido peyorativo (1996b: 178-80).

¹⁷ v. *infra* introducción al capítulo 4 del trabajo.

completamente de sí mismo (*kenosis*) para revelar la gloria del Padre, que no es sino amor» (cf. Aranguren, 1994a: 757-61).

Toda esta crisis de la religión misma afecta, sin duda, al catolicismo. El llamado *principio católico* no es ni *sobre naturaleza* sin puentes con la realidad natural ni esa reducción radical de la teología y la cristología a moral, al contrario, todo católico ha de suscribir la defensa de la religión, como recepción de la Revelación y de la gracia, tal como la expone Tillich. En efecto, para el católico el misterio no es meramente el nombre provisional que damos a problemas no resueltos, sino que significa luchar, igual que el no católico o no cristiano, por hacer un mundo mejor aunque considere la realidad desde dos perspectivas diferentes pero no incompatibles. El católico, al menos el avanzado, aspira a purificar la religión de sus elementos mágicos y mixtificaciones idolátricas o supersticiosas y de sus usos pragmáticos. Cristo vino a liberar a la humanidad de la religión entendida como sumisión y sujeción, como mera obediencia (cf. Aranguren, 1994a: 764-65).

En el fondo de todo hemos de situar el tema de la metafísica como teología filosófica y si su lenguaje tiene sentido. Según Aranguren, esa teología constituye un sistema de razonables *preguntas*, de las cuales la primera y fundamental de todas concierne a la existencia de Dios (v. *supra* nota 7). Por eso creer que Dios existe es razonable. Por tanto, desde esa función integradora de la metafísica que algunos filósofos analíticos valoran, se abre la posibilidad del *lenguaje religioso* y desde éste se puede entreabrir la zona del *misterio* (cf. Aranguren, 1994a: 767-68).

Cierran esta parte del libro unas reflexiones sobre la ya citada teología radical y su influjo en el catolicismo.¹⁸ De tal teología merece rescatarse el concepto de *desarrollo* y evolución que introduce el teólogo norteamericano Dewart en el teísmo cristiano contemporáneo frente al teísmo subdesarrollado del pasado bajo forma de escolástica. Y es que «lo que la experiencia religiosa de Dios descubre es una realidad “más allá” del ser». Dios tampoco existe sino que sobre-existe y no es persona ni tampoco una *fuera impersonal*, aunque nuestras relaciones con Él sean personales. El *nombre* de Dios tampoco ha de importar demasiado, pues la humanidad, llegada a su madurez, puede y

¹⁸ Así, en otro libro del mismo año (*Memorias y esperanzas españolas*), Aranguren destaca la influencia de la «teología radical» en el joven catolicismo español, que busca encarnarse en el pueblo real, *hic et nunc*, para reavivar el cristianismo soterrado, en rescoldo, que al fin consiste en ser como Cristo, *hombres y mujeres para los demás*, ser así verdaderamente cristianos (1997: 248).

debe vivir sin un Dios «tutor». Ninguna parte de la fe cristiana, ni el concepto de Dios, se ha de escapar al reexamen y la reconceptualización fundamentales (cf. Aranguren, 1994a: 769-72).

En cuanto a la llamada *postmodernidad*, Aranguren acuña el término para referirse a una época nueva con fenómenos como la secularidad, más que la secularización, entre la juventud católica, o a una teología *postmoderna* que ha sobrepasado el estadio de esa secularización, se ha distanciado de la teología radical volviendo decididamente a la religión y hacia una concepción verdaderamente *católica* del catolicismo, abierto al ecumenismo y a otras religiones del mundo. Es el nuevo talante católico de algunos teólogos, sobre todo norteamericanos - para los que el *aggiornamento* es ya pasado - y el de muchos jóvenes católicos europeos que buscan utópicamente tal vez otra alternativa más allá de la sociedad de consumo capitalista y el reaccionario comunismo soviético. Para terminar esta parte, Aranguren resume el alcance de la *crisis religiosa* en el interior del catolicismo afirmando que en él no hay una teología irreligiosa pero sí «crisis de fe, ateísmo puro y simple [...], ateísmo *relativo* marxista e *increencia*» (cf. 1994a: 772-75).

2.4. Relaciones entre lo moral y lo religioso: la necesaria apertura de la ética a la religión

Aranguren aborda el tema de las relaciones entre moral o ética y religión desde sus primeros escritos publicados, incluida la tesis doctoral de 1954 sobre el protestantismo, donde plantea ya una posición, todavía dentro de su *acción católica intelectual*,¹⁹ y en la que el tema de la secularización aparece de fondo explicativo. Empezando por Lutero, Aranguren defiende que es quien niega y destruye el valor *religioso* de la moral:

En un cierto sentido ninguna forma de *religio* [...] es más judicial que la luterana [...] El pensamiento moderno, en ésta como en tantas otras cosas, es una secularización de la teología y una separación de lo que antes estaba unido [...] Lutero es [...] el

¹⁹ Él mismo se declara todavía y expresamente en su *Ética*, editada pocos años después de la tesis, como «autor que, por católico, quiere rendir en todas sus obras un testimonio religioso eficaz, sin caer en apoloéticas [...] Directa o indirectamente [...] todas mis obras [...] son *acción católica*» (1994b: 166).

debelador de la moral [...] Eso que en lenguaje filosófico se llama la moral y en lenguaje religioso la Ley de Dios, es una *utopía*, un desiderátum inalcanzable [...] La moral es asunto muy importante pero pertenece exclusivamente al orden terreno [...] la moral es perfectamente válida, pero para el mundo; esto es, separada de la religión (1994b: 81, 85, 92 y 95).

Para Lutero la teología natural fue una invención griega, pagana. Aunque no todo el luteranismo posterior, empezando por Melanchton, ha seguido estos postulados, a partir de Kant ningún luterano, ni calvinista, aceptará la teología natural ni la teodicea y por eso se negará también la teología moral o ética, pues en cuanto filosofía es imposible, un puro pelagianismo; existe una diferencia radical entre la fe cristiana y las «religiones» (Aranguren, 1994b: 107). Además de Kant, en un grado u otro, Kierkegaard, como Boehme o Hamann, son fieles a Lutero en su destrucción de la filosofía moral.

En cuanto al calvinismo, para Aranguren lo capital es su *eticismo* o el primado de la moral sobre la religión, no como en Lutero: la exaltación de la *maiestas* de Dios, la predestinación absoluta al bien y al mal sin contradicción entre la Ley y el Evangelio (*deus absconditus* y *deus revelatus*) y la obediencia del ser humano a Dios como esencia de la religiosidad. La resonancia de la clásica tesis weberiana sobre el origen del capitalismo resulta evidente:

Sin este incoercible impulso religioso me parece que no habría podido desarrollarse [...] el *ethos* moderno del trabajo, la actividad, la eficacia y el éxito [...] El calvinismo ha servido de puente para pasar de la concepción sacra y claustral a la concepción profana, secularizada y mundana de la vida; del cuidado del allende y descuido del aquende, al cuidado del aquende y descuido del allende (1994b: 134).

En los calvinistas más que talante se trata de actitud. La religión, al final del proceso secularizador, va reduciéndose a honradez y justicia. El eticismo moderno es el tránsito al ateísmo como antes fue el del cristianismo a un teísmo unitario y de éste al deísmo. El deísmo es fruto del moralismo racionalista ciego al misterio, que después se convierte en *ateísmo moral*, como en Camus (Aranguren, 1994b:143).

Por el contrario, para Aranguren, el catolicismo, tal como lo concibe en ese momento,

frente al no hay más que justicia del eticismo [...], es religión de la gracia de Dios redentor y de la *justicia* del hombre redimido [...] esencialmente, una religión moral. La actitud religiosa - fundamental - y la actitud ética - subordinada a la religiosa - son en él indivisibles (1994b: 157).

Cuestión de gran trascendencia propuesta por Aranguren, y que se considera por los estudiosos de su pensamiento como uno de los grandes debates que introduce en la filosofía moral, es la tesis de la necesaria apertura de la ética a la religión. En su libro capital de *Ética* (1958), Aranguren confiesa, desde el prólogo, que «el profesor de filosofía lo es, constitutivamente, *in partibus infidelium*, lo es moviéndose precisamente en esa realidad “natural”. Por tanto no puede partir de la religión, aunque sí puede [...] “llegar” a ella, mostrar su acceso a ella» (1994b: 165). Se trata de lo que él denomina la *moral pensada* (*ethica docens*) siempre abierta a la *moral vivida* (*ethica utens*), sea ésta religiosa o secularizada. Incluso concluye que «si fuese posible una ética separada de la religión, tendría razón la moral protestante secularizada» (1994b: 457), lo cual no es así, precisamente, como pretende mostrar a lo largo del libro.

Un aspecto más grave de la moral católico-latina es su unilateral «espiritualismo» fundamentado en la religiosidad moderna individualista, lo cual produce un atraso moral respecto a la justicia social y en general a la relación con la economía. Una espiritualidad muchas veces farisaica ha conducido a este escándalo de los católicos, lo que urge un nuevo impulso moral integral, donde se incluya lo personal, lo sociopolítico, lo educativo:

El hombre moral de nuestro tiempo, y muy en particular el cristiano, deben tomar sobre sí como principal la tarea de la lucha por la justicia [...] Es menester desplazar el centro de nuestras preocupaciones desde lo político a lo social, por un lado, a lo personal por otro. La salvación de los pueblos, como de los hombres, es antes personal y social que política. Y la educación moral, que es también, claro está, educación política - la auténtica educación, tan descuidada por nuestros educadores - es una de las grandes tareas por cumplir (1994b: 458 y 459).

Finalmente, he aquí otro aspecto que confirma la relación estrecha de lo ético con lo religioso y que podría llevar a formular la existencia y el «concepto no religioso, meramente filosófico del pecado» (¿pecado laico?): «El concepto de pecado es común a la moral y a la religión, y en él se patentiza una vez más la necesaria desembocadura de la ética en la religión» (1994b: 463).²⁰

2.5. La heterodoxia como talante existencial fundamental

En *La crisis del catolicismo*, al entrar de lleno en la explicación de la crisis teológica, Aranguren empieza por aclarar el problema de la ortodoxia,²¹ la cual posee un dinamismo, elasticidad, ambigüedad, en fin, una historicidad que hace imposible la demarcación cerrada o rígida con respecto a la heterodoxia (1994a: 698). En efecto, he aquí una de las claves, si no la clave, del talante maduro arangureniano, que incluye una actitud y una acción comunicativa, y se extendía no sólo al ámbito religioso sino a todos los de la existencia, al moral y al político. Así, su heterodoxia es también herejía política en relación con el marxismo y con la izquierda, a los que se sentía ideológicamente más cercano.

Desde luego implica un modo personal de vivir las virtudes ortodoxas fe-esperanza y de ver con lúcida distancia los aburridos juegos vaticanistas (cf. Aranguren, 1994b: 749-52), pero eso sí, siempre sin intención alguna de cisma ni herejía: «heterodoxos, sí, pero

²⁰ Esta cuestión de la apertura a la religión la ha trabajado Enrique Bonete, en su investigación pionera de hace varios años, y desde el título de su libro así lo destaca: *la ética entre la religión y la política*. Este autor considera la *Ética* como la obra clave del pensamiento de Aranguren y afirma en la introducción: «el pensamiento ético de este filósofo se desarrolla entre una génesis religiosa y un desenlace final marcadamente político» (1989: 22). También le dedica al tema un apartado expreso titulado *Apertura de la ética a la religión*, donde insiste en una evolución de esta tesis pues, pocos años después, el mismo Aranguren no la va a ver tan necesaria y, según Bonete, no la postula más aunque reconozca la importancia del cristianismo para la moral (cf. 1989: 93-107). En mi opinión, dicha evolución no parece tan acusada si nos atenemos a lo que, en 1994, el mismo Aranguren todavía declara: «yo sí me sigo considerando intelectualmente religioso y religiosamente intelectual, pues para mí, personalmente, la ética sigue estando abierta a la religión, es decir, la religión me sigue pareciendo relevante para la ética». Es más, su condición de creyente confeso para quien Dios no ha muerto le lleva a afirmar seguidamente: «creo no haber perdido totalmente la sensibilidad para el misterio, y hay capítulos de la ética que no sabría cómo abordar si de algún modo no lo hago desde la religión». Y en concreto señala el problema de la solidaridad que, más allá de cualquier contrato social, para él, es la heredera de la fraternidad cristiana y, por ende, remite a la religión (2010: 131).

²¹ En contraposición se propuso entonces el concepto de «ortopraxis», de José María González Ruiz, pero a Aranguren no le parecía suficientemente radical (1994a: 698).

parece que ya no herejes [...] y, desde luego, no cismáticos». Esto caracteriza su situación espiritual como la de tantos otros coetáneos: el hecho religioso les afecta vivamente y les toca muy de cerca pero no saben *lo que son*, se ha convertido en una cuestión de identidad. Se trata de esclarecer dónde se está con respecto a los demás, a la comunidad (plural) y a los hechos, todo un problema humano frente al poder que la jerarquía eclesiástica se arroga de definir en exclusiva el hecho religioso (cf. 1995: 398-422).

En la querrela entre disidencia y ortodoxia, y según esta última, el disidente no es malo sino peor, alguien que no ha *entendido*, por eso Aranguren dice que «elegimos no entender. Políticamente, desde luego. Religiosamente, también» (1995: 408).²² Cada cristiano va inseparablemente acompañado por el no-cristiano que *también* es, y lo mismo en el ámbito comunitario y eclesial. La moral de nuestro tiempo es también heterodoxa de todas las *doxas* recibidas - una transvaloración nietzscheana - y socialmente se manifiesta en una reivindicación de los marginados, «ni trabajo ni diversión como sentido de la vida, sino *bricolaje* total y lúdica marginalización dentro de una cotidianidad nada solemne, nada importante» (Aranguren, 1995: 411).

La heterodoxia empieza por uno mismo, «encontrarse perdido» es la paradójica locución que expresa el *predicamento* contemporáneo de lo heterodoxo. El cristiano no tiene por qué asociar a su fe la moral «burguesa» («filistea») vigente socialmente: «no hay *una* moral cristiana, sino muchas: el cristianismo ha generado a través de la historia las más diversas morales, sin que su “buena nueva” dependa de ninguna de ellas» (Aranguren, 1995: 412). El riesgo de una interpretación *moralística* de la fe se cierne sobre la Iglesia y Jesús de Nazaret nada tuvo que ver con ella. En cambio sí que «se da una correspondencia, pero solamente parcial, entre la actitud de los *gnósticos cristianos* de los primeros siglos, y la de los *intelectuales heterodoxos* actuales, con respecto a la ortodoxia» (Aranguren, 1995: 418).

En los años 1970, las Iglesias se orientaban a la innovación religiosa, a la adaptación, al *aggiornamento* o ajustamiento a los nuevos tiempos, a la nueva sociedad. Si la parvedad de aliento creativo suele ser señal de crisis de la cultura establecida y de las religiones establecidas, el comportamiento religioso creador es estructuralmente

²² Desde luego, este sentido del verbo *entender* es diferente a lo que Aranguren *entiende* como su verdadero significado, como la obligación moral, con resonancias arendtianas, de todo intelectual: «El deber del intelectual, católico o no, es entender» (1995: 422)

«heterodoxo» (*deviant*) y se manifiesta a través de actitudes de «solidaridad parcial» y «participación crítica». De esta manera lo expresa Aranguren con una cierta resonancia kantiana de *creyente ilustrado*:

El cristiano que ha llegado a su mayoría de edad en cuanto hombre es el que vive problemáticamente su cristianismo [...] Y de la relación dinámica de tensión entre los grupos de vanguardia, a la vez crítica y creativa, y la institución eclesiástica, podría surgir una Iglesia rejuvenecida desde dentro de sí misma (1996a: 434).

En efecto, la heterodoxia era una de las características de la vanguardia cultural en aquel momento, frente a toda imposición dogmática, política, académico-cultural, moral o religiosa, si bien los acontecimientos estaban forzando a hablar de la tradicional, la religiosa. En una época de disminución de pertenencia a religiones establecidas y surgimiento de nuevas formas de experiencia religiosa, parece que se asiste al retroceso de las «iglesias» y al avance de las «religiones». Ingenuamente, según Aranguren, algunos creyeron entonces que la jerarquía católica se haría cargo de la crisis de la ortodoxia, la infalibilidad, la autoridad en general. La crisis parecía pasajera pero era real y no sirvió de nada emprender una contraofensiva de condenas ejemplares, por ejemplo, de ciertos teólogos de actitud admirable, por no querer salirse del seno de la Iglesia aun discrepando: Küng,²³ Pohier, Schillebeeck, etc. Los viejos modos habían vuelto y el Santo Oficio aparecía restaurado.

²³ Sobre Hans Küng y sus libros *Ser cristiano* y *¿Existe Dios?*, Aranguren escribe de un modo crítico. Por un lado, reconoce la visión enteramente «laica» que Küng nos da de Jesús y que lo acercan a la sensibilidad juvenil de esos años: «Jesús mientras vivió, no fundó ninguna Iglesia». Sin embargo, reflexiona lo siguiente:

Personalmente [...] me importa la afirmación, con todas sus consecuencias, que nunca veo suficientemente expresadas, de que Jesús fue *verdadero hombre* [...] ¿Se puede ser de verdad ser humano sin sumirse plenamente en la condición humana? [...] No hace todavía mucho tiempo me pregunté públicamente si el Jesús evangélico pudo ser, fue un “hombre-cristal”, cuya *humanitas* dejó en todo momento autotrasparecer a Dios (1995: 419 y 420).

Sí parece haberlo expresado, y no sin problemas con la ortodoxia, por ejemplo, un teólogo cercano como José Antonio Pagola con su aproximación histórica a Jesús de Nazaret. En cambio, para Aranguren, Küng carece de espíritu de heterodoxia y su teología es conservadora. Está tan seguro como los teólogos de antaño, no es un radical ni se plantea otros temas importantes, como «las otras religiones» (como sabemos, lo hará más adelante...), o se limita a formularlos. Según Aranguren, nuestros contemporáneos aceptan la problematicidad de la realidad y la vida en la contingencia y se quedan en el agnosticismo o deciden ser a la vez ateos y cristianos, dudar, buscar, no encontrar, seguir buscando, quizá en vano. Como el mismo Jesús se buscaba en su divinidad, nosotros le buscamos, buscamos la divinidad en nosotros y nos sentimos abandonados. A juicio de Aranguren, a Roma sólo le inquieta la *teología clerical*, pues es la

En fin, algo muy triste para quien no vivía en la indiferencia o añorara la involución, para los católicos, para el ecumenismo, para los no creyentes preocupados, para la Iglesia misma. A juicio de Aranguren, fueron tiempos de confusión teológica y lo discreto hubiera sido dejar de ser católico a quien quisiera o se siguiera llamando así. A él, al menos, la palabra católico ya no le gustaba. La heterodoxia ¿tendrá que ser el lema de la defensa de la libertad, del pensamiento, la única opción? Aranguren lo tiene claro: «no olvidar que la heterodoxia de hoy será - de Santo Tomás de Aquino a Galileo - la ortodoxia de mañana» (1995: 422). Y, aludiendo a una obra de Jiménez Lozano, asimismo nos recuerda: «es el libro de un cristiano solitario que ilumina la santidad donde, quizás, únicamente se encuentra: en medio del pecado, de la contradicción, de la existencial heterodoxia» (1996b: 330).

Sin embargo, como ya se ha dicho, la inserción comunitaria sigue siendo inherente al ser cristiano, principalmente a través de la comunidad de base, local, de la *secta* o *ecclesiola in ecclesia*. Relación que puede darse permaneciendo en el atrio o el umbral, ni fuera ni dentro del todo, una participación sin pertenencia, una asistencia sin adhesión, o convertirse en pura heterodoxia o hasta herejía. Aranguren fue, al fin, y por talante propio, un heterodoxo de la izquierda, del marxismo, de la Iglesia, del catolicismo (cf. 1996b: 529-531).

3. EN TORNO A LA SECULARIZACIÓN DE LA RELIGIÓN

Kolakowski concluye una de sus obras sobre filosofía de la religión afirmando:

Toda la historia intelectual del cristianismo es la interminable búsqueda de una fórmula perfecta que pueda asegurar la coexistencia armoniosa de lo Profano con lo Sagrado o impedir que el último sea corrompido por el primero [...] liberarlo de la adulteración o simplemente del dominio de los objetivos seculares.

He aquí el antagonismo perdurable de la realidad entendida dualmente y al que se buscaron distintas soluciones a lo largo de la Historia (teocracia, separación ascética,

lluvia en el patio de la casa vaticana la que preocupa, la otra es como si no cayera: «no es agua bendita, ordenada, sacerdotal, parroquialmente católica» (cf. 1995: 419-21).

armonía del hilemorfismo tomista, immanentismo). Sin embargo, el choque entre el Cielo y la Tierra, para Kolakowski, sigue siendo real, al menos como entidades culturales, no son meros fantasmas: «lo que es real o irreal para nosotros es una cuestión de compromiso práctico, antes que filosófico; lo real es lo que las personas ansían realmente» (2002: 226-28).

Se trata, en el fondo, del tema de la secularización de toda religión, de la relación entre dos supuestas realidades más o menos opuestas y/o enfrentadas, lo religioso y lo mundano, que se ha de enmarcar, principalmente, entre la filosofía y la sociología. Eso sí, para Aranguren «la filosofía tiene que proceder exclusivamente a la luz de la razón», por eso rechaza la *subalternación* que establece Maritain entre filosofía moral, por ser una abstracción, y teología. Declara ya en los años 1960 que para quienes, como él, no son ni santos ni fanáticos pero «estamos condenados por Dios a ser filósofos (Hegel)», el problema religioso de su tiempo era el de la descristianización o mejor del ateísmo, inscrito, según Metz, en el problema de una teología de la incredulidad del creyente. Esos son los conceptos que se utilizan también en los documentos del Vaticano II y que, al poco tiempo, las ciencias humanas y sociales identificarán con el de secularización y resaltarán la complejidad de todo lo relativo a la religión:

Desde el punto de vista natural, el fenómeno de la religión, tal como nos lo presenta la antropología, la psicología, la historia y la etnografía, es harto más complejo que un acto - racionalizado - de justicia. Hay en él temor, sentimiento de seguridad y dependencia, extrañeza radical, veneración, afán de salvación, expiación y súplica, esperanza, amor, oscuro saberse de Dios y para Dios (1994b: 45 y 47).

Para Mark C. Taylor, secularización y secularidad, aunque controvertidos, son términos afines. Durante la primera mitad del siglo XX, una serie de teólogos, filósofos y sociólogos desarrollaron detallados análisis sobre la interrelación entre secularidad y secularización, por un lado, y modernidad y modernización, por otro. Peter Berger es quien sintetiza, hacia los años 1960, lo que se había convertido en un consenso sobre el proceso secularizador tanto entre defensores como entre críticos de la religión, y que hacía inseparables modernización y secularización. Si bien la segunda es un síntoma de la primera, en las últimas décadas, según Mark Taylor, lo que se percibe, más bien, es que la secularidad constituye en sí un fenómeno religioso, ya que la religión en Occidente se ha desarrollado siempre dando refugio a la secularidad y ésta prolonga, encubiertamente, un programa religioso; ambas son, pues,

coemergentes y codependientes y resulta confuso hablar de retorno de lo religioso; la religión no retorna porque nunca se va (2011: 160-61).

3.1. La religión: carencia y necesidad. Acción simbólica religiosa y acción real

La religión, según Aranguren, siempre responde a una carencia de la ciencia y a una necesidad humana de dar *respuesta* a esas preguntas fundamentales sobre el origen del universo y el «hambre de inmortalidad» (Unamuno); por qué, en suma, hay Ser y no, más bien, Nada, que diría Heidegger. La respuesta de la *religión positiva* a esa radical pregunta de *pura religiosidad* se «apalabra» a través de mito simbólico. ¿Se trata de una «ilusión» ante la incapacidad de instalarse en la finitud, de recurrir a Dios como «tapagujeros» de la ciencia, de ser religioso sin religión o sin Dios (*cf.* Fraijó, 2012), o bien de dar el salto a la religión? (2010: 123).

Siguiendo a Aranguren, cuando se ha tenido una experiencia religiosa todo sucede en el plano simbólico, es decir, por encima del particularismo de la acción concreta en la que se experimenta. La religión es precisamente la condición necesaria para elevarse por encima de lo particular y alcanzar una proyección universal. Pero esto se debe precisamente a una secularización de una simbolización previa que trasciende todo «salvarse» particular. El ser humano es un animal simbólico, comportamiento y pensamiento-lenguaje son inseparables, el lenguaje es la primera actividad humana y su «significado». Existe una continuidad entre el lenguaje común y entre este último y el simbolismo religioso. El primitivo «encantamiento» religioso ha sido el paradigma sobre el que se ha montado el encantamiento poético. Para la lírica, como para la religión, no existe una dualidad en la realidad.

Es solamente después de la separación del ser humano de su mundo cuando se adoptan dos actitudes opuestas: la religiosa de las religiones históricas, que trata de recomponer la unidad de la realidad con sacrificio y oración, y la actitud algo mágica de la que nace la ciencia y la tecnología con cuyos símbolos matemáticos pretende dominar el mundo a través de los seres humanos. Parecía que la secularización del mundo arrastraría el triunfo de la tecnología y la pérdida de sentido de la religión pero todo eso ha cambiado, se está complicando mucho, según Aranguren. Ocurre que la tecnología

no resuelve todo y además plantea nuevos y más graves problemas por lo que resulta imposible no recurrir al simbolismo en sentido propio.

La gente, sobre todo los jóvenes, buscan nuevas mitologías, seculares, pero también símbolos religiosos. Por tanto, el futuro de la religión afecta más a las religiones establecidas que a la religión como tal, pues las religiones eclesiásticas están perdiendo el control real de los símbolos sagrados. Estas se han interesado más por su *acción real* sobre los símbolos religiosos. Pero la desaparición del control no implica la desaparición de los símbolos sino al contrario, y esta es la dinámica más interesante de la religión, en opinión de Aranguren (2010: 122-123).

A este respecto, y con anterioridad, Aranguren había afirmado que el cristianismo, aceptando en esto la teoría social del teólogo radical Alfredo Fierro, se define por su historia entera, bipolar, dialécticamente desplegada en ortodoxia y heterodoxia, iglesia y también secta, religión clerical u oficial y popular, espíritu evangélico y sincretismos paganos y culturales, sacerdocio y profetismo, institución establecida y fraternidad mesiánica, «protestante», milenarista, revolucionaria. Añadía que más que ideología o ideologías es, como toda acción verdaderamente humana, sobre todo *acción simbólica*: «la religión [...] no es inherente a la condición humana [...] La simbólica, sí»,²⁴ porque el ser humano es animal racional, locuente, simbólico. Simbolizar es dotar de significado, de sentido, a la praxis de la vida entera, mediante la «presencialización» a través del símbolo - algo material - de una ausencia que, en el límite, llamamos Dios (cf. Aranguren, 1995: 404-06).

²⁴ En este punto estaría de acuerdo con la postura, que tampoco creo sea plenamente la de Aranguren en otros aspectos, defendida por Carlos Nieto Blanco, cuya tesis principal consiste en afirmar que la religión, toda religión, es algo *contingente*. A su juicio, el devenir histórico del cristianismo puede interpretarse como el paso de la religión necesaria a la contingente, lo cual no supone una época sin religión sino un tiempo en el que convive una religiosidad diferente con una irreligiosidad creciente. A modo de conclusión afirma que se puede vivir sin religión y que «de no haber existido la religión, la creatividad humana no se hubiese extinguido». Las nuevas formas de cristianismo, plurales, bajo el rótulo de «poscristianas» o de religiosidad «posreligiosa» o «poseísta», que postulan una espiritualidad *transreligiosa*, no hacen sino confirmar la *necesidad* de la contingencia de la religión, y eso sin entrar en cuestiones de ortodoxia o heterodoxias. A juicio de este autor, la mejor manera de empezar a construir el humanismo que demanda la situación presente es dignificar el espacio común que todos compartimos, con una política que potencie, por ejemplo, la educación pública sin tutela de religión alguna, que debe quedar reservada al ámbito privado. Por eso valora mal haberse prescindido de la asignatura *Educación para la Ciudadanía* en la última ley educativa del PP y el introducir la *catequesis* en las aulas, aunque sea el *canto de cisne* de la religión necesaria (2013: 252, 271-73)

Por último, un breve apunte sobre semántica religiosa relacionada con los símbolos. El culto religioso es un juego ante la deidad, por eso uno de los ingredientes esenciales de la actitud religiosa consiste en el rito, es decir, en la fijación de los gestos sacros ceremonialmente establecidos. La misa y la eucaristía son una mística reproducción del sacrificio de Cristo y en la medida que nos asociamos a él puede ser eficaz y dispensarnos gracia. Ver en la comunión ante todo una «medicina» espiritual ha sido una desviación contrarreformista. La religión es una forma mixta de semántica, de mito y rito. El tránsito de las religiones míticas a las históricas (judeo-cristianas) es el de la *story* a la *history*, fundamento de la religión occidental. ¿Estamos condenados a la desaparición de la semántica religiosa en favor del nuevo modo científico de ver la realidad, una comprensión cibernética del mundo basada en «datos» y «hechos»? ¿no hay ya nuevas, profanas «mitologías»? (Aranguren, 1996b: 55-56).

3.2. Concepto, realidad y alcance del término *secularización*

Siguiendo al sociólogo catalán de la religión Joan Estruch (*cf.* 2006: 269-80), existen varios usos del término secularización ya de por sí polisémico.²⁵ A él le parece la más clarificadora la aproximación de Raimon Panikker: «secular» (del *saeculum*) es el mundo temporal o el aspecto temporal de la realidad y con connotación positiva se considera como liberación humana, la persona secular es la madura, responsable, la secularidad es el ideal humano a alcanzar. En esta perspectiva se inscriben todas las teorías sociológicas de la secularización que Estruch agrupa. La que aporta más la clave para entender el fenómeno es la de la desacralización del mundo.²⁶

²⁵ Los debates sobre secularización y laicidad pueden ser considerados, sin temor a exagerar, un campo de minas terminológico. Habría que *tecnificar* todos estos conceptos de laicidad, secularización y secularismo, para ayudar a precisar sus diferentes usos: laicidad, más jurídico, mientras secularización y secularismo son más habituales en la sociología y en la filosofía política (*cf.* Morondo, 2014: 26-31).

²⁶ Otros autores se oponen a Estruch porque creen se mueve siempre dentro de un círculo «religioso» para interpretar los hechos y esto lo consideran una opción ideológica a veces no exenta de superstición. Es lo que escribe Carlos Nieto (2013), quien distingue, también partiendo de la sociología, tres posiciones intelectuales sobre la secularización: una es la tesis de la *legitimación* de Blumenberg rechazando, frente a la *teología política* de Carl Schmitt («todos los conceptos pregnantes de la teoría moderna del Estado son conceptos teológicos secularizados»), la teoría de la secularización como clave explicativa del origen del mundo moderno; otra menos extrema, y que defiende Berger, repite la fórmula de «excepción europea» y rebaja el impacto del fenómeno y una tercera posición subraya su importancia pero asociada con los procesos de racionalización de la religión emprendidos de forma concomitante por la filosofía moderna. Este autor recoge también la teoría del filósofo canadiense Charles Taylor, con su monumental *A Secular Age*, quien acepta la idea de una modernidad múltiple en la que la secularización es fruto de

Después se refiere al carácter o función ideológica de la secularización y establece la hipótesis de que sirve para legitimar el funcionamiento y los presupuestos implícitos en los que se basa la sociedad industrial moderna, fundada en la *creencia* en el progreso, la ciencia, la razón y de que el ser humano tiene que ser forzosamente «secular», pero advierte que «la creencia en una sociedad sin mitos es el mito de una sociedad sin creencias». La Iglesia también busca una justificación ideológica al retraimiento y marginalidad del cristianismo en la época contemporánea. Así, hasta la teología afirma a veces que la secularización arranca del propio núcleo de la tradición judeo-cristiana, aunque no siempre tuvo ni tiene ese carácter *ideológico*, y se *apropia* del proceso cuando es algo que de suyo no le pertenece. Otra función ideológica, según Estruch, es afirmar que la fe y la religión son dos cosas distintas, así se protege la fe del ateísmo y se justifica la indiferencia religiosa cristiana.

Lo cual no excluye que la secularización conlleve la residualización de la Iglesia, pues no es lo mismo crisis eclesiástica que crisis de la religión. No es aceptable la equiparación entre secularización y descristianización por el riesgo de caer en el triunfalismo restauracionista eclesiástico. Puede darse como legítimo apriorismo teológico pero no sociológico.

Desde la década de 1960, Aranguren ya es consciente del proceso secularizador que se vive en Occidente, pues «en pocos años la secularización de la existencia ha avanzado enormemente», y que no cesa en las décadas siguientes: «con la secularización, sus nuevos paraísos y sus nuevas represiones, la religión se ha tornado inútil [...] para la mayor parte de las gentes, “socialmente jubilada” [...] sin función alguna que cumplir» (1995: 402). Salvo lo ya escrito en *La crisis del catolicismo*, Aranguren no ofrece en sus obras una definición propia del término pero sí trata de conceptualizarlo siguiendo a otros autores y alude a lo que significa socialmente en numerosas ocasiones y diferentes momentos. Así, al principio, aunque todavía muy dentro del catolicismo, afirma que la secularización supone el abandono de un *status* y de una ideología supuestamente propios del católico y la apertura a todas las situaciones, todas las actividades y todas las ideas (1996a: 208).

una serie de cambios e invenciones en la autocomprensión del sujeto y en los relatos sobre sus prácticas. Por eso distingue tres tipos de secularización: del espacio público como separación Iglesia-Estado; del ámbito privado con el abandono de la práctica religiosa y aumento de la increencia y, en tercer lugar, secularización de la sociedad donde el creer en Dios, algo incontestado, se ofrece al sujeto como una opción más para elegir (69, 71-72, 74).

Aranguren se pregunta si sería justo someter a todos los católicos a una misma mediación cultural pues la característica del dogma, en cuanto «definido» (v. *supra* nota 5), es que no se extrapole y deje libertad de pensamiento sobre todo aquello que no se refiera a él; del dato revelado no puede inferirse un comportamiento secular determinado y exigible:

La *libertad católica*, el hecho de poder ser católicos y, a la vez, estar en los más diversos lugares, representando y asumiendo contenidos enteramente diversos, es una conquista positiva del pluralismo de nuestro tiempo [...] La cultura entera, el progreso, la técnica, todo el ámbito de lo secular, cabe dentro del catolicismo [...] El mundo secularizado demanda de nosotros, católicos, no la retirada de él, sino, al contrario, la toma de iniciativas dentro de él. El cristiano es hombre de su tiempo (1996a: 209-10).

La religión en el futuro ha de entenderse como decisión personal y libre, no como en el pasado por el peso de la tradición o por la fuerza espiritual y material de la civilización. La ley íntima de la conciencia habrá de conducirnos a aceptar la ley revelada de Dios, la imposición autoritaria no puede ya aplicarse al catolicismo. Éste es universalidad, presencia universal. Así, ser externamente iguales a los demás proporciona una incomparable agilidad de movimientos. Lo religioso no está localizado en ninguna parte y lo no-religioso está, se quiera o no, referido a lo religioso y fundado en ello. En esos momentos, para Aranguren, no hay nada más clásico, y al mismo tiempo contemporáneo, que el catolicismo, con respuesta para cada época del pasado y también para la del neopositivismo y la secularización. Hace falta que los católicos, entre quienes él mismo se incluye, sepan encontrar y dar esa respuesta.

En los años 1970 vuelve sobre «el tiempo de la secularización» que para España se ha convertido en la cuestión religiosa decisiva del siglo XX, tal como en el siglo anterior lo fuera el de la liquidación de las propiedades eclesiásticas (Aranguren, 1996a: 373). La palabra secularización, como sabemos, puede tomarse en varios sentidos y no sólo de «ocaso» de la religión, sino de independización de la sociedad respecto a lo religioso, de adaptación de la religión a los «signos de los tiempos», de acentuar una teología y praxis política de la revolución o liberación, o de la *de-sacralización* o *des-encantamiento* del mundo por la ciencia y la razón tecnológica (Aranguren, 1996a: 558).

Por otro lado, en su libro más directamente autobiográfico de 1969 (*Memorias y esperanzas españolas*), Aranguren desarrolla una breve historia de la teología en relación al proceso de secularización,²⁷ que es, al fin, la lucha por un mundo «verdaderamente» humano, *utópico, caritativo*. La existencia secular, queramos o no, nos fuerza a considerar la realidad entera como problema, a usar el lenguaje del ser humano, en nuestro caso occidental, y, aunque éste parezca «unidimensional», como diría Marcuse, la vía problemática ha de ser recorrida *como si* no hubiese otra, hasta el final, para salvarle del irracionalismo. Es la vía del lenguaje científico y la del uso ordinario del lenguaje, del sentido común. Junto a éste, está el lenguaje mítico, el de la poesía y la simbólica religiosa, que evoca y re-presenta el misterio, lo alude oblicuamente. Tampoco el dogma declara el misterio sino que lo envuelve en una barrera lingüístico-teológica: en realidad, *el silencio constituye su modo menos inadecuado de expresión* (Aranguren, 1997: 240).

Antaño, el lento proceso de secularización - del eremitismo al monasterio, de éste al convento y de éste a las casas de la Compañía de Jesús, primera y última orden religiosa moderna - era una tensión entre clero secular y regular, obispos y órdenes. En el presente, con la culminación de dicho proceso secularizador, no pueden surgir nuevas órdenes renovadoras y aquella tensión se está dando entre la jerarquía y el viejo clero, y entre el joven clero y el laicado (Aranguren, 1997: 239).

En cualquier caso, como expresa Victoria Camps, la secularización se halla inacabada aunque la pregunta clave es qué queda de la religión si eliminamos de ella todo lo que estorba a un pensamiento emancipador, pues «la vuelta de la religión en un mundo secularizado no debiera significar la recuperación de doctrinas y creencias obsoletas, sino de algo que ha sido llamado “experiencia espiritual”, “lucidez mental”, “profundidad de la historia”, “compromiso político y moral”». (2014: 24, 35).

²⁷ En su opinión, primero se produce la teología escolástica de los burgueses. Con la Reforma protestante llega la desamortización de la teología que se hace independiente de la casta sacerdotal para entregarla a otros *clercs* («teología de profesores»), mientras entre los católicos, tras el Concilio de Trento, se extiende la teología de seminario (conciliar). El jansenismo es muy importante y Pascal todavía más. Después la teología filosófica de la Ilustración, la «liberal» del siglo XIX, la crisis con la «teología dialéctica» y Barth, que construye una dogmática teológica. La democratización de la liturgia en el catolicismo es también muy interesante así como la «teología radical» de la secularización y su función diferente que asume al ser adoptada o adaptada. Por último, el «americanismo» católico, la crítica de la «religión» y el retorno de las religiones (*cf.* 1997: 221-22).

3.3. La vuelta de lo religioso o el *reencantamiento* del mundo. Postcristianismo, postcatolicismo y postsecularismo

Aranguren insiste de nuevo hacia 1994 en lo que ya venía repitiendo en textos de décadas anteriores: «nuestra época es de disminución en la pertenencia a las religiones establecidas y, a la vez, de surgimiento, por doquier, de nuevas formas de experiencia religiosa». En su opinión, unas son experiencias independientes de la ortodoxia recibida aunque sin romper con ella, otras se alejan de toda institucionalización, no faltan las erráticas y son «supersticiosas» no pocas. Se asiste, pues, al retroceso de las «iglesias» y al avance de las «religiones» (2010: 121).

Estruch, en el ya citado trabajo sobre la secularización (*cf.* 2006: 269-80), comparte la tesis de Aranguren y destaca la incapacidad de superar el estadio de las profecías decimonónicas acerca de la decadencia y futura desaparición de la religión. Para el investigador y profesor catalán:

Todo desencantamiento del mundo supone e implica a la vez la emergencia de nuevas formas de reencantamiento. Que la religión no desaparece sino que se transforma. Que la nuestra es una época de crisis religiosa: pero crisis en el sentido de que está produciéndose una metamorfosis de la religión, y no en el sentido de su abolición (2006: 278-79).

En efecto, en cuanto a la *religión* globalmente considerada, resulta defendible la tesis de su perdurabilidad bajo una u otra forma. Por tanto, no se debe confundir, por ideología y a partir de la fácil antinomia sagrado/profano o religioso/secular, lo que no es propiamente secularización sino metamorfosis de la religión. La disminución en la pertenencia a las religiones establecidas no significa que no hayan surgido por doquier nuevas formas de experiencia religiosa (*religious revival*). Esto, como decíamos, ya lo percibe Aranguren desde los años 1970: un nuevo proceso de *re-sacralización* del mundo moderno o posmoderno, una tendencia al ya mencionado *re-encantamiento* (1996b: 558). Esta tendencia se confirma al comenzar la siguiente década cuando sigue escribiendo sobre el *reencantamiento* ya llegado, al cual lo considera sobrio desde el punto de vista «religioso», de una *ética estética*, de vuelta juvenil a la naturaleza, etc. No le extraña, por ello, esa religiosidad libre, aconfesional o heterodoxa, cuando no

supersticiosa, aunque sí la revivificación de una religiosidad fundamentalista, islámica o católica o como «religión civil» (1996b: 609-10).²⁸

Es así como el hecho religioso, según Aranguren, queda legitimado desde el *desencantamiento* al *re-encantamiento* de la realidad, últimamente «religiosa». Se pasa del compromiso a la fiesta, a lo que no sirve para nada, al juego, al ocio contemplativo, al amor puro, sin beneficio ni premio, al espacio misterico, etimológicamente «entusiasta» (cf. 1995: 402-04). Sin embargo, ese anuncio y la llegada de una nueva época de reencantamiento del mundo, de religión, no es sinónimo de fe (cristiana) y menos de Iglesia, pues hay quienes sólo quieren ser cristianos y otros sólo *religiosos* (cf. Aranguren, 1996b: 529-31).

Un espacio que Aranguren visitó asiduamente y que apreciaba en particular fue el llamado *Foro del Hecho Religioso* creado por el *Instituto Fe y Secularidad* y dirigido por el jesuita Gómez Caffarena. El Foro destacaba por su ambiente espiritual diferente y sus encuentros tenían en común una pregunta: «la pregunta por nuestra re-situación cristiana en la era de la posmodernidad», o lo que se llamaba también en la era del *postcristianismo*, es decir, saber y sentir que se viene del cristianismo y se está referido a él, se siga uno confesando o no cristiano (1994b: 750-51).²⁹

²⁸ Del *reencantamiento del mundo* se sigue debatiendo hoy, en un contexto ya postsecular y global, y algún experto lo completa proponiendo su tesis del universalismo de la diferencia. Según esto, no se puede resumir la fase histórica actual con el retorno de la religión y menos con el de lo sagrado. En primer lugar, porque la religión es constitutiva de la modernidad y segundo porque no se ha dado realmente un desencantamiento sino que la transición de la modernidad-nación a la modernidad-mundo se ha acompañado con formas de re-encantamiento, antiguas y nuevas. La religión hoy se ha convertido en cuestión de identidad y culturalización: las religiones se transforman en sustitutos ideológicos o se *eticizan*, y se confunden peligrosamente con culturas. La propuesta superadora de un «Occidente dividido» apuesta por la diferencia en la esfera pública, el mestizaje, para deshacer el falso dilema entre universalismo y relativismo, entre el modelo multicultural «fuerte en forma de mosaico» y el modelo republicano asimilacionista, pues el problema es cómo imagina y piensa cada cultura lo universal (*cosmopolitismo de la diferencia*). Por último, hay que plantearse la democracia más allá del procedimiento como un espacio público de carácter posnacional (*civitas*) y plural, en interacción, a la vez espacio de argumentar las referencias valorativas de cada cual y con seguridad jurídica, con garantías legales universales. Pero para eso hay que re-generar la política, salir de la fase del desencanto que es una coartada para el cinismo político imperante, o dicho de otro modo, *re-encantar la política*, horizonte de sentido para la acción y espacio de comunicación, y *desmitificar la identidad* (cf. Marramao, 2014: 41-55).

²⁹ Hay autores católicos actuales que, en un tono un tanto apocalíptico, asocian el adjetivo de poscristiana a la crisis religiosa contemporánea, más bien de la Iglesia, como crisis de la civilización occidental y con el añadido de «crisis beligerante contra la fe católica y su divino fundador». En este caso, la cultura poscristiana se entiende en el sentido «de una impugnación al fenómeno mismo del cristianismo» (Fernández, 2012: 383-86). En cualquier caso, y creo que siendo fiel a Aranguren, no podemos compartir el tono de estas posturas que plantean ciertos objetivos para enfrentar la Iglesia al laicismo, «actualmente el mayor enemigo de la fe católica». Según este posicionamiento, «el *laicismo* es una degeneración de la *laicidad* y el *secularismo*, a su vez, deriva hacia una ideología sectaria frente a la recta *secularidad*». Eso

En cuanto a los diversos debates que se han dado en esta época nuestra de todos los *post*, uno que le interesó particularmente a Aranguren, hasta poco antes de su muerte, fue el ya citado del *postcristianismo* y unido a éste el del *postcatolicismo* (cf. 2010: 124-27). La pregunta clave que se hace es cómo se resitúa la conciencia cristiana presente ante la quiebra del sentido secularizado de la Historia. Una vez más regresa a Lutero que dijo que la fe cristiana consiste en *creer-en* más que en *creer-qué, cómo o creer-a*, que fundamentalmente es *esperanza* y ésta simbolizadamente representada por cambiantes esperanzas o utopías. Esperanza puesta en Jesús, el introductor de lo divino en la Historia que, aunque existió históricamente, su historicidad real se nos escapa. Se trata de lo que etimológicamente se entiende como la *leyenda* cristiana, como un símbolo con sentido que ha de ser leído o *legenda*, la cual se parece a la mitología en que a la mínima base histórica de ambas corresponden hechos realmente acaecidos, bien escenas mitológicas bien evangélicas. Pero la *leyenda* cristiana se distingue de la mitología en que demanda un *compromiso*, un *plus*, la fe fiducia o esperanza, no racionalizable. Otras diferencias: la primera es cristocéntrica y tiene, como ha insistido Aranguren, una dimensión eclesial de institución o fundación porque el cristianismo es siempre *iglesia*.

Puede alguien hacerse la ilusión de no ser siquiera postcristiano, de haber secularizado íntegramente su esperanza, aunque ésta siga siendo escatológica y por eso venir del cristianismo. No podemos escapar fácilmente de él, según Aranguren, a no ser por conversión a otra forma de religiosidad o por pérdida total de la esperanza. Pero una vida radicalmente sin memoria y sin esperanza, sin proyecto ni recuerdo, ¿sigue siendo una vida *humana*?

Respecto al *postcatolicismo*, quienes, como Aranguren, son «heterodoxos» del dogma cerrado que define Roma, serían considerados postcatólicos. Mas hay otros que, descreídos del catolicismo como religión, lo elogian como cultura. Y este postcatolicismo ha sido en Francia - donde más se ha dado - *político*, contrarrevolucionario y siempre conservador en diferente grado. Sin embargo, el acento

no quita que estemos de acuerdo en la letra, como dice el autor, de asumir los nuevos valores emergentes y evitar errores del pasado - yo añadiría reconocer y, en su caso, pedir perdón por ellos -, rescatar la antropología, recuperar la razón y el amor a la verdad, recobrar los «grandes relatos» y el liderazgo ético (Fernández, 2012: 433 y 438). Diferente será el contenido concreto de estas intenciones de manera que su traducción sea lo más secular posible.

puede ponerse también sólo en aspectos estrictamente *culturales* y *cultuales*, como en las novelas de Burgess, desde una actitud que retiene la cáscara católica pero vaciada de contenido religioso.

Más reciente, en cambio, es el debate en torno a otro *post* que a Aranguren le hubiera casi seguro interesado: el *postsecularismo*. Habermas parece ser el creador de esta categoría (*cf.* Nieto, 2013: 230-37) - si bien otros afirman que su definición la introdujo Klaus Eder en torno a la idea de *religión invisible*, el afortunado concepto de Luckmann (Marramao, 2014: 44) -, y ha sido uno de los filósofos que mayores esfuerzos ha realizado por afrontar el asunto. En efecto, parte del diagnóstico de que vivimos en una sociedad «postsecular» que hace necesaria una estructura normativa para garantizar la convivencia entre creyentes religiosos y no creyentes en el marco de un Estado laico. En él, *postsecular* tiene el significado más elemental de nueva conciencia y reconocimiento de la persistencia de las religiones en las sociedades seculares o laicas frente a la tesis del *ateísmo de masas*, fruto de la secularización. Y en ello Aranguren le antecedió.

Habermas hace una observación previa: la despolitización de la religión y su confinamiento al ámbito privado no supone su retirada del espacio público compartido. Así, distingue entre una esfera pública «informal» o sociedad civil y otra «formal», la de las instituciones del Estado. Establece también el principio de que en los asuntos reguladores de la vida pública sólo caben las razones seculares, por tanto, las propuestas procedentes de las convicciones religiosas deberán «traducirse» al discurso secular para poder participar en el debate público (*razón pública*). Cuando esto no sea posible, la comunidad no creyente ha de aceptar «comprensivamente» las propuestas religiosas, lo cual para algunos resulta inaceptable por resultar asimétrico o un privilegio.³⁰

³⁰ Además de lo dicho sobre el sobreesfuerzo solicitado al no creyente - que se debe pedir también al creyente o recompensar ese esfuerzo a aquél para evitar una injusticia -, otra crítica a la tesis de Habermas considera que la religión no puede ser fuente de sentido en temas moralmente espinosos de una democracia secular como educación, aborto, eutanasia, matrimonios homosexuales, etc. donde, a veces, la *traducción* no sólo es difícil o imposible sino indeseable. En fin, sobre el papel que debería tomar la sociedad postsecular o *desecularizada* respecto a la religión, Habermas ofrece tres argumentos para ser generosos o tolerantes con los discursos religiosos: el papel inclusivo de la democracia que ha de tener en cuenta a todos sin excepción, por norma y por estrategia; la influencia histórica de la religión en la consecución de la democracia, los derechos humanos y los valores universales y las motivaciones fuertes en defensa del interés común. En esto último existen dos riesgos: que ese bien común defendido sea un bien meramente religioso no *secularizable* y que la motivación se vuelva contra la misma idea de secularización. Por tanto, el papel de la religión en el espacio democrático ha de ser el mismo que el de cualquier otra fuente de discurso público: enfrentarse, en igualdad de condiciones, al debate de las ideas dentro de la racionalidad del derecho individualista igualitario y la moral universalista de los derechos humanos [*cf.* Puyol, 2014: 175-194 y *v.* también Jürgen Habermas (2006)].

La clave para aproximarse al tema está en interpretar el término «postsecular»: o bien se refiere a un mundo ya secularizado sin vuelta atrás, o bien remite a una suerte de relegitimación religiosa del espacio público otorgando a la fe un cierto rango epistémico o «cognitivo». Habermas, aun distinguiendo bien fe y conocimiento en el modo de la pretensión de verdad, se sitúa más cerca de esa segunda posición propiciando un cierto reclamo para que la razón secular atienda a la conciencia religiosa y creo que, en este punto, Aranguren estaría de acuerdo con él.³¹

3.4. Hacia un nuevo humanismo abierto a la trascendencia. Remoralización de la sociedad y compromiso moral del intelectual

Aranguren quiere fundamentar su quehacer intelectual moralizador de la sociedad desde un nuevo humanismo o humanismo regenerado, frente a las limitaciones del clásico, a saber, un «humanitarismo» social (cf. Bonete, 1989: 247-67). No podría ser de otra manera pues la ética necesita sustentarse en una antropología y ésta, a su vez, en una metafísica *per se* abierta a la dimensión trascendente.

A la altura de los años 1960, a juicio de Aranguren (cf. 1996a: 229-32) se han de diferenciar las concepciones cristianas antihumanísticas de las humanistas no cristianas, immanentes, además de las que tratan de atar el nudo: Karl Barth, con su «humanismo de Dios», que propone la Encarnación de Cristo como el verdadero humanismo, el derivado de «su gracia libre y soberana». La solución católico-usual, en cambio, era el llamado «humanismo cristiano», que parte teológicamente desde arriba y filosóficamente desde abajo. Aranguren rechaza dicha expresión y la que entonces planteaban los católicos franceses de la «presencia» confesional en la sociedad. Ésta, según él, refleja debilidad, denota condescendencia y exterioridad, cuando el cristiano

³¹ De gran interés es también una reciente entrevista publicada de Eduardo Mendieta a Habermas en la que tratan de una *conciencia postsecular* en una *sociedad mundial postsecular*, que es *multicultural*, con el problema de fondo de su futura constitución política y un orden internacional más justo, «a fin de que el capitalismo, desatado y desenfrenado en todo el mundo, pueda ser domesticado y canalizado de una forma socialmente aceptable». Todo ello es fruto de la dinámica interior del *pensamiento postmetafísico* que Habermas propugna, el cual, siendo secular, tiene que ser crítico con las seducciones del secularismo. En cuanto a la expresión «postsecular» no es un predicado genealógico sino sociológico para describir las sociedades modernas con grupos y tradiciones religiosas que siguen siendo relevantes, aunque las sociedades mismas estén en parte secularizadas. Insiste, entre otras ideas como la de «traducir» los contenidos éticos de dichas tradiciones, que «el concepto de “lo político”, *desplazado* así del Estado a la sociedad civil, conserva una referencia a la religión incluso dentro del Estado constitucional secular». No se puede confundir la secularización del Estado con la de la sociedad (cf. Habermas, 2011: 127-145).

se halla tan implicado como cualquiera en el mundo y el tiempo en que vive: «el cristianismo es demasiado grande para ser reducido a adjetivo». Prefiere la expresión «humanismo abierto al cristianismo», es decir, un humanismo que mira a la trascendencia, si bien no necesariamente religiosa:

En el verdadero humanismo, en el humanismo pleno se harán descubrir, siempre, sus componentes sobrehumanos, llámense éstos «el Ser», como quiere Heidegger, la Trascendencia, como dice Jaspers, Dios en el lenguaje de los teístas o Jesucristo, Dios hecho Hombre, según la fe cristiana. El análisis del hombre remite a un fundamento y una culminación que están más allá de él. “En el hombre hay más que el hombre” (1996a: 232).

Desde este fundamento humanista, sin duda de claro contenido moral y político como vamos a ver, Aranguren aboga, en los primeros años optimistas tras el concilio que decretó la libertad de religión,³² por un diálogo desde el respeto a la pluralidad religiosa o irreligiosa y moral en una sociedad cada vez más secularizada:

Hasta ahora no hemos *vivido* de verdad en el seno de una sociedad secular pluralista y cambiante. Cada comunidad, aun existiendo yuxtapuestas a otras, no las aceptaba; hoy, después del movimiento ecuménico, Juan XXIII y el concilio Vaticano II, sí. El principio de libertad religiosa, en cuanto que cada religión (y cada irreligión) implica una moral, nos exige respeto a la moral de los otros y, desde otro punto de vista, en esto precisamente consiste la aceptación de una sociedad pluralista. Nuestra sociedad,

³² De la libertad religiosa escribe Aranguren al tratar de un aspecto que puede parecer menor pero que muestra, una vez más, su talante abierto, algo provocador y superador de todo tipo de marginación incluso a la hora de la muerte. Se refiere a aquellos cementerios civiles como símbolo de una sociedad político-religiosa anticristiana y nada «católica». Para él, más que *civiles* eran *inciviles*, donde la arrogancia excomulgante proseguía más allá de la muerte y se preguntaba: «¿Cómo una sensibilidad que se dice cristiana ha podido permitir esto? Yo mismo he declarado que “desearía ser enterrado conforme a los más simples ritos de la Iglesia [...] en el cementerio civil”» (1996b: 489-90). Asimismo, considera la discriminación religiosa como una forma de violencia, por eso conceder la libertad de religión a todas las personas - las de otras confesiones y las descristianizadas - va unido a otras libertades de modo indivisible. En cuanto a la violencia contemporánea, despersonalizada, tecnificada, hay que resistirla en un mundo cada vez menos cristiano, y no basta tomar partido en la oposición pura y simple, en el *rechazo*, sino tener iniciativas, asumir responsabilidades positivas, intentar proporcionar respuestas válidas. Ser dinámicos y eficaces (el conocido como *engagement* de los católicos en el mundo), y no meros espectadores sino actores en la transformación del mundo con la respuesta o respuestas cristianas (cf. 1996a: 340-46).

además de pluralista, se compromete más y más en un proceso de secularización (1994b: 569).

Para Amelia Valcárcel, una de las actuales discípulas de Aranguren, la apuesta por el humanismo, algo más que una vaga disposición benevolente hacia el prójimo, ha de hacerse frente al fanatismo y así justifica su urgencia en un mundo global y multicultural: «el humanismo como doctrina positiva recoge [...] elementos de tradiciones muy variadas, de pueblos, culturas, formas religiosas, etapas históricas y movimientos intelectuales diversos, pero corta con sus referentes de origen». Se trata, más bien, de fijar unos límites con pretensiones de autosubsistencia a partir de una idea de humanidad que significa como mínimo que los derechos humanos se aceptan, aunque su génesis haya sido histórica y no trascendental. Por ello, esta tabla de mínimos no es autoevidente sino autorreferente, pues no hay principios morales ni de otra índole autoevidentes (2002: 70). Sin embargo, como esta misma pensadora concluye, hoy necesitamos más que nunca de la política y la moral, de esperar y exigir responsabilidad y, en su caso, culpabilidad, de establecer una moral global para un mundo global (260-62).

Volviendo a los años 1960, en que Aranguren escribe sobre este tema, los teólogos cristianos de la «muerte de Dios» habían conducido a la teología a una *eticización* creciente de la fe, pero sin consenso en cuanto al *contenido* concreto, normativo de la moral. Esa sociedad, efectivamente cambiante como todas, en aquel momento Aranguren sentía que lo era a un ritmo vertiginoso y pone el ejemplo de los católicos respecto a los «medios anticoncepcionales» o al celibato eclesiástico (1994b: 569). Reflexiona «que la *buena voluntad* personal aunque necesaria e imprescindible, es insuficiente; y que los grandes problemas morales que tiene hoy planteada la humanidad no pueden resolverse, evidentemente, más que a escala social, mediante soluciones comunitarias» (1994b: 573). Y especifica aún más esperando que la revolución iniciada por Juan XXIII y el Vaticano II den sus frutos: «o bien el cristianismo se reactualiza, vivifica y deja de estar al servicio de los intereses conservadores [...] o bien el mundo occidental tendrá que buscar otra solución», que en aquella época pasaba por la vía de un neomarxismo crítico en Europa o por la llamada «nueva izquierda» americana o europea (1994b: 600).

Al parecer se vivía bajo la sensación de una situación de crisis sumamente grave. Pero, según Aranguren, lo más grave de todo - y lo más inmoral - era cerrar los ojos ante ella, no querer reconocerla, negarla terca y torpemente: «El contenido de la moral [...] puede tornarse cuestionable. Lo que al hombre verdaderamente moral nada ni nadie le puede arrebatarse es la actitud ética», y las actitudes, no como las asignaturas sino de algún modo más existencial, pueden enseñarse y no en un *curso* escolar sino en la vida misma (1994b: 604). Por eso desde ese momento es tan importante para él la educación moral e inicia así, decididamente, su compromiso intelectual de moralizador social.

En 1983, escribiendo en torno a los nuevos enfoques de la moralidad, Aranguren se reafirma en algunas de las posiciones básicas ya enunciadas: «se da hoy un frondoso *pluralismo* moral [...] y coexisten asimismo diversos *modelos* y *estilos* de vida». Como no es posible todavía una síntesis de esa pluralidad, la tarea es lograr la *comunicación* entre los supuestos de las diferentes morales y mantener la *solidaridad* en la praxis (1994b: 606). Por tanto, a falta aún de una teoría moral o ética del pluralismo moral ha de aspirar a la apertura de la moral a la *problemática* de la metafísica y, en su caso, a la *seguridad*, arriesgada, de la fe religiosa.

Además, Aranguren subraya el nuevo estatuto epistemológico de la ética que «se ha tornado enteramente *interdisciplinar*, marca o terreno fronterizo de sabidurías - metafísica, religiosa - cada vez más *indisciplinadas* y de ciencias que aspiran a su construcción puramente *disciplinada*». Era su particular estatuto de encrucijada en la que seguía siendo una hora de crisis de la cultura en todos sus aspectos. No podemos decir, según Aranguren, qué es la ética como disciplina pero sí sentir su *centralidad* y su *interdisciplinabilidad*, que abarca toda suerte de disciplinados e indisciplinados saberes humanos (1994b: 607).

Un año después, analizando *La situación de los valores morales hoy*, y en concreto refiriéndose a los valores religiosos, vuelve a señalar el tema del «reencantamiento del mundo», de la dimensión misteriosa, de la proliferación de religiones, esoterismos y supersticiones, además del auge del pensamiento utópico, de la razón utópica.³³ Pero

³³ Carlos Gómez piensa que Aranguren, frente a la «jaula de hierro» de la razón instrumental dominante que afecta tanto a la vida política como a la religión, quería hacer valer la racionalidad utópica, para la que lo necesario del mundo es lo *posible*, pero no lo *invariable*. Utopía, que aun secularizada, arraiga en una matriz religiosa propia de su «cristianismo heterodoxo». El reencantamiento del mundo se expresaría, en palabras de Aranguren, en «una religiosidad polimórfica», libre de confesionalidad estricta, pero que busca, más allá de una u otra causa circunstancial situada, limitada, el compromiso con la vida misma,

hay que distinguir *utopía* programada y pensamiento utópico como lo es la esperanza cristiana. Para Aranguren se ha producido una crisis de esperanza, sea cristiana o no, una *desmoralización* y carencia de fe-fiducia o confianza en un proyecto vital de *quehacer* (1994b: 613).

En cuanto al concepto de intelectual³⁴ y pensando en el futuro, hacia 1960 Aranguren escribe desde la situación peculiar de España donde los intelectuales católicos se ven oprimidos entre dos extremos, el del positivismo en boga y el cerrado dogmatismo del interior. Hasta entonces se había vivido triunfalmente y así, durante un cuarto de siglo se asiste a una «primavera litúrgica» y también a una «primavera católica», pues casi todos los escritores de su generación - los que se quedaron aquí después de la guerra y muchos de los que se fueron - han sido católicos. Pero a los jóvenes no les interesaba ya el tema y más bien se estaba entrando en un «otoño católico». En cualquier caso, para Aranguren, el estado propio del cristiano, y del intelectual cristiano, debía ser la «opresión del mundo» (Jn 16,33)

Y entre las actitudes propias de todo intelectual, Aranguren destacaba la comprensiva, como atenuamiento a la realidad, es decir, como «ejercicio de comprensión» de ella, una realidad *in fieri*, una realidad que *está ocurriendo aún*. Se trata de vivir la contingencia humana como *dificultad* para el ejercicio de una vida intelectual cristiana, por *instalación* en ella y *habitación* a ella, en una *vida* vivida (subjektivamente) *sin fundamento ninguno* que, en los intelectuales, corresponde a una *ciencia sin fundamento*. Su articulación filosófica giraba entonces en torno al *neopositivismo lógico*, trasposición de una situación histórica, como antes lo fue el existencialismo, un estado del espíritu o clima filosófico. Pero el catolicismo, a su juicio, no podía prescindir de un fundamento de la vida ni de unos filosóficos *praeambula* de la fe (cf. 1996a: 202-07).

cuyo origen, en el más amplio sentido de la palabra, sigue siendo religioso. En fin, sin utopía, sea ésta trascendente o no, sin *religiosidad* o sin actitud ética abierta que diría Camus, el ser humano no sería tal (Aranguren, 2010: 29-30).

³⁴ García-Santesmases, en una reciente colaboración, opera con la definición de intelectual que hacía Aranguren: «no es el filósofo del ser y del conocimiento; no es tampoco el filósofo moral; el intelectual es el moralista de nuestro tiempo» que tiene el papel social imprescindible de transmitir valores, de auspiciar una reforma moral, de observar vigilante los acontecimientos, pero no participa en el día a día de los medios de comunicación, mantiene una cierta distancia y funda sus opiniones en el trabajo académico. Después escribe sobre distintas figuras o modelos de intelectual ante la cuestión religiosa neoconservador, nacionalista español o periférico, liberal-radical y republicano (cf. 2013: 549-61).

En el empeño o quehacer de intelectual moralista continúa implicado cuando escribe, en 1979, que la peor secuela que ha dejado el franquismo es la desmoralización y por eso Aranguren se posiciona entonces como partidario de la «resistencia ética» frente a la animalización, mecanización y burocratización de la existencia, y favorable a la «ejemplaridad» moral frente a la recitación de principios en la práctica vaciados de contenido. Ciertamente, era su decidida apuesta a favor de una remoralización para devolver el saber-sabor de la vida. Los intelectuales están para vigilar y decir *no*, para soñar cosas así frente a los llamados «tecnócratas» o «expertos».

Por otra parte, el intelectual, salvo el que anónimamente trabaje desde la base, no tiene nada que hacer en política, sí *por encima y más allá, por debajo y más acá* de la política: «pareciendo que hablamos de otra cosa, hablemos, sin política, de política».³⁵ En ese momento realiza su más conocida declaración de principios sobre la verdadera democracia, a saber, la «concebida como incesante proceso de democratización, democracia como moral, como tarea de la razón utópica» (1995: 704, 707-708).

Finalmente, para Aranguren, el intelectual deviene, como modo de ser y de hacer funcionar la citada «razón utópica»,³⁶ en visionario, y por su modo de estar en la realidad social actúa como los marginados y los heterodoxos, religiosos y políticos, como Jesús de Nazaret. Por todo ello, también la misión de la Iglesia, frente a las religiones políticas o del Estado, debería ser defender su independencia, amar la marginación y aceptarla como su destino en el mundo, lo que no significa desentenderse de éste ni de la política (1996b: 301-03).

Por último, todavía al final de su vida Aranguren seguía preguntándose por el rol del intelectual que es católico. Para él, en tanto que intelectual, ha de realizar la función de su gremio y en cuanto católico le incumbe también la crítica de la religión, que profesa, y de la preterición o manipulación por parte del Poder político. El cristianismo y la religión en general son *hechos sociales* sumamente importantes con los que todo gobernante debe contar y tratar de eso es tarea del intelectual en tanto que cristiano.

³⁵ Antonio García-Santesmases (Aranguren, 2005) ha recogido en un libro los artículos del último Aranguren más directamente relacionados con la temática política y que comprenden el período 1982-96.

³⁶ En *La cruz de la monarquía española actual* (1974), Aranguren distingue las funciones del intelectual - moral, utópica y crítica - pero las reduce, al fin, a una: empujar el tren de la utopía que va en la dirección de la izquierda hacia una estación «más allá» (*Nowhere*). Para él no hay utopías derechistas. Y, de paso, respecto a la monarquía opina que ésta se funda en valores anacrónicos, en una concepción de la legitimidad que no comparte, por eso, sin ser puerilmente antimonárquico, se declara no monárquico (1996a: 388).

Quizá la religión se está convirtiendo en asunto privado, en religión «invisible»,³⁷ lo cual, aunque fenómeno sociológico, no deja de ser un *reduccionismo*: «hacer ver que la religión en su plenitud es un *hecho público*, incumbe a los intelectuales» (2010: 130). Y de ello vamos a tratar ampliamente en el capítulo siguiente.

4. DE LAICIDADES Y LAICISMOS: RELEVANCIA PÚBLICA DE LA RELIGIÓN EN UNA SOCIEDAD PLURAL Y SECULARIZADA

No existe unanimidad en torno a qué se entiende exactamente o cuál es la diferencia entre laicidad o secularidad y laicismo o secularismo. Una gran confusión conceptual y terminológica preside los debates y por eso nos referimos a ello en plural.³⁸ Siguiendo en este punto a Manuel Fernández del Riesgo, que prefiere usar los términos procedentes del inglés, el secularismo sería «una visión irreligiosa del mundo, una concepción cerrada a toda trascendencia», que puede transformarse en indiferentismo o en agnosticismo y ateísmo, y adoptar una actitud agresiva y no respetuosa con la religión. Secularidad, en cambio, y desde la perspectiva increyente, se entendería como el reconocimiento de la autonomía humana para la búsqueda de la verdad en un diálogo con los demás, sean creyentes o no, y desde la perspectiva religiosa, como una concepción y una actitud que, reconociendo esa autonomía, la hace compatible con la

³⁷ El concepto que, como se ha dicho proviene del sociólogo Luckmann, Aranguren lo emplea en varias ocasiones aplicándole su particular interpretación. Así, en 1982, con motivo de la primera visita de Juan Pablo II a España, hace alusiones a esa *religión invisible*, «comunitaria, sí, pero desparramada y difícil, pérdida en las catacumbas del mundo actual, problemática y aun desgarrada, viva, y como diría Unamuno [...] *agónica*», esto es, en combate pacífico con un mundo *moderno* y en la esperanza de otro *postmoderno* en el que, de manera inédita, se pueda ser nuevamente religioso (Aranguren, 2010: 120).

³⁸ Un librito divulgativo de la canadiense Micheline Milot (2009), en forma de preguntas y respuestas, da cuenta de esa pluralidad de «laicidades» que no afecta a los tres principios fundadores de todas ellas (separación, neutralidad y libertad de conciencia y religión). En cualquier caso, identifica hasta cinco concepciones o modelos en las sociedades actuales: laicidad separatista, anticlerical o antirreligiosa, autoritaria, de «fe cívica» y de reconocimiento. Esta última sería la más exigente social, ética y políticamente, y la que, según la autora, más convendría a cualquier democracia pluralista y también a España, es decir, la llamada *laicidad abierta e inclusiva*. Asimismo, ésta sería la apuesta, con el nombre de laicidad «liberal-pluralista» frente a una laicidad «republicana», de Jocelyn Maclure y Charles Taylor por ser la que logra conciliar óptimamente, apoyada en una ética de diálogo respetuosa, la igualdad de trato y la libertad de conciencia y dentro de ella la religiosa y de culto. Ponen de ejemplo el caso de Quebec. Estos autores advierten que no todo el mundo comparte este planteamiento y citan al filósofo francés Henri Peña-Ruiz, para quien la laicidad es algo monolítico que «no tiene que abrirse ni cerrarse». A juicio de éste, quienes proponen la «abierta», en realidad, cuestionan la verdadera laicidad y sus tres valores y principios básicos que él formula así: libertad de conciencia, plena igualdad y universalidad de la esfera pública (cf. 2011: 39, 50-51). De este mismo autor también v., junto a César Tejedor de la Iglesia (2009). *Antología laica: 66 textos comentados para comprender el laicismo*. Salamanca: Ediciones Universidad.

presencia y acción de Dios en el mundo y en la historia. Por tanto, según este autor, la secularidad-laicidad es una consecuencia de la dignidad y de los derechos humanos y tanto el secularismo-laicismo como el confesionalismo son ataques a la libertad y la democracia (2010: 41, 43 y 71).

Un matiz diferente aporta al debate Díaz-Salazar cuando define el laicismo como movimiento ideológico, social y político que tiene por finalidad la instauración de la laicidad.³⁹ Ambos términos, pues, con ser distintos, guardan una relación consustancial: uno, el laicismo, es el medio para conseguir un fin, la laicidad. En este caso, el laicismo no es el rechazo de la Iglesia y la religión, pues hay laicismos religiosos, sino que proclama siempre la necesidad de la tolerancia activa, el respeto a las diferencias y el reconocimiento del pluralismo moral. De todos modos, si hay desacuerdos prácticos, han de prevalecer las demandas de derechos cívicos sobre las declaraciones morales religiosas (2008: 16-17 y 38).

Asimismo, Charles Taylor se hace eco de la discusión y propone ir más allá, desde una revisión polisémica, hacia una redefinición del secularismo. Se suele creer que éste tiene que ver con la relación entre el Estado y la religión (debido a una especie de obsesión por ver la religión como problema) pero, en realidad, tiene que ver más con otra cuestión: qué debe hacer el Estado secular y democrático moderno ante la diversidad, eso sí, a partir de una neutralidad o «distancia por principio» pero sin concebirse como un baluarte contra la religión. Esto implica una exigencia compleja al Estado para satisfacer el triple bien de la libertad, la igualdad y la fraternidad y determinar qué metas (identidad política) y cómo alcanzarlas (régimen de derechos y privilegios) le propone una sociedad pluralista. Los límites son difíciles de marcar y siempre hay que fijarlos de nuevo. En cuanto a una tesis muy difundida de que el discurso religioso, en el campo político-moral, tiene menos credibilidad que el de la «sola razón», a juicio de Charles Taylor carece de fundamento y es una de las formas

³⁹ Luis M. Cifuentes, de forma similar, define el laicismo como «el movimiento social, político y cultural que promueve el ideal de la laicidad y por lo tanto solamente exige la separación entre las iglesias y el Estado y el fin de todos los privilegios» o, con otras palabras, «la laicidad no es más que el proyecto filosófico, jurídico y político que propugna el movimiento laicista en España» (2005: 34). Sin embargo, lo que este autor propugna en la práctica a veces peca de cierto extremismo laicista o anticlerical que, desde luego, Aranguren no compartiría.

que toma el mito de la Ilustración, a saber, la autosuficiencia de la razón y poner la ciencia natural como modelo para la ciencia social (cf. 2011: 39-60).⁴⁰

Más extrema, en fin, sería la posición de Richard Rorty que, hablando de espiritualidad y secularismo desde su utilitarismo o pragmatismo ético, defiende que no hay estructura alguna de la existencia o naturaleza humana, eso a pesar de que «gran parte de la filosofía occidental [...] (ha sido) un intento por ponernos en contacto con algo más grande que nosotros», eso que Heidegger definió, según Rorty, como *ontoteología* [sic]. La tradición socrático-platónica, que vincula inmortalidad con inmaterialidad e infinitud, o la oposición fundamentalismo vs. relativismo, reflejan la lucha entre dos grandes productos de la imaginación humana. Se trataría de la competencia entre dos visiones: ascenso vertical vs. progreso horizontal que, en realidad, al menos en el cristianismo confluyen.

Por eso, para Rorty, la espiritualidad se ha de entender no como la esperanza de trascender la finitud sino el alcanzar un mundo, este mundo con nuevas posibilidades finitas, donde los seres humanos lleven vidas largamente más felices que las actuales. Y acaba preguntándose: ¿son malos algunos deseos humanos? Su respuesta es que, subordinando unos a otros en pro de la equidad, ninguno en sí es malvado. Pero cabe también plantearse con Alois M. Haas ¿dónde queda ese «deseo inextinguible» y fundamental de salvación, de lo absoluto y divino que es una constante antropológica? «No lo podemos impedir: la finitud quiere infinitud; la contingencia, carácter absoluto; el tiempo, eternidad. El deseo de esta transunci6n no podrá ser frenado» (2009: 77 y 95). Rorty respondería que, desde la perspectiva relativista (que para Benedicto XVI era el fundamento filos6fico de la democracia), nunca hubo ni habrá una verdad más grande que nosotros (cf. 2009: 13-29).

Aranguren, por su parte, echa mano de la Historia para abordar y entender el tema. Así, la presencia de la religión en la vida social española desde la postguerra hasta el presente, ya en los años 1990, ha sido sumamente cambiante. La vigencia *política* de la

⁴⁰ De la noción de secularismo de Taylor trata también Alessandro Ferrara que, tras exponer y precisar lo que significa el secularismo político (laicidad) y el social (secularización), se centra en la reformulación tayloriana que, a su juicio, tiene la ventaja de estar más «cercana a la experiencia» (¿cómo se siente el hecho de creer o no creer?). Desde este planteamiento, el creyente ha de ver su propia fe como una más entre diversas elecciones, no puede creer ya de una manera irreflexiva e ingenua y además lo ha de hacer dentro de un «marco inmanente» preponderante, en el que la vida buena se identifica con la prosperidad humana y sin finalidades últimas trascendentes (2014: 139-143).

religión católica, que empieza con los Reyes Católicos y a pesar de «heterodoxas» y breves interrupciones como el regalismo del siglo XVIII y el laicismo de las dos Repúblicas, impide que España ingrese en la modernidad, la de la neutralidad religiosa del Estado. El *franquismo* sólo fue la respuesta anacrónica a la última «heterodoxia» republicana. Entretanto, en los años 1950 se reúnen las Conversaciones Católicas Internacionales de San Sebastián y de Gredos, empiezan a operar los movimientos apostólicos obreros y estudiantiles, y después se suceden el Concilio Vaticano II, el diálogo cristiano-marxista, el cristianismo de izquierda, etc. España y la Iglesia institucional cambian en esos años pero tras el Estado católico franquista, la reacción histórica normal, a su juicio, hubiera sido la *laicidad*.

Para Aranguren, la laicidad se puede entender de dos maneras: por un lado, la del Estado no-confesional, conciliable con una religiosidad y una cultura religiosa seculares, y por otro, más sutil que el viejo *laicismo* anticlerical - que aún perdura -, un *realismo político* aparentemente indiferente pero maquiavélicamente subordinador de la religión a la política, incluso utilizándola a veces o reduciéndola a un tema de *mitopoética antropología sociocultural* (por ejemplo, la Semana Santa o el Rocío como si fueran una corrida de toros o un baile flamenco).

En resumen, hoy día ciertos medios intelectuales de creyentes y no creyentes de Estado español están proponiendo, frente a la más tradicional concepción única y excluyente del laicismo sin adjetivos, una nueva *laicidad abierta* a la experiencia religiosa que, en mi opinión, sería la postura más próxima a la que actualmente adoptaría Aranguren. En concreto, Antonio García-Santesmases parece partidario de un laicismo no excluyente y abierto al socialismo, que no se queda en la pura reivindicación liberal (2013: 561). Se trata de una laicidad *inclusiva*, de creyentes y no creyentes, en el que la religión no sea mero asunto privado sino un hecho público, nunca estatal, donde interactúen la ética pública y las privadas o comunitarias enriqueciéndose mutuamente y buscando el bien común de la sociedad. Sin duda, la construcción de esta laicidad positiva, la del diálogo y la amistad cívica entre diferentes, aún es una tarea pendiente en España (*cf.* García-Santesmases, 2007 y Díaz-Salazar, 2008).

4.1. La secularización de la política. Relaciones entre religión y política: la «teología política»

La crítica a la teoría de la secularización ha llevado a considerarla como una ideología más del siglo XX. La religión, que parecía en vías de desaparecer o de ser recluida a la esfera privada, lucha hoy en día por un lugar más prominente en la arena pública y exige que se reconsidere la implementación de su separación, en ningún caso a cuestionar, con la política. Es preciso repensar esta relación y los desafíos normativos que plantea en torno a la equidad en el acceso al espacio público y a la tolerancia en asuntos religiosos, siempre dentro de un régimen democrático liberal y en una sociedad postsecular. Otra cuestión es la del umbral que separa la participación legítima y la interferencia cuestionable o ilegítima de la voz religiosa en todo proceso político que ha de seguir siendo necesariamente neutral (*cf.* Ferrara, 2014: 139-154).

El reto de toda política es mantener la unidad en la diversidad y la diversidad en la unidad, es decir, conservar el «nosotros» aunque nunca llegue a realizarse sin fisuras, recortes y desgarros. El papel de la religión en el espacio público se halla en discusión. El ideal del consenso ha primado en la teoría política liberal, como en Rawls,⁴¹ pero eso no es lo mismo que la convivencia; existen alternativas como un *modus vivendi* o *procedendi* donde sea posible dicha convivencia de individuos distintos por definición aunque sea problemático. Otra posibilidad pasa por comprender la democracia liberal como disenso, como lucha *agonística* entre distintas concepciones de la justicia y el bien. La tesis de Oriol Farrés es que la laicidad, no el laicismo, puede poner las condiciones para que esa concepción tenga lugar sin que de antemano una interpretación del bien se adueñe del Estado y de la vida ciudadana. Así, las creencias religiosas, como las demás, podrán «manifestarse públicamente en una batalla de las ideas abierta, pacífica, retórica e incierta», en búsqueda y lucha activa por la libertad y la igualdad. A esto hay que añadir la fraternidad a partir de la laicidad (no lo olvidemos: *laos* en griego

⁴¹ El profesor jesuita Julio L. Martínez ha estudiado en un libro reciente la tradición liberal, tanto la clásica europea (Locke con su tolerancia y Rousseau con su «religión civil») como la contemporánea norteamericana de John Rawls y otros cinco liberales menos conocidos, en relación con la presencia de la religión en la esfera pública. Para esta nota resulta de gran interés consultar el capítulo dedicado a la discusión y crítica constructiva que el autor desarrolla con el liberalismo político. Ahí se plantean los problemas con la categoría de «no público» (para Rawls los cuerpos religiosos son «razones no públicas» y han de quedar fuera del diálogo público), con la presencia de las tradiciones religiosas y el respeto de los valores democráticos constitucionales y con el asociar incivildad e irracionalidad a toda religión. También señala Martínez lo que no se debe renunciar de la tradición liberal en este tema (*cf.* 2012: 297-325).

es pueblo), que implica abstención, neutralidad y una relación de arbitraje por parte del Estado (*cf.* 2014: 119-138).

A juicio de Aranguren, y partiendo de la Historia como era su costumbre, la distinción entre el orden material y el espiritual durante la desamortización en la España del siglo XIX fue difícil de mantener. La política laicista decimonónica tomó un aspecto anticatólico y los católicos se agruparon para defender a «la Iglesia», en una mezcla de intereses materiales y espirituales (de ahí surgen los «partidos católicos»). Pero el tiempo presente no es el de las luchas religiosas. Los católicos han de trabajar siempre a favor de la propagación de su fe pero en el plano de la *conversión personal* y sin perseguir ventajas políticas (1996a: 373).

La secularización de la vida política y su polarización en torno a cuestiones positivas, «materiales», humanas, es ya un hecho europeo y Aranguren espera, en los primeros años 1970, sea pronto español. Ha habido, pues, una época de religión de Estado y después de lucha contra el Estado católico y por el reconocimiento de derechos. Pero también se concibió por contagio una especie de Estado religiosamente irreligioso: el Estado laico. Los tiempos que corren no son de ninguna religión «oficial» y nos situamos más allá o más acá de la discusión. Para Aranguren, la época del laicismo ha sido la del *anticlericalismo* y la presente es la del escepticismo y neopositivismo, de una religiosidad que se sustrae a la politización, de repulsa del *clericalismo*. En su opinión, había llegado la secularización total, ni clerical ni anticlerical, de la política (1996a: 373).

Por consiguiente, según Aranguren, había que poner la llamada «teología política» en su debido contexto teológico fundamental, hacerla ser *teología* política y no *teología política*. La expresión fue inventada, con el libro que lleva por título ese concepto, por Carl Schmitt, un católico colaborador del hitlerismo, admirador del tradicionalismo de Donoso Cortés e introductor asimismo de la expresión «Estado total(itario)» (1996b: 315).⁴²

⁴² Por su parte, parece ser que a Aranguren se le reconoce la autoría del término «nacionalcatolicismo», según lo confiesa él mismo en un artículo incluido en *El oficio del intelectual* (1979), porque se recoge así en un libro del sociólogo González-Anleo sobre el *catolicismo nacional*, aunque no se había preocupado nunca de reivindicarlo. En otro texto posterior sí lo reclama pero en plural: «fuimos nosotros, los adversarios del nacionalcatolicismo, quienes le impusimos ese nombre cuando estaba ya en trance de desaparición» (2010: 127). Para Aranguren, el nacionalcatolicismo ha sido la tendencia permanente del Estado español, desde los Reyes Católicos y antes incluso de la unificación del Estado, a identificar España y el ser español con el catolicismo y a la eliminación de los «pseudoespañoles» no católicos

En España, la historia de la «teología política» presenta un episodio particular, a juicio de Aranguren, con la elogiada homilía del cardenal Tarancón en la misa del 27 de noviembre de 1975, cuando se creyó el Gran Cardenal español con el gesto y ademán de un obispo teocrático visigótico amonestando al rey *de regimine principum*. Sin embargo, a los pocos días volvió a la realidad posibilista/oportunista y aceptó la historia entera de la Iglesia franquista, con Cruzada y todo, una postura más cristiana al reconocer (vergonzante) la solidaridad eclesial en la culpa colectiva. Pero esa historia de la «teología política» tampoco termina ahí: el progresismo católico, el marxismo cristiano y, descontextualizada, la teología de la liberación son también utilizaciones políticas de la fe cristiana (v. *infra* 4.3).

En efecto, la religión, en Occidente, en cuanto traspasa los límites de la esfera privada ha estado siempre expuesta a una politización que evapora su sustancia o la utiliza para fines mundanos. El problema es que una religión conserve su esencia pero no se desmundanice, que se «encarne» y comprometa con la suerte del Pueblo de Dios. Se necesita, por tanto, una nueva «doctrina de Dios» como la expuesta por el teólogo luterano Moltmann en un libro (2010) que Aranguren nos resume: «sin una nueva doctrina de Dios no puede haber una teología de la liberación que sea liberadora» (*cf.* 1996*b*: 317-20).

Siguiendo a Lutero, Moltmann devuelve la cruz a la historia y no como Bultmann que parte de la escatología. La tarea histórica de Jesús es puesta en un contexto teológico pero asimismo la teología se hace historia. Jesús muere abandonado, y no como héroe y mártir, por blasfemo e infame, como zelote sin serlo. Rompe así el rígido esquema «amigo-enemigo» y se eleva por encima de la politización religiosa de unos y otros. Muere, en fin, en el «temor y temblor» y no en la gloria «patriótica». ¿Cómo fue posible teo-lógicamente este abandono de Dios a Dios? Fue en realidad un por qué *te* has abandonado en que Dios consigo mismo consume el sacrificio inconcluso de Abraham. Por eso, no son los «mitos» evangélicos el verdadero escándalo del cristianismo sino el Dios crucificado, el drama de Dios para consigo mismo y no como en Unamuno. Dios se convierte en un *acontecimiento*, *historia* de Dios, y el teísmo, como monoteísmo religioso-metafísico, queda así rechazado; la Trinidad se alza frente a

(1996*a*: 411).

él, hay Personas en Dios y no *un* Dios inmutable, impasible, «apático», incapaz de sufrimiento en su misma naturaleza divina, más allá y por encima de todo dolor.

En cuanto a la cuestión de la existencia de Dios, según Moltmann, es una minucia comparada con su justicia en el mundo (de ahí el fracaso de la teodicea del teísmo), que implica una paradójica consecuencia: «únicamente un cristiano puede ser un buen ateo». Pero la teología de la cruz es teología del amor de Dios por los seres humanos, el reverso de la teología de la esperanza, del futuro resurgir en Cristo. La resurrección sigue a la crucifixión pero no tiene sentido propio aislado, es anticipación o *prolepsis* apocalíptica de la de todos los seres humanos. Y esa fe en el Dios que se abandona a sí mismo por amor demanda el «seguimiento» en una *kénosis* o vaciamiento. Es el «ser para los otros» de Bonhoeffer y los teólogos americanos que le siguen. El dilema entre «identidad» y «compromiso» desaparece. Frente a la Iglesia cerrada en sí misma, esta doctrina se orienta hacia la pérdida cristiana de identidad y hacia la identificación con los pobres, perseguidos, oprimidos, y hete aquí la raíz de la auténtica «teología política».

En conclusión, no se debe reducir la teología de la cruz a una ideología política sino que el cristiano ha de emprender el camino del seguimiento de Cristo, también político a su modo, y ha de vivir lo escatológico *en* la historia, manteniendo siempre ante los ojos la significación política de la muerte en la cruz: Jesús fue ejecutado como rebelde a *todas* las religiones políticas, desde los zelotes a los romanos. Jesús, el *heterodoxo* político ejemplar, es ejecutado por el poder, «desde arriba», para indicarnos que la liberación sólo viene desde abajo. Moltmann se proclama socialista al llegar aquí: el socialismo es símbolo de la liberación de la humanidad de la maldición de la pobreza. Pero agrega: no hay socialismo sin democracia y al revés. Materializa una opción, sin querer hacer «teología política», pero puramente política a favor de la democracia formal y vía hacia el socialismo aunque sin respetar la autonomía del orden político, como los teólogos de la revolución.

4.2. Relaciones de poder Iglesia-Estado. Estado laico y reforma de la Iglesia

Es bien conocido que España, durante el franquismo, fue un Estado católico establecido o *establishment* eclesiástico y después, en la transición democrática, se

quiso pasar de un catolicismo «gibelino» a otro «güelfo». Según Aranguren, lo que hace falta es dar más pasos: «una cultura religiosa no-establecida tiene que empezar por liberarse de los poderes establecidos» (1996a: 586 y 437).

En su opinión, la Iglesia, no sólo la católica, funciona, y desde hace mucho más tiempo, como las empresas multinacionales o las universidades modernas, es decir, bajo un imperialismo (espiritual), con ministros de Propaganda, burocracia eclesiástica, Derecho canónico, etc. He aquí la estructura real, formal y funcional, la base económica, nos guste o no, de la Iglesia. La rigurosa separación del Estado se ha presentado históricamente a iniciativa y decisión unilateral de éste en nombre del laicismo. Ante esa situación, ya conocida en Francia, los católicos se unieron en torno a la institución eclesiástica, y lo mismo hubiera pasado en la Segunda República española. Pero en la actualidad tal iniciativa de separación no puede venir sino de la misma Iglesia.

Sin embargo, la creciente secularización en el estilo español de vida, el desinterés *real* por las cuestiones religiosas y el carácter «ininteresante» de la Iglesia no mueven a los católicos españoles a sostenerla económicamente. Y la jerarquía se da cuenta de ello. Lo mismo le ocurre a la educación general básica y su gratuidad, pues hay que contar con la enseñanza privada, en manos de las Órdenes religiosas a las que hay que subvencionar. Por tanto, el Concordato, según la jerarquía, deviene imprescindible y lo mismo la vinculación de la Iglesia al Estado (Aranguren, 1996a: 445-46).

Para Aranguren, en cambio, se debe avanzar hacia otra realidad estatal que precise los límites entre lo político y lo religioso. Precisamente, en un artículo de los años 1980, titulado *Sobre el concepto de la realidad política*, Aranguren explica en qué consiste dicha *realidad* tan necesaria para una laicidad democrática. Parte del caso paradigmático de Francia donde se produjo un proceso - necesario - de secularización del Estado y de la vida civil que ha culminado, tras corregirse las desviaciones laicistas por una cabal laicidad, en esa conquista moderna que ha sido la separación de la Iglesia y el Estado (ley de 1905), eso que la jerarquía española está todavía lejos de haber comprendido y asimilado. La gran aportación francesa a la ciencia y a la praxis política ha consistido, pues, en la constitución de un ámbito autónomo - y «neutral» con

respecto a cosmovisiones, metafísicas, escatologías, trascendencias axiológicas - que por ello puede y debe acertadamente llamarse «realidad política» (1995: 700).⁴³

Sabemos, sin embargo, que la Iglesia jerárquica es intrínsecamente *autoritaria*, un *poder*, hay una conformidad histórica estricta entre *esa Iglesia y el Estado* que no se deshace tan fácilmente mediante una «separación». Resulta un problema *político*, osea, de *poder*, pero para superarlo la actitud del cristiano ha de ser semejante, *mutatis mutandis*, a la del ciudadano. Mientras éste acepta la inevitabilidad del Estado a la vez que se opone al «mal» en que consiste, aquél se declara heterodoxo *de* una Iglesia a la que, quiera o no, pertenece salvo si elige evanescerse en la *gnosis*: «no podemos - ni, probablemente, debemos - aspirar a vencer [...] Somos necesarios, cuando menos para evitar lo peor» (Aranguren, 1995: 418).

En uno de aquellos *Foros del Hecho Religioso* durante los primeros años 1980, se planteó que la postura de la jerarquía de la Iglesia era, al no poder ostentar el «monopolio público de la definición religiosa», aspirar a sustituirlo por el «monopolio público de la definición ética», según el «derecho natural» (v. *infra* 4.6) y en «analogía funcional con el nacionalcatolicismo». España anclada en su *Estado católico* no había podido o querido ingresar en la modernidad, la afirmada por el protestantismo y formulada por Jean Bodin, a través de la neutralidad religiosa del Estado, y ya establecida hacía tiempo en los principales países occidentales.

Con todo, muchos piensan entonces, incluido Aranguren, que la modernidad había terminado y se entraba ya en una época «posmoderna» con profundas consecuencias. Tras la crisis de la ética moderna, el *pathos* protestante se extingue, el fundamento individual de una ética civil es reemplazado y sólo queda un gran «vacío ético». La pregunta final sería: ¿se puede ser *moderno* y *postmoderno* a la vez? Aranguren reflexiona y, no sin dudas, propone:

⁴³ La laicidad de la República francesa ha sido estudiada, de manera minuciosa, por el sociólogo e historiador Émile Poulat que en su reflexión abarca toda la transición ocurrida en Francia en los últimos doscientos años de un *régimen de cristiandad* a otro de *laicidad*. Su *imposible conclusión* resume «la laicidad a nombre y a riesgo de la libertad» y de ella quiero destacar estas palabras finales, casi programáticas de un talante hoy muy necesario y que Aranguren lo más seguro compartiría: «una sociedad laica es una sociedad que no cesa de *aprender*, no sin dificultades, a vivir con sus desacuerdos públicos, preferidos a su resolución por un pensamiento impuesto o la guerra civil» (2012: 434). Y continúa en la misma página: «la laicidad exige el valor del debate, el gusto del encuentro y del intercambio, entre personas que separan su historia, su cultura, su medio, y que la vida opone por tradición». Termina apelando a encontrar la memoria para purgar y cicatrizar las heridas de una laicidad, la francesa, que nació en el dolor y mantiene sus estigmas.

Por un lado parecemos necesitar, lo que no hemos tenido nunca, un Estado laico (no laicista), no confesional, no contaminado de pasiones religiosas, sino efectivo y que funcione con precisión *impasible*. Pero ese *Estado impassible* ¿no será un *Estado imposible*? (1994b: 749).

Y es que la postmodernidad supone, por otro lado, la irrupción del sentimiento, de la diferencia y las libertades, de los elementos vitales que no se dejan ahormar por la racionalidad, si bien han de ser intelectualmente comprendidos. En fin, la respuesta se queda en una afirmación sin salida: los seres humanos somos aporéticos, somos nuestra propia contradicción (Aranguren, 2010: 130).

En 1979, con *la democracia establecida*, una cierta desacralización de la política se había cumplido pero la plena separación Iglesia-Estado aún estaba lejos, pues la primera no renunciaba al presupuesto de culto y clero, a su presencia en el espacio escolar de la enseñanza estatal y a la educación con colegios propios ni tampoco a la vigencia legal de la moral cristiana en cuestiones de sexualidad, matrimonio y familia (Aranguren, 1996b: 410). A este respecto, Aranguren hace referencia a la nota que publicaron los obispos españoles con motivo de la aprobación de la Constitución de 1978. Según él, en ese documento *modesto*, la jerarquía eclesiástica no expresaba ni fe humana ni confianza en el cristianismo, en los medios espirituales. De hecho, se había elaborado «una Constitución muy moderadamente laica», en la que él se preguntaba qué tenía primacía si la ética y la cultura o la «religión» y la «política» (1996b: 492-94).

De cualquier manera, Aranguren suscribe que la Iglesia no debería renunciar a «crear su propia cultura» pero previene que eso es la forma más elegante, moderna y cristiana de decir lo que antes era «defender los derechos de la Iglesia», entendiéndose jerarquía:

Mi visión de las cosas es totalmente opuesta a la católica establecida. Creo, en primer lugar, que la cultura religiosa tendría que ser incesantemente creada y re-creada, y no meramente custodiada, intangible, inmutable (casi como los Principios del Movimiento), en conserva. Y creo que eso habría de hacerse *desde fuera* del poder (1996b: 452).

La Iglesia, confesada o cautamente, suele estar con el poder, a su lado, sea por «oportunismo» o no, pero el intelectual no debería alinearse nunca con el poder ni siquiera con el poder de la oposición establecida. Debe situarse en la crítica de todo poder, del actual y del que le suceda, y si esa crítica encierra poder también en la autocrítica.

Aranguren tocaba así el tema de la reforma de la Iglesia (v. *supra* nota 11) frente a su apego histórico al poder y la riqueza, aunque, en torno a 1969, creía que no había que caer tampoco en una exhibición de ascetismo. Según él, los teólogos estaban aspirando a algo más profundo, ya *post-moderno*, contra el materialismo y el consumismo, que situaría al catolicismo en la vanguardia misma del mundo por venir y no quedarse en una simple puesta al día (1997: 249). En cualquier caso, para él «no hay verdaderas y falsas reformas de la Iglesia: todas, por unilaterales que algunas hayan sido, han sido verdaderas». Hace falta, pues, una renovación en la línea de las que el cristianismo ha ido sacando de sí mismo a lo largo de su historia, las ortodoxas y no menos las consideradas heterodoxas (2010: 120).

Resultaba obvio para él que lo que demandaba el pluralismo de su tiempo, de cristianismos y de catolicismos, por fin sin excomuniones - sólo con referencia al aborto, lo que no dejaba de ser significativo -, era un diálogo, tenso y difícil, en la Iglesia misma en tanto que institución *eclesiástica*, humana e incluso «demasiado humana», que siempre ha operado en la Historia retardatariamente, excepto durante el Vaticano II y, casi sin exagerar, su día siguiente, en que estuvo a la altura de los tiempos. He ahí el «intradílogo» o diálogo interno entre la *Iglesia eclesial* y la *eclesiástica*, un diálogo, con quien no quiere oír, a pesar de todo, pues, parafraseando el de nuevo el aserto de San Pablo, conviene que haya *heterodoxias dentro de la Iglesia*.

Con todo, por esos años, constataba algún avance reformista respecto al siglo anterior, aún insuficiente, pues «también la Iglesia, parcial y lentamente, demasiado parcial y lentamente, va saliendo de sus decimonónicos errores. Hoy hay un gran movimiento de catolicismo social, pero la alianza con el poder temporal es todavía excesiva y el integrismo prosigue». Para Aranguren, la lucha por el control total era en ese momento menos farisaico pero demasiado conformista y la burguesía, apática y materialista, había perdido la inquietud política: «es necesario, pues, una reforma moral. Ella es el supuesto necesario de todas las demás reformas» (1996a: 173).

En cuanto al diálogo con los poderes políticos siempre se ha solido basar, más bien, en la lucha de intereses e influencias, un tira y afloja: «rara vez el diálogo es profundamente religioso»; la gente no se acerca a los cristianos - entre quienes Aranguren se incluye - para conocer en qué consiste la fe y los cristianos no se acercan suficientemente a la gente para escuchar sus preguntas y sus razones (2010: 132-33).

Todavía, en los años de finales del siglo pasado, Aranguren reafirma que ni la «Iglesia de la Restauración» ni el Estado estaban abiertos al diálogo, una estableciendo dogmáticamente los «límites del diálogo» y el otro por no reconocer relevancia pública a la religión, juzgada como un mero comportamiento social *típico*. Y eso es un gran error. Como él había repetido muchas veces, y estamos comprobando en este trabajo, se vive un *reencantamiento* del mundo, una pluralidad de creencias, una vivencia religiosa del *mito* de Jesús en sentido positivo, unos supuestos religiosos del ecologismo, un sentido también positivo y paradójico de la Nada, la influencia de las religiones orientales, la religión como envoltura mítica de la moral, el anhelo de otra vida mejor, etc. En fin, es un hecho «la persistencia - incluso remozada - del hecho religioso y su coexistencia con una laicidad no necesariamente irreligiosa» (2010: 129).

4.3. Rechazo de los partidos políticos *metafísicos* y crítica al *progresismo católico*

Ya a la altura de 1963, Aranguren hace notar que la tensión política entre personas con diversas afiliaciones o convicciones refleja una discrepancia moderada fundamental que estabiliza la democracia, pues tienden a adoptar actitudes de respeto a la opinión general y de comprensión a los puntos de vista de los otros. Pero también advierte:

Cierto tipo de religiosidad, más tradicionalista que ilustrada y que, como tal, se siente amenazada por la “secularización” propia de nuestro tiempo, constituye también, a causa del fanatismo [...] una fuerza antidemocrática que se suma a ciertos partidos de masas y que contribuye, sin duda, a corroborar la tendencia hacia la derecha de todo partido demo-cristiano, por “izquierdista” que apareciese en sus comienzos (1995: 136).

Cercana la etapa histórica de la transición a la democracia en España, Aranguren cree que, en un mundo político secularizado, los partidos católicos no tienen ya ninguna función que cumplir, pero haciendo un poco de profeta piensa que la etiqueta

«democracia cristiana» aún continuará siendo durante unos años una consigna eficaz, si bien acabará disgregándose. También lo que él denomina el partido socialista-marxista tendrá que secularizarse, a saber, perder su concepción «metafísica», desprenderse de su concepción del mundo o *Weltanschauung* para convertirse en un partido funcional, sobrio, realista y poder así acoger, llegado el caso, a las masas católicas que se puedan deslizar quizá hacia él. Mientras, el partido comunista será el único que continuará siendo más o menos «metafísico».

Ese anacronismo, a juicio de Aranguren, le podrá favorecer si el pueblo español no logra interiorizar su catolicismo y la necesidad religiosa sea satisfecha por el tosco sentido «místico» del comunismo: «la futura orientación de la religiosidad española va a representar, indirectamente, un papel político importante: el antídoto del comunismo no es [...] el catolicismo político anticomunista sino la interiorización del catolicismo» (1996a: 374). Lo que España demanda, según él, es una forma nueva de eficaz democracia política capaz de conseguir la secularización, ni clerical ni anticlerical, de la vida civil y, *al mismo tiempo*, la democratización económica (1996a: 378).

A Aranguren tampoco le agrada la fórmula «progresismo católico» y su concreción partidista: «el peligro del cristianismo progresista es ver en ella (la religión) la “metáfora” sobrenatural y en fin de cuentas ilusoria de una escatología totalmente intramundana» (2010: 121).⁴⁴ Décadas antes, hacia 1968 y escribiendo sobre el marxismo, ya se manifiesta claramente contrario a crear un partido político «católico progresista», por *confundente* de política y moral tal como lo fue la histórica alianza trono-altar o lo es la democracia cristiana. Para él era una posición de principio sin entrar en su posible oportunidad política o estratégica (1995: 187). El amor a Dios y al prójimo son indivisibles, por eso, el progresismo católico, en un tiempo de secularización, no tenía sentido: «para continuar siendo de verdad cristiano es menester mantener a la vez los dos polos, el histórico y el metahistórico de la tensión, de la esperanza y de la fe en la liberación del hombre». Sí se puede y se debe tener simpatía

⁴⁴ De la religiosidad intramundana como constructora social de cultura política ha escrito recientemente Díaz-Salazar una colaboración. Se refiere precisamente a los «católicos progresistas» o «católicos de izquierda», a ese cristianismo ético-profético fuente de «otra identidad» liberadora, a sus medios y métodos de socialización religiosa y política, a su mentalidad política, a sus valores, virtudes, actitudes y sentimientos políticos, a sus prácticas y a su aportación en la lucha contra la dictadura franquista (*cf.* 2013: 483-99).

por el progresismo cristiano pero evitando intelectualmente los confusionismos (cf. 1996a: 447-53).

En la misma línea se confiesa un año después en *Memorias y esperanzas españolas*. Se puede ser católico y progresista pero «los católicos y, en especial, los intelectuales tenemos que inventar un modo enteramente secular y no confesional de instalación en el mundo, al lado de los no-católicos, mezclados con ellos». Se manifiesta contrario a toda *clausura* y también a la clausura revolucionaria con etiqueta católica. Tiene, empero, esperanza en el joven clero⁴⁵ y en los jóvenes católicos españoles:

Nuestro esfuerzo de católicos españoles tiene que orientarse en el sentido de la disociación, desociación, desprendimiento del talante hispánico de la Contrarreforma como contra-Reforma, reteniendo la capacidad de empresa y entrega, de lucha y sacrificio, de *vivir desviviéndose* la *mística activa* común a todos nuestros grandes santos, incluido el más contemplativo de todos, San Juan de la Cruz (1997: 238).⁴⁶

En relación a uno de aquellos *Congresos Nacionales de Teología* que se celebraban en la transición democrática española, Aranguren reconoce con nostalgia escéptica que «preserva, para que no se nos muera, la conciencia residual de la posibilidad de una militancia cristiana de izquierda» (cita a los movimientos apostólicos obreros de Acción Católica HOAC Y JOC, «ésta galvanizada como JOCE»), pero vuelve a criticar negativamente su deseo, como el del impermeable derechismo católico, de un *régimen de cristiandad*, aunque éste sea libre e idílico y no forzado o neoinquisitorial (1994b: 750).

En la misma línea crítica con todo intento de articular políticamente el «progresismo católico», Aranguren parece lamentar que en España nunca existiera verdaderamente un catolicismo liberal a pesar de la Institución Libre de Enseñanza y del pensamiento de

⁴⁵ En cambio, al comienzo de los años 1960, su postura era más bien desconfiada. Según él, la posición integrista de la jerarquía eclesiástica, hasta ese momento, había cumplido una función objetivamente positiva, es decir, dificultar el «bienestar» para perturbar la «buena conciencia» de la religiosidad convencional. La nueva actitud que se estaba abriendo paso podía ser un «tranquilizante» armonizador. Pero Aranguren no cree en ese momento en el porvenir de la «contestación» de la Iglesia, ni tampoco en los «curas jóvenes» que no podrán discrepar, se irán adaptando o se inscribirán junto a laicos inconformistas en el «progresismo católico» que, como acabamos de ver, él no acepta como fórmula (1996a: 444).

⁴⁶ No olvidemos, al respecto, el libro dedicado por Aranguren tanto a San Juan de la Cruz, al que estudió en su juventud, como a Santa Teresa de Jesús: *Ávila de Santa Teresa de Jesús y de San Juan de la Cruz* (1997: 617-55).

Fernando de Castro con su proyecto de educación basado en una nueva, tolerante, posconciliar religiosidad y su comprensión de otra fe distinta a la inquisitorial. Sin embargo, cree que vivimos una época nueva y propone ir *más allá*, creadoramente, como cultura viva, nunca dada, siempre *in fieri* (1996b: 373-74).

Y qué decir del espacio político-cultural que pudo jugar en la transición a la democracia el partido *Izquierda Democrática* (ID) como referente de ese «progresismo católico» o de esos católicos y progresistas. Para empezar, Aranguren le echa en falta un fundamento teológico que ya tienen «cristianos por el socialismo» en la teología radical de Alfredo Fierro, Reyes Mate y otros o el que busca UCD a través de los teólogos taranconianos Fernando Sebastián y Olegario González. Los inspiradores de ID eran la revista *Cuadernos para el Diálogo*, que recogía el espíritu conciliar, y el movimiento internacional de intelectuales católicos *Pax Romana*, que impulsó el diálogo cristiano-marxista, pero en dicho partido ¿concebían una literatura o arte nuevos y vivos, buscaban una nueva moral de la transgresión y la ruptura, eran independientes de la política eclesiástica de enseñanza, etc.?

En opinión de Aranguren, el militante medio de ID resultaba demasiado respetuoso, «demasiado bueno», y lo esencial era que viviera la tensión entre lo religioso, lo eclesial y lo eclesiástico, siendo más religioso que eclesiástico. Su espacio político-cultural propio estaba entre «cristianos por el socialismo» y la UCD y más a la derecha, y se confundía con el renovado partido carlista aunque tuvieran genealogías y geografías diferentes. ID tenía que seguir siendo partido cristiano en sentido amplio pero no «de una pieza» sino en la inevitable relación dialéctica con la increencia, y también en sentido amplio *heterodoxo*, más allá de observancias eclesiásticas o seculares. Un partido no testimonial sino de acción, de interpelación, de denuncia y lucha política y moral, a favor de la justicia social y contra la opresión. Tendría que jugar la carta no de la supuesta «mayoría católica» sino de la inquieta, inconformista y libre «minoría cristiana», diferente a la que había solido ser toda «democracia cristiana» (*cf.* 1996b: 510-12). Bien sabemos que el proyecto de ID, con Ruiz-Giménez a la cabeza, fracasaría en la primera contienda electoral democrática que se presentó.

En consecuencia, tampoco comparte - aunque previene que no entra en estrategias políticas - la política eclesiástica a favor del centro a modo de nuevo «zentrum» católico español, históricamente anterior, más anticuado y más de derecha que la democracia

cristiana. Esta política preconizada por el taranconismo desde la citada homilía de 1975, en perjuicio de la izquierda cristiana, es la línea política *oficial* de la Iglesia aunque no se confiese. Pero Aranguren, puestos a preferir, y aun con las reservas que hemos expuesto, lo tiene claro: «personalmente me he cansado de decir que estoy por una política laica. Pero a falta de ella me parece menos peligrosa una política que se atreva a denominarse cristiana y que, en mayor o menor medida, sea de izquierda» y no ese centro que intenta encubrir su cristianismo y es conservador (1996b: 451).

Del mismo modo, para él no son creativos políticamente el *Opus Dei* o los propagandistas (v. *infra* 4.4) ni los de la tardía «sana sexualidad» cristiana. Y «cristianos por el socialismo», aunque se sienta cerca de ellos, considera que el impulso renovador del cristianismo no les viene de éste sino del socialismo (1996b: 457). Los jóvenes y quienes, como él, se sienten cerca de ellos exageran el nivel de secularización de España. Ni en la época de Azaña ni siquiera en la de ahora «España ha dejado de ser católica», queda mucho catolicismo y más del «sociológico» y por eso la jerarquía y «anexos» quieren conservar un poder político (1996b: 458).

Para terminar este apartado, Aranguren expone su posición personal y cree que el compromiso político ha de ser total desde una concepción de la democracia como moral, como modo de ser. Siendo imposible la democracia directa, los partidos resultan necesarios, si bien cabe una actitud política concreta de vinculación directa con la base propia, comunal como el barrio o población, la región o nacionalidad, el sindicato, la universidad, etc. Por el contrario, la relación con los partidos debe ser dialéctica, mantener una función de vigilancia y correctivo de su gestión, ya que siempre están tentados a la partidización. En conclusión, si la democracia plena es una utopía y la Iglesia una *esperanza*, el comportamiento político es la utopía de la democracia y el religioso la esperanza del reino de Dios, esa expresión misteriosa (cf. 1996b: 529-31 y v. *supra* nota 30).

4.4. Sobre los jesuitas y el *Opus Dei*: ¿dos modos de entender la laicidad en la Iglesia católica?

En varios momentos de su obra Aranguren hace alusiones genéricas a la Compañía de Jesús - en uno de sus colegios estudió interno en la infancia, fue congregante, se

sentía «semijesuita» y tuvo varios amigos entre sus miembros, algunos conocidos como los P.Ceñal, Llanos, Díez-Alegría o Caffarena - y también a lo que hoy es la prelatura del *Opus Dei*.

Aunque con este último es más crítico en sentido negativo, Aranguren escribe un artículo en 1971 donde, contando brevemente la historia de la Iglesia en España desde los años 1940, afirma que la única contribución originaria española a dicha historia durante el siglo XX había sido precisamente el *Opus Dei*, y junto a éste los Cursillos de Cristiandad (cf. 1996b: 187-93). Sin embargo, es evidente que no le tiene mucha simpatía a tenor de un texto de *La crisis del catolicismo* en que se refiere a la dificultad de ser célibe de los sacerdotes o de mantener la castidad, aunque ésta no sea imposible ni antinatural. Según él, en medio del mundo, y sobresaturados de tentaciones sexuales, «en grandes números, la caída es inevitable». Por eso afirma que:

Aparte de las críticas usuales, considero un error principal la fundación de institutos seculares masculinos, al estilo del Opus Dei [...] a él son llamadas, exclusivamente, esas personalidades extraordinarias [...] envuelve semipelagianismo, del que podría verse un cierto asomo o tentación en *Camino* (1994a: 722).

A veces compara el Opus Dei con los jesuitas.⁴⁷ Así, con motivo de la publicación del diario espiritual de posguerra de Raimon Pannikar,⁴⁸ antiguo miembro del *Opus*, Aranguren constata la división que existía en la Obra en sus inicios entre los miembros

⁴⁷ Un libro de Joan Estruch analiza las relaciones entre la Compañía y el *Opus* precisamente en los momentos iniciales de implantación de la *Obra* en España (1939-46). La triple tesis del libro incluye el planteamiento de que, para llegar a entender al *Opus Dei*, es preciso situarlo en relación con los jesuitas. Al principio, entre ambas instituciones, a pesar o por eso mismo de que la Compañía es el modelo en que se inspira Escrivá de Balaguer para su *Obra*, se produce confrontación y conflicto por la competencia pero la respectiva evolución posterior les ha conducido a posiciones hartamente distintas en el seno de la Iglesia católica. La confrontación no ha desaparecido pero por otras razones (1993: 17-18 y 170-185)

⁴⁸ (1972). *Cometas: fragmentos de un diario espiritual de la posguerra*. Madrid: Euramérica.

Raimundo Pániker o Raimon Pannikar (1918-2010), filósofo y teólogo, siempre estuvo preocupado e interesado en cuestiones religiosas y también por «la religión del futuro», que no es el problema del futuro de la religión. Sus tesis, hacia 1979, se resumen así: el concepto «religión» no se deja aplicar a buena parte de las tradiciones «religiosas» de la humanidad ni a ideologías y concepciones «religiosas» y se ha convertido en problemático para la mentalidad contemporánea aun dentro de las religiones tradicionales. El concepto tradicional de religión, que está en crisis, dentro de una sociedad pluralista pierde su función de dar sentido a la totalidad de la vida humana convirtiéndose o en asunto privado o en religión de Estado. Esa crisis del concepto no se supera con la negación de la religión, ésta denota más un símbolo que un concepto, es un trascendental humano además de categoría sociológica. La crisis de la conciencia religiosa de la humanidad es parte y causa de la crisis de la cultura actual. La religión del futuro, en fin, es ante todo una religiosidad personal y no una única confesión religiosa, una religiosidad *cosmoteándrica* (cf. Pannikar, 2001: 733-753).

de orientación «mística» como dicho Pannikar y los de orientación «política», quienes acabaron imponiéndose. Por eso se pregunta: ¿qué sería del Opus si hubieran prevalecido los primeros? Seguramente se habría impuesto una espiritualidad, la del lenguaje «espiritual» del *Opus* en su primera época, muy distinta a la del pragmático libro *Camino*, escrito por su fundador y editado en 1939. Incluso afirma, y nombrando de paso a la *Asociación Católica de Propagandistas*, que, «en último término, políticamente, el Opus Dei no fue más que un modernizado, impaciente y mal remedo de los propagandistas» (1996b: 457). El asunto, según Aranguren, se hallaba aún por estudiar.⁴⁹ Además, alude también a la polémica publicación de Jesús Ynfante, en 1970, sobre el *Opus* (1996b: 183 y 185).

En opinión de Aranguren, los jesuitas viven un dilema en esos primeros años posconciliares: o bien continuar la línea «jesuítica», sin porvenir, o bien llevar a cabo una reforma radical que más que ignaciana ha de ser cristiana actual. En contraste con ellos, el *Opus Dei* sí la ha continuado antes y mejor, y por eso los amigos de los jesuitas de antaño están siendo reemplazados por los del *Opus Dei*, de la Obra, del Estudio General de Navarra, etc. Al final, concluye sabiamente, la vitalidad de una institución se mide por su capacidad de autocrítica (1996a: 441).

Siguiendo con la comparación, Aranguren llega a manifestar que «la cursilería ejecutiva del *Opus Dei* no es más que un subproducto, malamente intentando poner al día, de la Compañía de Jesús» (1995: 407). Y de nuevo sobre los jesuitas apunta que, en los tiempos de la secularización, ya no interesaban por sí mismos sino simbólicamente. En ningún caso escribe contra ellos sino contra una parte de él mismo como persona. En realidad, ellos han sabido, no como otras órdenes, cambiar con los tiempos, adaptarse y situarse «en la dirección de la historia». Por último, los discípulos de los jesuitas, entre quienes se incluye, se dividen en dos clases: los aleccionados en la indeleble lección de

⁴⁹ El mismo Estruch comentaba, en 2002, que faltaba todavía un estudio sociológico riguroso sobre la Obra y citaba a Aranguren como uno de los primeros que lo propuso:

Hace ya muchos años, José Luis Aranguren afirmaba que «una sociología del Opus Dei, escrita “sine ira et studio”, sería uno de los temas más interesantes para un científico social en la España contemporánea» [...]. ¡En efecto! Al cabo de más de un cuarto de siglo, la afirmación sigue siendo válida y el tema es aún un tema pendiente. Y a pesar de algunas aproximaciones valiosas, como por ejemplo la de José V. Casanova en su tesis “The Opus Dei ethic and the modernization of Spain” (1982), en conjunto sigue habiendo «demasiada ira» y «demasiado poco estudio» en los análisis del Opus Dei (Reus, 2014: 20-21)

la militancia, cualquiera que ésta sea, y los educados en su sensibilidad, para bien o para mal (*cf.* 1995: 406-08).

Por otro lado, de la presencia que hubo de miembros del *Opus Dei* en el Gobierno franquista («neofranquismo»)⁵⁰ la valoración de Aranguren no es tan negativa, pues con ellos - «el sano Opus Dei de la buena época, por fortuna» - empezó un remozamiento y agilización del nacionalcatolicismo abierto a la tolerancia que algunos denominaron «catolicismo nacional». Gracias a este *Opus*, en los «medios» y en la «aparición externa» se podía ya ser moderno; en la economía, liberal, y en la educación aceptar cierta «libertad de enseñanza», aunque sólo le benefició a él y después a los jesuitas. Desde luego no creó las dificultades y problemas que, en su opinión, provocara la insensatez eclesiástica de finales del franquismo (1996a: 415-16).

La opinión, en cambio, sobre el influjo de la Obra en la universidad franquista, donde extendió sus tentáculos para controlar el gobierno (como antes en el CSIC), no es la misma y así, en una entrevista muy posterior, declara rotundo: «demostró ser, pese a las ínfulas tecnocratizantes con que luego gustó de presentarse, ideológicamente mucho más retardatario que el falangismo liberal. Y [...] en ningún otro ámbito universitario fue tan deplorable su influencia como en el de los estudios filosóficos» (Aranguren, 2010: 396).

4.5. Moral marxista y cristiana: diálogo en el tiempo de la secularización

En 1968 dedica un libro específico al marxismo pero desde el punto de vista de su moral y con el propósito de repensarlo «heterodoxamente» también. Es la época de moda del estructuralismo y en que se impulsa el diálogo cristiano-marxista⁵¹ aunque él expone con claridad, desde el principio, los límites y los puntos de encuentro:

⁵⁰ Para Aranguren, el régimen del general Franco, con todas sus peculiaridades, «ha sido - adulterado, venido a menos, inimaginativo, vulgar - otro fascismo» (1996a: 418). Y su postura ante el fascismo, siempre desde el propio talante, tampoco deja lugar a dudas: «No tengo simpatía por ninguna actitud "anti". Sin embargo creo que el antifascismo es un imperativo moral, el único, quizá, políticamente categórico» (1996a: 409).

⁵¹ Un estudio de Reyes Mate, que puede servir de aproximación al tema de las relaciones entre marxismo y religión, aborda, entre otras, esa cuestión del diálogo cristiano-marxista y menciona la declaración de la socialdemocracia alemana en 1877, y que hizo fortuna posteriormente en toda la izquierda, sobre la religión como un asunto meramente privado. Interesa también el último capítulo de este estudio «por una nueva cultura política», tras el derrumbe del «socialismo real», con las interpelaciones o desafíos que plantea el marxismo a la conciencia y a la existencia religiosa: sobre la verdad, la historia y el

Cristianismo y marxismo se hallan en distinto plano y responden a referencias humanas que, en sí mismas, nada tienen que ver entre sí aun cuando [...] la moral que ambos comportan y, en especial, la lucha por la justicia habilitan un terreno común de parcial entendimiento (1995: 187).

Todo auténtico cristiano y todo marxista serio deben estar de acuerdo en evitar las confusiones. Aranguren se siente lejos de la irenista actitud cristiano-marxista, tan extendida entonces, aunque ve muy convenientes los diálogos pero sobre el único plano fecundo que es el común terreno moral. Hay un problema previo: el concepto de «moral cristiana» es mucho más complejo y plural dado su desarrollo a lo largo de casi dos mil años. Así, toda la moral del siglo XIX, mayormente cristiana, fue en realidad una moral burguesa e individualista. El *contenido* del código moral no cambia pero sí su sentido como el clasismo en la moral sexual respecto a las mujeres, por razones sociológico-económicas que no se invocan, o la propiedad privada cuando se la considera de derecho natural.

En cualquier caso, la existencia del marxismo ha ayudado al catolicismo a recuperar el carácter social de su moral (*moral social*). La oposición al capitalismo es, ante todo, moral, se trata de la *injusticia*, de desigualdad entre pueblos, de lucha por la emancipación y contra el «culto laico de los bienes de consumo privado», la «idolatría de los productos de la civilización industrial», etc. La conciencia recta de los católicos significa en la actualidad tener conciencia social, conciencia del problema social. Sin embargo, la Iglesia todavía es ambigua, su base social es alta o medio-burguesa, no ha abandonado el «constantinismo» del Estado triunfal católico al servicio de intereses conservadores ni tampoco el proyecto de los partidos confesionales ni la religión como ideología de la clase dominante.

Por otro lado, subsiste el problema del ateísmo marxista pero, para Aranguren, es más serio el del marxismo como moral que como metafísica; la cuestión, al fin, es la religión como alienación, un tema algo ambiguo que sirve para considerar a Marx (el joven Marx) como *interlocutor valable* o bien juzgar alienante toda religión que, desde

pobre/proletariado como sujeto universal (cf. 2001: 317-343).

el punto de vista moral, se convierte en el «opio del pueblo».⁵² Según Marx, la función de la religión resulta también ambigua: como *expresión* de la miseria real o como *protesta* contra ella que el marxismo habría venido a dar eficacia. En consecuencia, si no se utiliza como opio, la religión puede ayudar a mantener una esperanza, el advenimiento del reino de «Dios» (o lo que se quiera), o bien cabe seguir luchando sin esa ayuda desde un «ateísmo postulatorio», a modo de apuesta pascaliana pero de signo contrario (*cf.* 1995: 218-24).

La sociedad marcha muy deprisa y la alienación contemporánea se halla más en el *divertissement* - según el término ya citado de Pascal - de la sociedad de consumo. Hasta los mismos teólogos cristianos hablan de la «muerte de Dios» y la tendencia de la civilización hacia un progresivo racionalismo no se compadece ni con cristianismo ni con marxismo pues ambos consisten en fe y esperanza: «en el fondo no es exagerado afirmar que lo que acerca al marxismo es lo mismo que acerca a las distintas confesiones cristianas, y aun a todas las religiones: la secularización integral, es decir, el descreimiento total». El cristianismo acentúa cada vez más, en los teólogos de la secularización, su sentido ético y en los no-teólogos su vivencia como *way of life*, y lo mismo ocurre con el marxismo, por eso es natural que se acerquen.

Marxismo y cristianismo son, «en el mar del escepticismo occidental, dos grandes islas de fe y de esperanza», su moral sigue viva y operante, lo que les acerca es precisamente su debilitación y su fortaleza. Mientras uno se fracciona en pluralidad de marxismos, socialismos y comunismos, el otro impulsa el movimiento ecuménico como respuesta religiosa a la situación de secularización. No sirven ya ni el comunismo monolítico ni el catolicismo integrista y, aunque demasiado lentamente ambos, comienzan a ser menos dogmáticos.

⁵² Aranguren escribe en otro momento sobre el texto de Marx en que aparece esa expresión del «opio del pueblo» y cree que aún es recuperable pero resulta bifronte y bivalente: la religión como protesta contra la injusticia o como «ilusoria» por la dicha ultraterrena que promete. Ciertamente la tarea inmediata de la filosofía ha de ser «la verdad del más acá» pero el ser humano se proyecta siempre más allá, se mueve en la «irrealidad», en la imaginación, es utópico, *esperante*, escatológico. La esencia humana no está dada, es búsqueda insaciable de plenitud, crítica, disidencia y marginación ante la injusticia, es fe, esperanza, mística, amor, etc. y tránsito del socialismo al comunismo y erotismo y cultura psicodélica, de la droga o de la yerba. Marx decía la verdad: la religión es el opio al alcance de todas las fortunas, la terrenal «sombra del paraíso». Aranguren no está haciendo apología de la yerba ni de la religión sino que quiere mostrar los motivos culturales del tiempo en que vive (esa mezcla de yerba y religión, ecología y erotismo, filosofía subversiva...), aunque admite, cierto realismo resignado, que siempre habrá intermediarios, control autoritario, comercialización y explotación del sexo, la droga, el saber o los símbolos religiosos (1996a: 526-28).

Así, la Iglesia con Pablo VI ha pedido perdón, renovado y cambiado cosas antes inmutables, y algunos comunistas tampoco aceptan una «concepción del mundo omnilateral». Además, la escolástica parece dejar de ser ya la filosofía oficial eclesiástica, se abandona el realismo ingenuo en el conocimiento y se rechazan las condenaciones mientras algunos pensadores comunistas demandan más libertad intelectual. Ambos parecen dispuestos a aceptar el pluralismo, buscar el diálogo y tender a la apertura, sólo queda la duda: ¿por convicción o por necesidad? En cualquier caso, es en ese plano no religioso ni metafísico ni de «oscura atracción sentimental», sino de fría, serena ponderación de vías concretas de promoción de bienes y evitación de males, donde el diálogo puede entablarse y ser productivo: diálogo moral del «marxismo como moral» con el catolicismo o, mejor dicho, con los católicos (cf. Aranguren, 1995: 222-224).

4.6. Sobre la ley y el derecho naturales. La necesidad de una ética cívica y laica

La existencia o no de una moral objetiva y de un derecho natural y en caso afirmativo en qué consisten cuando se apela a ellos para fundamentar toda legislación positiva, se ha convertido en una de las cuestiones más debatidas y polémicas actualmente en la articulación de una equilibrada laicidad en la sociedad secular.⁵³ El tema viene de lejos y precisamente se agudiza, al menos en Occidente, con el desarrollo del proceso de secularización. Para Amelia Valcárcel, todas las épocas intensamente globalizadoras, como la nuestra, han conocido la ocurrencia del relativismo del que siempre se ha salido con una nueva fase constructiva mediante lo que suele llamarse

⁵³ Así se recoge, por ejemplo, en el debate entre Ratzinger, Habermas y Rawls sobre la ley natural como categoría de mediación y a la que se la ha reconocido una cualidad de «gramática común» pero que no deja de ser engañosa y puede acabar en un iusnaturalismo neutralizador de las diferencias por encima de personas, comunidades y circunstancias. Además, esta interpretación abstracta, individualista, rígida y ahistórica minusvalora el horizonte bíblico-teológico y se utiliza hacia el neoconservadurismo eclesial y político. Incluso, un documento de 2009 (*En busca de una ética universal...*) de la Comisión Teológica Internacional reconoce que la ley natural es fuente de numerosos malentendidos. Sin embargo, como defiende también Aranguren, es posible una presentación renovada de la doctrina de la ley natural para que siga siendo instancia crítica permanente y garantice la dignidad de la persona frente a las fluctuaciones de las ideologías, una “ecología de los valores” global, un marco para el encuentro *polifono* ético. Para ello hay que hacer una relectura en clave de *recta razón dialógica, comunicativa e inculturada*, que conecte lo universal y lo intercultural. Dicha recta razón habrá de conjugar fuentes de inspiración bíblicas y categorías y análisis filosóficos con los datos de análisis basados en la experiencia. Ese sería el compromiso, fiel a la tradición pero renovada, de la moral católica en pro de un marco racional común más allá de la categoría mediadora (cf. Martínez, 2012: 348-51).

derecho natural, mecanismo conceptual que cursa con pretensión de universalidad y apoyo en la razón para superar las tradiciones heredadas (2014: 100-01)

Aranguren, en su interés por elaborar una ética social partiendo de la realidad socio-política con sus tensiones y problemas concretos, también trató del tema pero, desde luego, no cabe encuadrarlo en los defensores de una idea platonizante del derecho al estilo de los *iusnaturalistas clásicos* (Bonete, 1989: 313). Así destaca, en primer lugar, la decisiva aportación del protestantismo en la definición del derecho natural de donde arranca toda la ciencia jurídica moderna:

En Lutero todo derecho es natural [...] Todo derecho procede del orden de la creación y, en cuanto tal, tiene a la base una exigencia ética. Pero lo ético no es todavía derecho. Para Lutero sólo hay derecho en cuanto la pretensión es reconocida por el Estado (1994b: 96).

En otro momento, y entrando en su problematicidad, opina que el concepto de naturaleza humana, de donde parte la existencia de ese derecho, necesita revisión, ya que toda ley natural es constitutivamente histórica y, por tanto, el derecho natural no está «dado» como «evidente» más que en unos principios comunes, como la conocida «regla de oro», de carácter formal. Pone el ejemplo del mandato de «no matar» y el debate sobre la pena de muerte o la propiedad privada y su supuesto carácter de derecho natural pero ¿para quién? (*Suum cuique tribuere*). No se trata de negar de raíz el derecho natural sino de mostrar, como vio Santo Tomás de Aquino, que ha de ser descubierto, lenta, trabajosa, históricamente, como parte de un proceso de la razón práctica. Sería como el impulso hacia un bien siempre «buscado», concepto más intencional y funcional que material, dialéctico y esencialmente problemático. Se apunta a una verdad, la jurídico-política de la justicia, siempre histórica, ligada a situaciones, condicionada, nunca dada, que posibilita la auténtica *actitud ética* de inconformidad y búsqueda de una justicia dinámica en proceso inacabable (1995: 39-41).

Por consiguiente, no se trata de inquirir en abstracto cuál sea la *esencia* del derecho natural como parte de la ley natural, sino de averiguar cuál ha sido su *función* histórico-social, *para qué* ha servido. En resumen, el viejo nombre de derecho natural puede no gustar - de hecho a Aranguren no le gustaba - porque ni es estrictamente «natural» ni derecho (positivo) pero apunta una actitud demandante y mantiene el derecho abierto a

la realidad histórica, cultural, política y social. Es, en acto, más moral que jurídico pero, en potencia, es el derecho del porvenir inmediato, prefiguración del orden jurídico futuro. El sujeto del mismo viene a ser una fuerza social, una clase o grupo con su «ideología» y pretensión de positividad y cuya culminación se logra con el reconocimiento jurídico de todos los derechos «naturales» para todos los pueblos.

Se trata del *ius gentium* que surge en la que se considera «la segunda comparecencia del derecho natural» durante la época renacentista y barroca (cf. Valcárcel, 2014: 102-05), y cuyas modestas realizaciones son, por ejemplo, la unidad europea, la ONU o la liberación de pueblos y razas oprimidas. Se trata, para Aranguren, de la *lucha por el derecho, positivo internacional o universal*, como ya vieron los fundadores de dicho derecho internacional, que encarne valores éticos y realice, en términos contemporáneos, la antigua y permanente aspiración humana de la justicia sobre la tierra (1995: 41-47).

Y relacionado con esa concepción del derecho natural, hay que abordar otra cuestión particularmente importante en la actualidad como es la del pluralismo moral y la necesidad de una *ética cívica*, civil o laica, propia de una sociedad secularizada o postsecular.⁵⁴ Aranguren se pregunta ¿estamos a tiempo de establecer un nuevo sistema de relaciones entre modernidad, laicidad y religión? En efecto, los rasgos fundamentales de la modernidad, en cuanto a la religión, han consistido en la emancipación de la Roma vaticana, en el relevo de la claustral moral medieval del retiro del mundo por una ética civil del trabajo, de origen religioso pero secularizada desde los albores de la Ilustración, en el *Kulturkampf* alemán y en la implantación de una República laica en Francia con la educación obligatoriamente laica. Pero para ello, en España, según Aranguren, el requisito previo es fundar la convivencia nacional en una *ética cívica pública*, según los principios prácticos de moral pública de la Constitución de 1978, «también abierta a la religión» (1994b: 749).

⁵⁴ A este respecto, Aranguren confiesa durante la transición democrática, y criticando la política eclesiástica a favor del centro político, no saber qué es eso de «ética católica» o cristiana pues, en su opinión, a la fe cristiana no le corresponde una cultura y por tanto una moral determinada sino muchas. La fe, mientras fue culturalmente fecunda, alumbró tipos de moral diferentes como la claustral en sus variedades, la monástica, la conventual, la mendicante, la militante jesuítica, la luterano-existencial, la calvinista puritana, etc. En cualquier caso, lamenta que el cristianismo haya perdido esa capacidad generadora de cultura y de moral (1996b: 457). Con todo, desde una perspectiva cultural, él diría que toda nuestra civilización sigue siendo cristiana, por ejemplo la escatología intramundana del marxismo (2010:131).

Lo privado no puede ya fundamentar una ética pública porque en la postmodernidad la realidad humana entera está «transida» de publicidad y, tras la citada crisis de la moral moderna, protestante, secularizada y kantiana, con su «vacío ético», ¿es posible la «neutralidad» de un Estado de aséptica desconfesionalización? El lugar desalojado por la confesionalidad religiosa tenderá a ser ocupado por confesionalidades seculares, todo el proceso se asemejará a la *tarea de Penélope* (Aranguren, 2010: 129-30).

En este tema el acuerdo ha de proceder del consenso racional y libre, sin imponer una heteronomía ni usar la violencia, sino a través del *lenguaje* y el *diálogo*, de una actitud moral dialógica o dialogal (de claras resonancias habermasianas), que no es la mera tolerancia, condescendencia o transigencia.⁵⁵ El punto de partida es el respeto del *valor moral de la persona*, de la *dignidad* del otro ser humano. Cada cual debe ser *afectado*, sentir afecto por la otra persona y sentirse afectado por lo que dice. Pero sin olvidar que no existe «situación ideal de diálogo» en la realidad, que no se está realmente *situado*, pues en este mundo no hay nada bueno sin limitación, toda afirmación moral es bifronte, bivalente, ambivalente, parcial. Por tanto, «respeto, pues, moral al otro, por el valor en sí de su dignidad, pero respeto intelectual, también, por la aportación moral que su punto de vista puede suponer» (Aranguren, 1994b: 615).

El concepto de ética civil, cívica o de los ciudadanos está relacionado con la distinción entre *ética de máximos* y *de mínimos* a la que se refiere Adela Cortina cuando se pregunta si los creyentes pueden ser tales ciudadanos.⁵⁶ Dicha ética civil consiste en un conjunto mínimo de valores tal que, si no es compartido por la ciudadanía de una sociedad pluralista, la convivencia se hace imposible. Pero esos valores se pueden

⁵⁵ Según Agustín Domingo Moratalla, en la filosofía política de tradición hispana hay que partir de Aranguren precisamente con este texto sobre tolerancia, condescendencia y transigencia, que resultan demasiado poco como presupuestos de una ética civil resultado del diálogo social. Lo importante, junto al respeto del valor moral de la persona, es el compromiso por una sociedad justa desde la voluntad de verdad (2011: 191-92).

⁵⁶ Otro libro de Adela Cortina, entre su abundante bibliografía, se refiere expresamente a este tema y así se titula: *Ética mínima* (2012). En él desarrolla, en cuatro apartados, el ámbito de la ética, el problema de su fundamentación, la relación entre ética y política y se interroga sobre una ética sin religión, respondiendo por adelantado, como su maestro, que la primera ha de estar abierta a la segunda. Precisamente el prólogo del libro viene firmado por Aranguren quien, en referencia a ese último capítulo de Cortina, destaca la distinción, *más allá de Kant*, de racionalidad histórica y sistemática, no separables pero confrontadas. Y una aportación de la razón histórica es la «innovación» que llamamos «revelación», revelación de Dios, constituyéndose así el «nexo sintético» Dios-persona-moralidad. De lo que se trata, según Aranguren, es de la reconstrucción, hacia su origen y validez, de lo que hoy se manifiesta como un saber secularizado, pues, dicho con palabras de Cortina, *la secularización no es, sin más, una categoría del desenmascaramiento propio de la crítica de las ideologías sino más bien una categoría que rescata hermenéuticamente el “aparecer” (E. Bloch) de la verdad* (Cortina, 2012: 14-15).

fundamentar en distintos modos de concebir el ser humano y la historia como instancias últimas de conducta que, en el caso de la persona creyente, tienen un contenido religioso. Se trata de dos niveles diferentes de exigencia pero en ningún caso incompatibles.

En opinión de esta destacada discípula de Aranguren, en un momento de crisis como el actual, también de valores morales, urge un «mínimo decente» en la convivencia ciudadana y, más allá del absolutismo y el relativismo, plantearse que absolutamente valiosas sólo son las personas. Desde aquí, aunque el cristianismo alumbró una ética de máximos de sentido y felicidad, los creyentes pueden y deben defender esa mínima moral cívica compartida con creyentes de otras confesiones y con no creyentes. No debe haber «competencia» alguna entre cristianismo y ética cívica, como se empeñan en mantener laicistas y fideístas, pero tampoco se han de silenciar las propias propuestas de máximos sino ofrecerlas desde el diálogo y la vivencia personal y nunca desde la imposición (*cf.* Cortina: 2002).

Asimismo, Fernández del Riesgo concluye de modo similar que todos hemos de buscar el acuerdo en unos criterios básicos de humanidad, ética civil o de mínimos y derechos humanos; su apuesta es un iusnaturalismo compatible con cualquier filosofía pues la «naturaleza humana» ha de definirse no como categoría reificada sino como un conjunto de constantes antropológicas y principios fundamentales. Según este autor, aún es posible hablar de una ontología de la persona y una moral objetiva y verdadera mínima bien entendidas, de una vinculación entre lo justo, lo bueno y lo ontológico. Sólo un *creyente ilustrado* y un *increyente humanista* son los demócratas que pueden lograr esa convivencia, no los fundamentalistas de un signo u otro, y en todo esto creo que Aranguren estaría muy de acuerdo (2010: 254).

4.7. Juventud y futuro del cristianismo

El tema de la juventud y la preocupación por las y los jóvenes fue una constante en el pensamiento del Aranguren maduro y hasta el final de su vida.⁵⁷ Así, al comienzo de los

⁵⁷ Así, en su último escrito extenso sobre religión que estamos utilizando en este trabajo (1994), dedica el epígrafe final precisamente a la «juventud actual y el futuro de la religión», donde expone la mayor parte de las ideas que desarrollamos en este apartado: la mayoría de la juventud está en contra de la *religión establecida* (la de las Iglesias) y las razones de ello son su vejez, el estar anticuada y además haberse

años 1960, y respecto a la cuestión religiosa, escribe que la filosofía de los jóvenes, sin ser conscientes de ello, estaba próxima a la anglosajona contemporánea, que no excluía necesariamente la religión pero sí le quitaba su fundamento metafísico, como ocurre con el amor o el juego que consisten en una legítima necesidad anímica independiente de la razón. Por otro lado, la pura apologética no significaba nada para la juventud de entonces sino los frutos, el testimonio, los resultados. Además, el o la joven ya no se sentía anticlerical, estaba libre de prejuicios, abierta, disponible para lo religioso, pero desconfiaba de lo dogmático o de lo místico especulativo y aspiraba a un cristianismo «verificado» y de acción (1996a: 196-97).

De la no participación de las y los jóvenes en las responsabilidades de la Iglesia, hay que tener en cuenta la doble faz del problema: por un lado, la resistencia ancestral de la Iglesia a dar responsabilidades y por otro, la actual negativa de las y los jóvenes a asumirlas. La Iglesia es vieja, arcaizante, tradicional y, por ley sociológica, mira hacia atrás en cuanto *estructura*, no en cuanto *esperanza*, como pasa en toda organización o institución. La Iglesia en tanto jerarquía eclesiástica o Iglesia discente, es decir, obispos o vigilantes y presbíteros o ancianos, excluye de su seno a los jóvenes, a los laicos (o «legos», que no saben nada) y a las mujeres, la Iglesia obediente. Y es que la Iglesia surge en un tiempo patriarcal, de culto a la sabiduría de la vida, y bajo el Imperio romano, de estilo adulto, viril y jerárquico. La Iglesia como institución *es así*, pero ha sabido ser permeable y capaz de renovación para sobrevivir dos mil años.

A lo largo de la historia eclesiástica hay una dialéctica: surgen movimientos juveniles, en principio sospechosos, «heterodoxos» (un vez más recuerda el *oportet haereses esse*), que terminan por ser aceptados y bendecidos, asimilados, por una jerarquía inteligente, como los viejos comprensivos al estilo de Juan XXIII, quien rehabilita la llamada «*théologie nouvelle*» poco antes condenada por Pío XII. Los jóvenes tienen un papel necesario en la Iglesia para presentar *propuestas* aunque no se

convertido en un «aparato», una organización sin carisma, burocrática y de meros administradores, superinstitucionalizada, por ende doble piedra de escándalo. Según Aranguren, nos encaminamos hacia un nuevo florecimiento de la religión sin «denominación», de espíritu religioso libre y puro, aunque los ritos y ceremonias recuperen su sentido como figuras cambiantes. ¿Es posible unir esa necesidad humana de institucionalización con el simbolismo religioso? En su opinión, sólo si se encuentra una manera nueva de enfocar la estructura de las Iglesias donde quepan la crítica y la contestación, desde un pluralismo muy flexible y aceptando como válida la situación de «liminarietà», se podría resolver el *problema cultural de la religión* en su relación con la juventud. Si no, aunque parezca paradójico, la religión juvenil podrá encontrarse por doquier, excepto en la Iglesia y es que, concluyendo el epígrafe, «a menudo las paradojas resultan verdaderas» (cf. 2010: 133-36).

acepten o condenen al principio, pues de la jerarquía no ha surgido nunca propuesta de renovación o, en todo caso, lejos de la curia. Y a los jóvenes de hoy tampoco les interesa la Iglesia, en ésta no ven un espíritu juvenil de fiesta, alegría y lucha. La Iglesia les teme y por eso condena su politización pero sin un cambio radical estructural será imposible la recuperación eclesial de la juventud, tal como se perdió el proletariado en el siglo XIX (cf. 1996a: 447-53).

Para terminar, Aranguren lanza el reto a la juventud para que siga siendo el verdadero motor social y también religioso de cambio, pero distinguiendo bien la transformación política, social y económica de la moral-cultural, ya que ésta requiere más tiempo y un trabajo en profundidad, prepolítico o parapolítico. En cualquier caso, siempre será necesario que haya jóvenes «idealistas», «utópicos» - católicos, verdaderamente cristianos, rebeldes radicalmente revolucionarios - que se propongan «lo imposible», tal como reivindicaban los *sesentayochistas*, esto es lo verdaderamente, lo plenamente humano (Aranguren, 1997: 251-52).

En cuanto al porvenir del cristianismo en España, Aranguren cree que no desaparecerá pero sí necesita, como hemos visto a lo largo de este trabajo, un cambio en la estructura de pertenencia, que pase de cerrada a *abierta*. Se puede estar en la Iglesia de distintos modos y medidas. Un modo nuevo de «comunidad» con la Iglesia, más libre, en la frontera, de *participar* sin *pertenecer* formalmente a ella. Esto no es lo que conviene a los intereses de la Iglesia pero la hace más «interesante» y resulta de su interés más allá del aspecto *organizatorio* (1996a: 446-47).

Se cuestionaba, en esos mismos años 1960, más que *cuánto* de católica era España *cómo* había sido de católica en su Historia y hasta el presente. En el pasado sobresalen los grandes hechos de la reconquista, la cruzada y la contrarreforma, siendo una constante histórica ese carácter bélico, de lucha o guerra religiosa. Tras la primera mitad del siglo XVI, de brillante pensamiento católico libre, y la «segunda escolástica» de los grandes jesuitas españoles, se llega a la segunda mitad del siglo XVIII, con Carlos III, y un nuevo esfuerzo de actualización del catolicismo español frente a uno de los males religiosos de España como ha sido el clericalismo y su opuesto el *anticlericalismo*. Destaca en ese empeño la figura de Jovellanos, una voluntad católica-moderna propia de la Ilustración española. Finalmente, a continuación vendrían el *no-católico* Unamuno y el tampoco católico Ortega y Gasset, y en los años 1920 un pensamiento católico

liberal y actual, además de la *Asociación Católica de Propagandistas* y la Acción Católica, hasta alcanzar la Segunda República con la CEDA y la revista *Cruz y Raya* (cf. 1996a: 212-20).

Respecto a las perspectivas concretas para el futuro de la religión cristiana, hay tres tendencias: la de los nostálgicos de la unión trono-altar - incluida la fracción política del *Opus Dei* (v. *supra* 4.4) -, con una actitud defensiva, conservadora y negativa desde el temor; la mayoritaria que encajaría en un partido demócrata-cristiano aunque, como se ha dicho, Aranguren insiste que no es buena solución confundir religión y política; y la tendencia más juvenil que propone replantear las relaciones Iglesia-Estado y el problema de la tolerancia, uno de cuyos representantes era Díez-Alegría, el *jesuita sin papeles*, como le ha definido su último biógrafo. Se trataría de aliar conciencia personal y conciencia social, por eso era menester despertar en los católicos el sentido de la justicia social tal como lo plantea, entre otros, el jesuita Llanos, sin preconizar un *catolicismo socialista* ni tampoco un *catolicismo democrático*, sino de que los católicos que así lo sientan puedan comprometerse libremente, por sí mismos, en una gran empresa de reforma social.

De ese modo, la Iglesia en cuanto tal, liberada de hipotecas políticas, se convertiría en lo que debe ser, el auténtico hogar de *todas y todos* los fieles sin excepción, cualquiera que fuese su actitud respecto de las cuestiones temporales. Esta tendencia abriría nuevas y amplias perspectivas de acción pastoral y la histórica voluntad de lucha y reconquista quedaría espiritualizada al servicio de fines puramente religiosos. Insiste para ello en la esperanza que tiene entonces en el joven clero español del que hay que esperar gran fruto apostólico y una renovación de la fe (1996a: 219-20).

Sin embargo, Aranguren cree que todas las mujeres y hombres de Dios, y el primero Jesús, han tenido que luchar contra los sacerdotes en tanto que casta. El cristianismo entero, desde Constantino, pasando por San Francisco, Santo Tomás, Lutero, el joven San Ignacio, Santa Teresa, San Juan de la Cruz, Pascal y Kierkegaard, hasta la hora presente ha sido la historia de un misterio (*sacramentum*) administrado por una institución, la historia de la tensión entre el uno y la otra. El catolicismo aparece así como un aparato de dominio espiritual y temporal, «sobreinstitucionalizado», que aleja o no atrae. La esperanza que suscitó Juan XXIII con el Concilio Vaticano II se ha tornado decepción, desde los mismos años 1970, para las personas abiertas y dinámicas, que

buscan alternativas en el *radicalismo político y cultural* (contracultura). Parecen llegados tiempos de Apocalipsis por lo menos cultural y el cristiano o cristiana no debe ni puede ignorarlo: ¿cuál es su porvenir entre el materialismo tecnológico, el comunismo marxista y la revolución cultural o contracultural que cuestiona todo lo occidental? ¿Un *neopanteón* sincretista? (cf. 1996b: 198-201).

Quisiera acabar este epígrafe con la referencia a un jugoso diálogo, a modo de intercambio epistolar, entre Victoria Camps y Amalia Valcárcel, dos sobresalientes filósofas y catedráticas españolas actuales y discípulas de Aranguren. *Hablando de Dios* desde su mirada no creyente, aunque cada una con matices diferentes, abordan varias de las cuestiones de este trabajo y de las que, como hemos visto, también trató Aranguren. Con él coinciden en gran medida en torno al lugar de la religión en la sociedad de hoy, la secularización, Dios y la moral o la laicidad, el laicismo y el fundamentalismo. Ahora sólo voy a tocar algo de lo que hablan en el capítulo final sobre el cristianismo y el futuro (2007: 249-68). Así, valorando todo lo positivo que han aportado las religiones a lo largo de la Historia, sin obviar lo negativo, se centran particularmente en la religión cristiana.

Victoria Camps subraya el papel que puede jugar dicha religión en la empresa de unir y acercar las distintas creencias y, sobre todo, su contribución en el ámbito de la ética donde fue innovadora en sus orígenes aunque no tanto en su desarrollo. Ciertamente las exigencias morales de la religión no son universalizables pero sí poseen una fuerza que puede ayudar emotivamente al individuo a ser solidario y actuar como es debido y además pueden sumarse a la búsqueda de una ética universal. En esto tiene la religión, sin duda, una misión futura y también podría hacer algo en la oferta de una vida alternativa a la actualmente dominante, mercantilista y consumista. Y especifica que se refiere a la vida contemplativa, religiosa o no, como actividad del espíritu. Por otro lado, aludiendo a la necesidad de replantearse la forma en que han de convivir creyentes y no creyentes, reitera su opción laica, no laicista, fiel a la de Aranguren, que reconoce difícil de concretar como también de deslindar lo público y lo privado. Ella prefiere, en fin, «un mundo en el que la religión tenga cabida y pueda expresarse abiertamente si aún tiene sentido para alguien».

Amelia Valcárcel, en cambio, discrepa de Camps en varios puntos e insiste que los monoteísmos, si pueden, primeramente deben ilustrarse. Para ella las religiones

deberían adquirir «nociones humanistas básicas, morales y políticas; una especie de mínimo común denominador: el respeto a los derechos humanos, por ejemplo». Y ya que deshacerse de los dioses no parece posible ni quizá deseable, concluye que las religiones han de hacerse suaves y no crueles y ayudarnos a ser mejores prójimos. En todo caso, *ve y desconfía* de lo que Camps plantea que podrían aportar las religiones aunque coincide en que han de expresarse libremente, eso sí, no todo debe ser tolerado si cae en el fanatismo. Termina volviendo a Dios, siempre inseparable del ser humano y de su obrar en este mundo: «creo, en fin, que la divinidad, la que sea, para existir depende de nosotros de más de un modo, alguno de ellos inefable».

5. CONCLUSIONES

A modo de conclusión voy a recapitular ideas, sugerencias y reflexiones de todo lo expuesto y para ello sigo el orden de capítulos desarrollado en el trabajo. Me gustaría subrayar algunas ideas-fuerza del pensamiento arangureniano y sus principales aportaciones al tema que nos ocupa, además de las enseñanzas e implicaciones teóricas y prácticas que se pueden derivar, y vislumbrar cómo podría discurrir hoy el diálogo de Aranguren con el *aquí y ahora* de nuestra sociedad, que sólo su muerte interrumpió.

Primeramente, en lo que respecta al cristianismo, y dentro de él al catolicismo que profesaba como «católico-cristiano heterodoxo», su reflexión e itinerario vital se mueven en la línea de buscar expresamente una autenticidad existencial en la vivencia de la fe - más vida y testimonio que doctrina -, y que se resumiría mediante su teoría del talante, también religioso, una búsqueda permanente de conocer la verdad en libertad y, al modo de su admirado Pascal, con el *corazón*.⁵⁸ En esa búsqueda tampoco elude cuestiones esenciales a toda experiencia religiosa y cristiana como el tema de Dios, al fin misterio buscado tantas veces en *noche oscura* o por diversos caminos, o el del pecado, del que se debería hablar laicamente también.⁵⁹ Su itinerario personal atestigua

⁵⁸ Fernández del Riesgo alude a la necesidad de cultivar ese «talante interior» que ayude en el aprendizaje del diálogo, y cita, recogido de Díaz-Salazar, el testimonio aleccionador, entre otros, del «intelectual católico Aranguren». Estos testimonios son un estímulo para desarrollar la «tolerancia activa» que reivindica Habermas en la sociedad postsecular y progresar en una ética civil para una convivencia pacífica. Sin embargo, el autor se declara pesimista en que sectores dialogantes de la izquierda y progresistas de la Iglesia vuelvan a dialogar por el bien de la democracia (2010: 201-02).

⁵⁹ Del pecado y su secularización o laicización trata Amelia Valcárcel en dos capítulos de su libro *Ética para un mundo global* (2002: 159-218).

una evolución en el pensar y el vivir la religión y así se acerca pioneramente de manera abierta y novedosa, y en medio del nacionalcatolicismo imperante, al estudio del protestantismo. El objetivo era que éste *contaminara* al catolicismo y viceversa y entre todos los modos de ser cristiano se fuera caminando hacia un verdadero ecumenismo integrador de todo lo cristiano y de todos los cristianos.

La idea de la historicidad de la religión y, en concreto, de la riqueza infinita del cristianismo subyace a ese talante arangureniano. Su concepción dialéctica de la Historia, a la que siempre le dio gran importancia para entender los fenómenos sociales, le hacía repetir aquel aserto paulino de la primera carta a los corintios sobre la conveniencia de las herejías y heterodoxias. En efecto, la heterodoxia de hoy será la ortodoxia de mañana, pues a modo de anti-tesis necesaria dicha heterodoxia hace avanzar la verdad de la tesis dogmática hacia una síntesis más completa de esa verdad. De fondo se halla una comprensión de la revelación divina, de gran trascendencia metafísica y resonancia zubiriana, como inconclusa en su manifestación histórica, siempre en desarrollo y evolución. No olvidemos nunca, como recuerda Aranguren, que «el cristianismo es demasiado grande para ser realizado por ninguna época, por ningún hombre». En consecuencia, tampoco podemos hablar de una moral cristiana o católica única donde encerrar la Buena Noticia del Evangelio sino de varias, que se han dado a lo largo de la Historia y se dan en el presente.

Otra cuestión relativa al cristianismo es su concepción de la Iglesia. Ésta, con ser ingrediente imprescindible de la fe, se compone de una realidad misteriosa (eclesial) y otra institucional u organizativa (eclesiástica), inseparables ambas pero distinguibles, y que necesitan de lo que él denomina «intradialógico». La crisis del catolicismo y de la Iglesia católica, que se manifiesta en aquellos años 1960 a raíz del Concilio Vaticano II, urge una revisión estructural del concepto mismo de Iglesia, llamada a ser más laical o secular, un Pueblo de Dios, más abierta y descentralizada, o dicho de otra manera, una Iglesia de *sectas*, según un término tan caro a Aranguren pero, en mi opinión, no muy afortunado por sus connotaciones negativas y cierta imprecisión, que con el tiempo matizaría, para referirse a esas pequeñas comunidades plurales reflejo de los modos distintos de ser católico, eso sí, nunca cismáticas ni heréticas. Según él, los fieles de la Iglesia no deberían perseguir una civilización cristiana ni defender los supuestos *derechos* de aquella, sino vivir «católicamente» *hic et nunc* - según el *principio o*

substancia católica compatible con el *principio protestante* que defendía Tillich -, no retirados del mundo como en un gueto, sino codo a codo con otras personas, creyentes o no creyentes, en lucha por la justicia.

Esa lucha, de contenido moral, enlaza con otra tesis fundamental del pensamiento de Aranguren sobre la religión como es la necesaria apertura, precisamente, de la ética a la religión. En algún momento escribe que el catolicismo, como gracia de Dios y la justicia como el ser humano redimido, es la *religión moral* por excelencia que integra lo personal con lo político-social y sin olvidar lo educativo. Por eso, para él, la actitud ética y la religiosa son indivisibles.

En segundo lugar, respecto al tema de la secularización, de particular interés filosófico y sociológico pero también con claras implicaciones teológicas y pastorales para la Iglesia, Aranguren lo trata, por un lado, históricamente como un largo proceso que se inicia en la baja Edad Media y sobre todo se desarrolla a partir de la Reforma protestante llegando hasta el presente con distintos términos y teorías. Además, como catedrático de ética y sociología que era, emplea las perspectivas de estas disciplinas para el análisis científico en la mayoría de sus escritos y así, en los años 1960 alude más bien a la descristianización y al ateísmo, poco después a la desacralización, y en los años 1970 se refiere propiamente a la secularización o a la secularidad como un ideal, incluida la residualización eclesiástica sin olvidar tampoco la reflexión sobre el *desencantamiento* weberiano. Expone incluso una breve historia de la teología siguiendo todo el proceso secularizador desde sus orígenes.

Según Aranguren, como hombre de su tiempo que se considera, la mediación cultural para los católicos ha de ser plural, de libertad en lo secular, por eso la secularización se convierte en la «vía problemática» a través de la cual el misterio de Dios, la ley revelada, sólo puede aceptarse desde la libertad de conciencia y religiosa, asumiendo como positivo el pluralismo de la sociedad secular. De nuevo insiste en su idea evolutiva, procesual, también de toda cultura, incluida la religiosa, que incesantemente ha de ser creada y re-creada, ir más allá, *creadoramente*, ser una cultura viva, *in fieri*, nunca dada del todo y, por supuesto, alejada de todo poder. Y en ello, la religión, que siempre ha sido fruto de la carencia y de la necesidad humanas, en cuanto acción simbólica, nunca pierde sentido en un mundo cada vez más tecnológico y de dominio de la razón instrumental.

No ocurre lo mismo con las iglesias establecidas, cuestionadas y en declive especialmente a partir del citado *desencantamiento*, el cual no ha supuesto la desaparición profetizada de la religión sino su transformación por medio de un fenómeno inesperado de *reencantamiento*, de nuevas formas de experiencia religiosa, de *revival* religioso, en el tiempo nuevo de todos los *post* (modernidad, religión, cristianismo, catolicismo, secularismo, metafísica...). En este tiempo tal vez lo más preocupante, y lo que más le extraña a Aranguren, sería el despertar de fundamentalismos o de «religiones civiles».

Frente a ello, la apuesta arangureniana se basa en un renovado humanismo abierto a la trascendencia y, en su caso, al cristianismo - pues *en el hombre hay más que el hombre* -, para remoralizar la sociedad. En este empeño él se siente particularmente convocado en su condición de intelectual, y más confesándose cristiano, tal como él entiende la misión y la tarea de los intelectuales comprometidos: si es cristiano, dicho compromiso nace de la fe pero *ante la opresión del mundo* y nunca al servicio de intereses conservadores.

En cualquier caso, siempre fiel a la razón utópica que conduce inevitablemente a la resistencia ética en la sociedad, a pesar de los pesares, a tratar de vivir en sí mismo y esperar o, en su caso, exigir a los demás la ejemplaridad moral y, sin desdeñar nunca la implicación política inherente a la ética, la clara defensa de una *democracia como moral* más allá de lo formal, lo electoral y la partitocracia. Según escribe en algún momento, la utopía nunca podrá ser de derechas y él sólo la ve postulable en una *nueva izquierda* que, hoy más que nunca, no se sabe bien qué es o está por configurarse eficazmente, o en un neomarxismo crítico que, como se ha visto posteriormente, hasta ahora no ha podido ser.

Al ser la moral el gran tema transversal de la filosofía de Aranguren, otra cuestión de actualidad y de gran calado es la necesidad de que la ética se abra a la metafísica y también a la *seguridad arriesgada* de la fe religiosa, en fin, la urgencia de replantear un fundamento más sólido y fuerte a la filosofía práctica. Esto enlazaría asimismo con la propuesta, en la que él ya trabajaba hacía años, de un nuevo estatuto epistemológico más interdisciplinar de la ética.

En cuanto al marxismo - que puede volver a tener, remozado, su papel en estos tiempos de crisis -, Aranguren tenía claro que el diálogo y el trabajo en común, al menos

con el cristianismo, sólo podía darse en el terreno moral, y sobre todo de moral o ética social, es decir, en la búsqueda de *vías para promover el bien y evitar el mal*. En concreto, se comparte la lucha por la justicia, contra las desigualdades entre los pueblos, contra el consumismo y la idolatría de los productos industriales y la oposición al capitalismo. En cambio, el encuentro resulta imposible en el campo metafísico, por el ateísmo derivado del materialismo, y en el antropológico, por la teoría de la alienación que considera la religión como el *opio del pueblo*. Esta expresión, en realidad, resultaría ambigua y puede significar tanto la miseria real como la protesta contra ella. En las últimas décadas antes de la simbólica caída del muro de Berlín, cristianismo y marxismo se hallaban más unidos que nunca por la secularización integral que se vivía en Occidente, por el descreimiento general de toda creencia: eran como *dos islas de fe y esperanza* rumbo al *paraíso terrenal comunista* o al *reino de Dios evangélico*.

La secularización se entiende mejor si, como escribe Mark C. Taylor y también hizo Aranguren, partimos de Lutero que fue quien, al radicalizar la privatización de la fe, transformó la verdad en subjetividad: ésta dejaba de ser una norma universal o realidad objetiva y se convertía en la transformación interior del sujeto. En términos de actividad mundana nada distinguía ya al creyente del filisteo. Por otro lado, durante la segunda mitad del siglo XX, el compromiso con la libertad individual y la maximización de la elección crearon una ideología política que derivó en las políticas económicas neoliberales que han transformado la sociedad actual. Llegados así los años 1960, en algunos ambientes intelectuales se palpó un «eclipse de lo real» con las anunciadas «muertes de Dios», el «Totalmente Otro» (Barth), pero lo que se estaba dando era un resurgir religioso, una visión diferente de la religión, de recuperación de lo real.

Para Mark Taylor, «el futuro depende de la sustitución de los fundacionalismos religiosos y del moralismo excluyente por una religión de la vida y una ética sin absolutos». Más allá de los monismos y dualismos, ambos igualmente nihilistas, que se han ido sucediendo a lo largo de la historia filosófica occidental, deben configurarse nuevas maneras de pensar y actuar. El pensamiento al final del modernismo y el posmodernismo consiste en desarrollar nuevos esquemas, algo diferente, algo otro que esté tan cerca que sea infinitamente lejano, una alternativa a/teológica entre el teísmo y el ateísmo: «siempre después de Dios, la agitación interminable de lo Infinito es el eterno pulso de la vida» (cf. Mark C. Taylor, 2011: 217-351). Queda preguntarse dónde

o cómo encajaría en toda esta visión la novedad del Evangelio, el cristianismo del Dios Padre de Jesús de Nazaret.

En esta misma línea algunos pensamos también que, culturalmente, la llamada posmodernidad está tocando a su fin. Entre sus aportaciones positivas sobresale la sabiduría mística encerrada tras una nueva sensibilidad y la presencia incontrovertible e ininterpretable de lo divino a través de la producción estética y artística (Haas, 2009: 17). No puedo en este momento extenderme en valorar la importancia que tiene reivindicar esa espiritualidad, religiosa o no, y esa experiencia estética, ambas estrechamente unidas, como los senderos preponderantes donde transita la religiosidad contemporánea y éste es uno de los mejores legados que han dejado los fragmentos posmodernos. Sin embargo, y lejos de espiritualismos o esteticismos, aquellas vivencias humanas por espirituales, verdaderas y necesarias, no pueden hoy en día separarse de otras más ilustradas o modernas, emancipadoras.

En efecto, resulta apremiante articular un pensamiento antropológico más fuerte y menos *light*, un discurso transformador en lo ético-político más firme y menos *líquido*, profético y utópico, para una *remoralización* integral, personal y social, que apunte a *otro mundo posible*, más allá de relativismos paralizantes. Urge hacer frente a ese capitalismo neoliberal, desatado y desenfrenado, que esclaviza en todo el mundo, pero sin caer de nuevo en dogmatismos ni fundamentalismos que la *cruzada* de la nueva derecha y *neocon*, tras la caída del muro de Berlín, está intentando imponer en todos los ámbitos de la vida para apuntalar ese capitalismo triunfante. Se empiezan a vislumbrar otras alternativas, plurales, inclusivas y en diálogo siempre, que tampoco pueden dar la espalda a la verdad más profunda del ser humano aunque a veces no sientan ese *viento de lo absoluto* (Haas, 2009) o se opongan a él. Los retos son enormes y la realidad social de hoy, al menos en Occidente, se presenta plural, compleja y globalizada, pero parece abrirse a una nueva época que la crisis económica general, y no sólo económica, está acelerando. En mi opinión, Aranguren podría estar de acuerdo con esta perspectiva.⁶⁰

⁶⁰ Resultan asimismo muy sugerentes las reflexiones de Tony Eagleton (2011) que, defendiendo que la Ilustración no ha llegado a su fin y aceptando las críticas a la religión de muchos racionalistas y humanistas, achaca a estos y al nuevo ateísmo de manejar una versión empobrecida de la misma por ignorancia y prejuicio. Las percepciones valiosas acerca de la emancipación humana contenidas en la Biblia vendrían bien a la izquierda política actual, justo cuando más necesitada está de buenas ideas en torno a la muerte, el sufrimiento, el amor, la autorrenuncia, etc. Pero también la emprende contra lo que

Por último, del tercer capítulo del trabajo, destacaría, antes que nada, y dado el actual debate terminológico todavía no cerrado, la clara concepción sin adjetivos de Aranguren - tal vez demasiado simplificada o indeterminada - de una laicidad o secularidad como diferente al laicismo o secularismo, éste mero anticlericalismo e intrínsecamente antirreligioso, y que no es lo mismo secularismo que secularización. Al principio de su biografía intelectual él defendía una secularización religiosa en el sentido de dar protagonismo al laicado dentro de la Iglesia católica, pero más adelante, partiendo como de costumbre de la Historia, quiere superar en España lo que, al parecer, él bautizó junto a otros como *nacionalcatolicismo*, que no era lo mismo que *catolicismo nacional*, y para ello su apuesta firme se basaba en un Estado laico, no laicista.

El fundamento de la laicidad que propone parte de una nueva *teología política*, más teología que política, que ha de resituarse y establecer unas claras relaciones entre política y religión a partir de una nueva *doctrina de Dios*. Así lo expresa en los años 1970 el teólogo protestante Moltmann - y Aranguren lo asume - con su teología de la cruz, siempre inseparable de la esperanza y del amor, que exige un seguimiento desde el vaciamiento existencial (*kénosis*). Un camino necesariamente político, si entendemos bien la figura histórica del ajusticiado y ejecutado Jesús de Nazaret, pero no meramente ideológico. En esta teología política, que ha de desbrozar bien los límites de la *realidad política*, entre lo público o social y lo estatal o institucional-administrativo, un capítulo ineludible es el de las relaciones Iglesia-Estado, una cuestión de poder y, de fondo, el tema de la reforma eclesiástica para adecuarse a los nuevos tiempos de democracia y pluralismo de la sociedad secular occidental.

Sin duda, hace falta una separación real de poderes, que en la actualidad la misma Iglesia debería exigir, y una neutralidad del Estado pero aprendiendo, para evitarlas, de las luchas vividas en la Francia contemporánea hasta la ley de 1905 y la Constitución de 1946, que siempre fueron una concesión estatal. Poulat, el especialista de la historia de la laicidad francesa, termina su libro apelando a encontrar la memoria para purgar y cicatrizar las heridas de una laicidad que nació en el dolor y mantiene sus estigmas (2012: 434). La española, inconclusa, creo que también tiene sus heridas y ha de trabajar su propia memoria histórica. No parece que la Iglesia en España, desde la

cree ha sido una traición a la misión revolucionaria del cristianismo: el apartarse de los pobres y desposeídos. Toda predicación del Evangelio ha de constituir un escándalo y una afrenta para el Estado político.

transición democrática y hasta hoy mismo, haya querido una separación verdadera y aún están pendientes la revisión de los Acuerdos de 1979 o la promulgación de una nueva Ley de libertad religiosa y de conciencia (la vigente es de 1980), que el último gobierno socialista dejó guardada en un cajón.

Según Aranguren, desde la reinstauración democrática, continúan sin solución definitiva y satisfactoria para todas las partes una serie de cuestiones polémicas en torno al monopolio público de la definición ética, sobre todo en aspectos relativos a la sexualidad, el matrimonio o la familia, a los que hoy añadiríamos los debates bioéticos como el aborto o la eutanasia, y la denominada *ideología de género* o el matrimonio homosexual de los que Aranguren no escribió expresamente, al menos a tenor de sus *Obras Completas*.⁶¹ Además hay que citar la controversia con la enseñanza de la religión en la escuela pública o con la enseñanza concertada religiosa, y también el sistema de (auto)financiación de la misma Iglesia (culto y clero) o el tema de los símbolos religiosos en lugares públicos o momentos institucionales.

A su juicio, para una justa y ajustada laicidad en una democracia, además de no tener sentido un estado católico o confesional, sobran los partidos políticos que él califica de *metafísicos* y, por descontado, lo que llama la *clausura* de los partidos confesionales sean de derechas, como la democracia cristiana, o de izquierdas, como los intentos partidistas del *progresismo católico*, por ejemplo, con *Izquierda Democrática* en los primeros años de la Transición. Tampoco comparte el proyecto de un supuesto centro político apoyado más o menos abiertamente por la jerarquía eclesiástica en esos mismos años. El objetivo sería una democracia política eficaz que trabaje, desde una política laica o, en el peor de los casos, una *política cristiana de izquierda*, por lograr el ideal de la secularidad o secularización de la vida civil pero sin olvidarse de la democratización económica, pues sin ésta no puede haber verdadera democracia política. Y la actitud cristiana más adecuada en una nueva situación será la de la *mística activa* que nos

⁶¹ En relación a la eutanasia, aunque tampoco escribe directamente de ella, Aranguren sí nos ha dejado escrito, hablando de la vejez, este bello párrafo sobre el final de la vida:

Morimos ante y para los demás [...] Y consecuentemente, la llamada muerte digna, o el morir dignamente, es a ellos a quienes concierne, no a nosotros. Dignidad como decoro es una valoración de la vida propia ante y por los demás. Muriendo somos ofrecidos en espectáculo. ¿Qué se puede y se debe pedir - por adelantado, claro - a tal espectáculo? Que sea decoroso, digno, es decir, que no entre en contradicción - grotesca contradicción, a veces - con lo que fue la vida y que sea en compañía, en el entorno del moribundo, y no en el aislamiento tecnológico, a guisa de reducido terminal de un artilugio de entubación (1996b: 656).

recuerda el ignaciano *contemplativos en la acción*, pues de jesuitas y jesuitismo también escribe Aranguren.

En efecto, él se siente *medio jesuita*, dada la educación recibida de joven y la relación que siempre mantuvo con distintos miembros de la Compañía, de la cual admira su capacidad de adaptación *en la dirección de la Historia*. No sale tan bien parado en su juicio el Opus Dei, al que también se refiere y a veces compara negativamente con aquella aunque, en algún momento, valora bien la presencia de varios miembros de la Obra en los gobiernos franquistas. En cualquier caso, y hablando de laicidad, hoy seguiría estando más próximo a la praxis propugnada por la Compañía, *aleccionada en la indeleble lección de la militancia*, que a la más ambigua presencia laical en el mundo, *contaminada* de otros intereses no tan religiosos, de la fundación de Escrivá de Balaguer. Además, en este momento, Aranguren seguramente habría acogido con simpatía los gestos y palabras de un jesuita que, por primera vez en la Historia de la Iglesia, se ha convertido en la cabeza suprema de la misma y, en muchos aspectos, está significando una revolución similar a la que Aranguren se refirió aludiendo a Juan XXIII y al Vaticano II.⁶²

Un ámbito en que esa revolución se ha hecho más urgente y que constituye actualmente uno de los *caballos de batalla* principal en torno a la laicidad es el conocido como derecho natural, el cual está demandando un replanteamiento abierto a la articulación de una ética cívica o civil y laica común a toda la sociedad. De fondo subyace la superación de una concepción estática, fija, de la naturaleza humana y de la ley natural, incluida la renombrada *regla de oro* de la moral de casi todas las tradiciones religiosas y filosóficas de la humanidad, aunque atribuida en su origen a Confucio. Aranguren se reafirma en su tesis evolutiva e histórica de que dicha ley natural es

⁶² El papa Francisco, en su primera exhortación apostólica *Evangelii Gaudium* no hace alusión directa y en positivo al tema de la laicidad, sí en cambio alguna mención negativa de la secularización y del secularismo (nº63-65 y 68-69), pero todo el documento transmite el más puro espíritu evangélico que creo estaría abierto a una laicidad similar a la que defendió Aranguren y de la que también escribe el teólogo y ex-jesuita José María Castillo, para quien el nuevo papa ha desplazado el centro de «lo religioso» de «lo ritual» a «lo humano», del «dogma» a la «bondad», de «lo sagrado» a «lo laico», «porque laico es el sufrimiento de los pobres, los enfermos, los ancianos, los niños, los inmigrantes y todos los excluidos y marginados». La tesis fundamental de este autor, repetida a lo largo de su abundante bibliografía, es que lo central en la vida de Jesús no fue lo religioso y la religiosidad sino lo humano y la humanidad y en esto se basa la radical *laicidad del Evangelio*. Para Castillo también el laicismo sigue siendo otra cosa (2014: 43 y 47).

constitutivamente histórica, tal como escribiera el mismo Tomás de Aquino, y a descubrir por medio de un proceso, que no termina nunca, de la razón práctica.

Dicha ley la constituyen los derechos naturales y los de los pueblos (*ius gentium*) que en la actualidad se recogen, a juicio de Aranguren, en las declaraciones de Naciones Unidas, en la unidad europea como idea política y no sólo económica o mercantil, o en la liberación de toda opresión en el mundo. Lo que resulta obvio es que no existe o no se debe pretender, y menos imponer, una única moral católica o cristiana sino trabajar como ciudadanía activa a favor de aquella ética cívica a través del consenso racional y libre, del lenguaje y del diálogo, como diría Habermas, y colocando por encima de lo demás y más allá de una mera tolerancia, el *valor moral de la persona*, su dignidad inherente. Se trata no sólo de respeto moral sino también intelectual.

Finalmente, Aranguren dirige unas palabras cargadas de futuro precisamente sobre el porvenir de la religión, en particular del cristianismo, y en relación con las generaciones que tienen toda la vida por delante, con la juventud. En este punto Aranguren es radical y se diría rebelde también, pues propone una gran reforma de la Iglesia como institución que administra un Misterio, ya que está perdiendo a esa juventud como antes perdiera al mundo obrero. Necesita para ello una estructura más abierta, con fines puramente religiosos que no son, en sí, menos políticos pero sí no ideologizados o partidistas. Sin embargo, ante esa reforma se dan distintas tendencias eclesiales internas que no facilitan su concreción.

Y para ir concluyendo sobre este tema complejo y arduo que, sin duda, habría que calificar de *difícil laicidad*, como diría el teólogo jesuita González Faus (2005) - quien propone como vía superadora una «mística del bien común» -, muchas preguntas siguen abiertas y las posturas diversas, plurales. Para ilustrarlo, además de las teorías ya expuestas en el trabajo, menciono a continuación sólo unos ejemplos que no he nombrado hasta ahora: desde la *nueva y sana laicidad* del cardenal Angelo Scola, que quiere justificar un Estado no neutral (2007); la de Martin Rhonheimer (2009), sacerdote miembro del Opus De que, distinguiendo «hechos políticos» y «criterios de valor», defiende un derecho natural que, para los fieles creyentes, en los casos que se considere doctrina católica, no admite argumentos sino mera respuesta de fe; hasta la *laicidad positiva de confrontación* de Tomás Domingo Moratalla (2013) apoyándose en Ricoeur quien, según su expositor, tiene una posición más matizada y fundamentada

filosóficamente que Habermas o Charles Taylor, y en fin, pasando por la *laicidad positiva asimétrica* de Joan Vergés (2014), que, por razones político-culturales, favorece al catolicismo en tanto que confesión ligada estrechamente a la historia del país. Está claro que el tema necesita *repensarse* como el sociólogo José Casanova expresa clara y sabiamente:

Lo que intento apuntar es que, a nivel global, nos encontramos con una crisis fundamental de tener que repensar y reformular, en todas partes, los laicismos y los secularismos. Y no se trata de la vuelta de la religión, de la vuelta a lo tradicional, sino que se trata de repensar el estado moderno, que permita precisamente el tipo de pluralismo cultural religioso con el que vamos a tener que vivir y convivir a nivel global de ahora en adelante, de una forma en que - sobre todo nosotros los europeos - no éramos conscientes. Creíamos que la religión ya se había controlado y dominado, que el problema de la religión se había solucionado. Habíamos sido capaces ya de crear estados laicos, de privatizar la religión, y creíamos que eso solucionaba los problemas. Está claro que hoy en día la situación no es la que imaginábamos. Todas esas cuestiones se están reabriendo, y habrá que repensar todos estos temas (Reus, 2014: 119-20).

Esperemos que, con el espíritu de Aranguren, los repensemos entre todas y todos, sin tratar de imponernos unas a otros y, al menos quienes nos confesamos cristianos, que trabajemos para instaurar «una Iglesia que da frutos en el amor para la vida del mundo, también para la vida pública» y busque la verdad con buena voluntad (Martínez, 2012: 356 y 402). Eso sí, una verdad no fijada absolutamente, como la revelación divina, que se va manifestando en desarrollo a lo largo de la Historia, que demanda atender los *signos de los tiempos* y establecer un diálogo permanente de *confrontación*⁶³ en un mundo plural, secular o postsecular, cambiante, y dentro de un Estado verdaderamente laico, no laicista, por ser verdaderamente democrático.

Para Aranguren, que se proclama «solidariamente solitario y solitariamente solidario» (Guy, 1985: 369), ese Estado sería un «Estado de justicia social, autolimitado en el ejercicio del poder por su condición de Estado de Derecho y comprometido en la conquista de una democratización real, es decir, no sólo política, sino, asimismo económica y social» (2010: 399). Para ello es imprescindible el compromiso ético y político de toda la ciudadanía, ahora bien, diversificadas las fuentes de la moralidad en

⁶³ Tomás Domingo Moratalla, con Ricoeur, recuerda que todo diálogo desaparece allí donde no hay confrontación, o «conflicto amoroso» que diría Jaspers, y no hay confrontación allí donde ya no hay convicción. Se trata de «la capacidad de ponerme en el lugar del otro, en “imaginación y simpatía”, y ponernos en marcha ambos hacia la búsqueda de la verdad, en confrontación» (2013: 534).

las modernas sociedades secularizadas, teniendo en cuenta todas las *morales vividas* en cooperación, y los cristianos superando cualquier falsa dicotomía entre *la sacristía* y *la pancarta* (Elzo, 2013). Es una de las grandes lecciones que el magisterio *insumiso* de Aranguren nos ha dejado con su talante, su vida y su obra.

6. BIBLIOGRAFÍA

6.1. Bibliografía principal

- ARANGUREN, José Luis L. (1994a). *Obras completas*. Volumen 1: Filosofía y religión. Edición de Feliciano Blázquez. Madrid: Trotta.
- (1994b). *Obras completas*. Volumen 2: Ética. Edición de Feliciano Blázquez. Madrid: Trotta.
- (1995). *Obras completas*. Volumen 3: Ética y sociedad. Edición de Feliciano Blázquez. Madrid: Trotta.
- (1996a). *Obras completas*. Volumen 4: Moral, sociología y política I: Edición de Feliciano Blázquez. Madrid: Trotta.
- (1996b). *Obras completas*. Volumen 5: Moral, sociología y política II: Edición de Feliciano Blázquez. Madrid: Trotta.
- (1997). *Obras completas*. Volumen 6: Estudios literarios y autobiográficos. Edición de Feliciano Blázquez. Madrid: Trotta.
- (2005). *La izquierda, el poder y otros ensayos*. Edición e introducción de Antonio García-Santesmases. Madrid: Trotta.
- (2010). *Filosofía y vida intelectual. Textos fundamentales*. Edición de Carlos Gómez. Madrid: Trotta-UNED.

6.2. Bibliografía secundaria

- ARAMBURU ZUDAIRE, Mikel (2012). «El catolicismo de José Luis López Aranguren: en el 60 aniversario de “Catolicismo y protestantismo como formas de existencia”». *Acontecimiento*. Madrid: núm.102, 11-14.

- BLÁZQUEZ, Feliciano (1994). *José Luis L. Aranguren: medio siglo de la historia de España*. Prólogo de Pedro Laín Entralgo. Madrid: Ethos.
- (2002). «Hombre y Dios en el pensamiento de José Luis L. Aranguren». En: CABRIA, José Luis; SÁNCHEZ-GEY, Juana (eds.). *Dios en el pensamiento hispano del siglo XX*. Salamanca: Sígueme, 227-59.
- BONETE, Enrique (1989). *Aranguren: la ética entre la religión y la política*. Prólogo de Javier Muguerza y epílogo de José Luis L. Aranguren. Madrid: Tecnos.
- (1997). «Aranguren a través de sus “Obras Completas”». *Isegoría*. Madrid: núm.15, 271-81.
- CAMPS, Victoria y VALCÁRCEL, Amelia (2007). *Hablemos de Dios*. Madrid: Taurus.
- CAMPS, Victoria (2014). «La secularización inacabada». En: GAMPER, Daniel (ed.). *La fe en la ciudad secular. Laicidad y democracia*. Madrid: Trotta, 21-39.
- CASANOVA, José (2014). «Secularización y laicidad en España y Europa. Una perspectiva comparada global». En: REUS, Manuel (ed.). *Secularización, laicidad y religión: seminario con José Casanova*. Bilbao: Universidad de Deusto, 111-120 [En línea].
<<http://www.deustopublicaciones.es/deusto/pdfs/forum/forum28.pdf>>
- CASTILLO, José María (2014). *La laicidad del Evangelio*. Bilbao: Desclée De Brouwer.
- CIFUENTES, Luis María (2005). *¿Qué es el laicismo?* Madrid: Ediciones del Laberinto.
- CORTINA, Adela (2002). *Ética civil y religión*. 3ª edición. Madrid: PPC.
- (2012). *Ética mínima: introducción a la filosofía práctica*. 16ª edición. Prólogo de José Luis L. Aranguren. Madrid: Tecnos.
- DÍAZ-SALAZAR, Rafael (2008). *España laica: ciudadanía plural y convivencia nacional*. Madrid: Espasa Calpe.
- (2013). «La construcción social de cultura política desde una religiosidad intramundana». En: SAN MARTÍN, Javier; SÁNCHEZ, Juan José (eds.). *Pensando la religión: homenaje a Manuel Fraijó*. Madrid: Trotta / UNED, 483-99.
- DOMINGO MORATALLA, Agustín (2011). *Ciudadanía activa y religión: fuentes prepolíticas de la ética democrática*. Madrid: Ediciones Encuentro.

- DOMINGO MORATALLA, Tomás (2013). «Laicidad positiva de confrontación: una propuesta hermenéutico-deliberativa desde la filosofía de Paul Ricoeur». En: SAN MARTÍN, Javier; SÁNCHEZ, Juan José (eds.). *Pensando la religión: homenaje a Manuel Fraijó*. Madrid: Trotta / UNED, 525-48.
- EAGLETON, Terry (2011). *Razón, fe y revolución: reflexiones en torno al debate sobre Dios*. Traducción de Albino Santos Mosquera. Barcelona: Paidós.
- ELZO, Javier (2013). *Los cristianos, ¿en la sacristía o tras la pancarta?* Madrid: PPC.
- ESTRUCH, Joan (1993). *Santos y Pillos: el Opus Dei y sus paradojas*. Barcelona: Herder.
- (2006). «El mito de la secularización». En: DÍAZ-SALAZAR, Rafael; *et al.* (eds.). *Formas modernas de religión*. 2ª edición. Madrid: Alianza Universidad, 269-280.
- FARRÉS JUSTE, Oriol (2014). «La laicidad en una democracia agonística». En: GAMPER, Daniel (ed.). *La fe en la ciudad secular. Laicidad y democracia*. Madrid: Trotta, 119-138.
- FERNÁNDEZ, Aurelio (2012). *¿Hacia dónde camina Occidente?: pasado, presente y futuro de la cultura del siglo XXI*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- FERNÁNDEZ DEL RIESGO, Manuel (2010). *¿Secularismo o secularidad?: el conflicto entre el poder político y el poder religioso*. Madrid: PPC.
- FERRARA, Alessandro (2014). «La separación de religión y política en una sociedad postsecular». En: GAMPER, Daniel (ed.). *La fe en la ciudad secular. Laicidad y democracia*. Madrid: Trotta, 139-154.
- FRAIJÓ, Manuel (1997). «Del catolicismo al cristianismo. Reflexión sobre el itinerario religioso de José L. L. Aranguren». *Isegoría*. Madrid: núm.15, 157-179.
- (2012). «¿Religión sin Dios? XXI Conferencias Aranguren». *Isegoría*. Madrid: núm.47, 381-419.
- GARCÍA-SANTESMASES, Antonio (2007). *Laicismo, agnosticismo y fundamentalismo*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- (2013). «Intelectuales y cuestión religiosa en la España actual. Pistas para un análisis socio-político». En: SAN MARTÍN, Javier; SÁNCHEZ, Juan José (eds.). *Pensando la religión: homenaje a Manuel Fraijó*. Madrid: Trotta / UNED, 549-62.

- GÓMEZ CAFFARENA, José (2007). *El enigma y el Misterio: una filosofía de la religión*. Madrid: Trotta.
- GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio (2005). *La difícil laicidad*. Cuaderno nº131. Barcelona: Cristianisme i Justícia.
- GUY, Alain (1985). *Historia de la filosofía española*. Traducción de Ana Sánchez. Barcelona: Anthropos.
- HAAS, Alois Maria (2009). *Viento de lo absoluto: ¿existe una sabiduría mística de la posmodernidad?* Traducción de Jorge Seca. Madrid: Siruela.
- HABERMAS, Jürgen (2006). *Entre naturalismo y religión*. Traducción de Pere Fabra; et al. Barcelona: Paidós.
- (2011). «¿Una sociedad mundial postsecular? Sobre la relevancia filosófica de la conciencia postsecular y la sociedad mundial multicultural». Entrevista de Eduardo Mendieta. En: HABERMAS, Jürgen; et al. *El poder de la religión en la esfera pública*. Edición e introducción de Eduardo Mendieta y Jonathan VanAntwerpen. Epílogo de Craig Calhoun. Traducción de José María Carabante y Rafael Serrano. Madrid: Trotta, 127-145.
- HERRANDO, Carmen (2004). *El pensamiento religioso de José Luis L. Aranguren*. Madrid: tesis doctoral, UNED.
- KOLAKOWSKI, Leszek (2002). *Si Dios no existe...: sobre Dios, el diablo, el pecado y otras preocupaciones de la llamada filosofía de la religión*. Traducción de Marta Sansigre Vidal. 4ª edición / 2ª reimpresión. Madrid: Tecnos.
- MACLURE, Jocelyn; TAYLOR, Charles (2011). *Laicidad y libertad de conciencia*. Traducción de María Hernández. Madrid: Alianza Editorial.
- MARRAMAIO, Giacomo (2014). «El reencantamiento del mundo en la era global. Religión e identidad». En: GAMPER, Daniel (ed.). *La fe en la ciudad secular. Laicidad y democracia*. Madrid: Trotta, 41-55.
- MARTÍNEZ, Julio L. (2012). *Religión en público: debate con los liberales*. Madrid: Ediciones Encuentro-Universidad Pontificia de Comillas.
- MATE, Manuel Reyes (2001). «La crítica marxista de la religión». En: FRAIJÓ, Manuel. *Filosofía de la religión: estudios y textos*. 2ª edición. Madrid: Trotta, 317-343.
- MILOT, Micheline (2009). *La laicidad*. Traducción de Alejandro Viñas. Madrid: CCS.

- MOLTMANN, Jürgen (2010). *El Dios crucificado: la cruz de Cristo como base y crítica de la teología cristiana*. 3ª edición revisada. Traducción de Severiano Talavera Tovar. Salamanca: Sígueme.
- MORONDO, Dolores (2014). «Secularización, laicidad y principio antidiscriminatorio». En: REUS, Manuel (ed.). *Secularización, laicidad y religión: seminario con José Casanova*. Bilbao: Universidad de Deusto, 25-40. [Enlínea].<<http://www.deusto-publicaciones.es/deusto/pdfs/forum/forum28.pdf>>
- NIETO BLANCO, Carlos (2013). *La religión contingente*. Oviedo (Asturias): Ediciones Nobel.
- PANNIKAR, Raimon (2001). «Epílogo: La religión del futuro». En: FRAIJÓ, Manuel. *Filosofía de la religión: estudios y textos*. 2ª edición. Madrid: Trotta, 733-753.
- POULAT, Émile (2012). *Nuestra laicidad pública*. Prólogo y traducción de Roberto J. Blancarte. México: Fondo de Cultura Económica.
- PUYOL, Ángel (2014). «Habermas y la religión: *lost in translation*». En: GAMPER, Daniel (ed.). *La fe en la ciudad secular. Laicidad y democracia*. Madrid: Trotta, 175-194.
- REUS, Manuel (2014). «Prólogo». En: REUS, Manuel (ed.). *Secularización, laicidad y religión: seminario con José Casanova*. Bilbao: Universidad de Deusto, 15-21. [Enlínea].<<http://www.deusto-publicaciones.es/deusto/pdfs/forum/forum28.pdf>>
- RHONHEIMER, Martin (2009). *Cristianismo y laicidad: historia y actualidad de una relación compleja*. Versión española de José Ramón Pérez Arangüena y Alfonso Riobó Serván. Madrid: RIALP.
- RORTY, Richard (2009). *Una ética para laicos*. Presentación de Gianni Vattimo y traducción de Luciano Padilla López. Buenos Aires: Katz Editores.
- SCOLA, Angelo (2007). *Una nueva laicidad: temas para una sociedad plural*. Traducción de Juan Padilla. Madrid: Encuentro / CEU Ediciones.
- TAYLOR, Charles (2011). «Por qué necesitamos una redefinición radical del secularismo». En: HABERMAS, Jürgen; *et al.* *El poder de la religión en la esfera pública*. Edición e introducción de Eduardo Mendieta y Jonathan VanAntwerpen. Epílogo de Craig Calhoun. Traducción de José María Carabante y Rafael Serrano. Madrid: Trotta, 39-60.

- TAYLOR, Mark C. (2011). *Después de Dios: la religión y las redes de la ciencia, el arte, las finanzas y la política*. Traducción de Mar Rosàs Tosas. Madrid: Siruela.
- VALCÁRCEL, Amelia (2008). *Ética para un mundo global: una apuesta por el humanismo frente al fanatismo*. 2ª impresión de 1ª edición. Madrid: Ediciones Temas de Hoy.
- (2014). «Los nombres del tiempo». En: GAMPER, Daniel (ed.). *La fe en la ciudad secular. Laicidad y democracia*. Madrid: Trotta, 95-115.
- VERGÉS GIFRA, Joan (2014). «“Dios no existe, pero la Virgen de Montserrat sí”: una defensa razonable de la laicidad positiva asimétrica». En: GAMPER, Daniel (ed.). *La fe en la ciudad secular. Laicidad y democracia*. Madrid: Trotta, 195-214.
- ZUBIRI, Xavier (1999). *El problema teológico del hombre: cristianismo*. Madrid: Alianza Editorial.