

Laicismo, secularización y verdad católica en Gonzalo Puente Ojea

MIGUEL ÁNGEL LÓPEZ MUÑOZ

EL PROBLEMA DEL CONFLICTO entre el saber científico y las pretensiones que posee la religión de poseer la Verdad en todos los órdenes de la vida, es algo que emerge, con toda virulencia, especialmente desde el momento en que algunas religiones, las llamadas del Libro, se autoerigen como las legítimas custodias de esa Verdad. Ésta, revelada por un dios único, omnisciente y omnipotente, permite a estas religiones su administración monopolizadora, en base a una estructura misteriosa de poder. En su versión cristiana —a partir de la doctrina de salvación universal de Pablo de Tarso, que trasciende el discurso mesiánico para un solo pueblo propio del judaísmo, y a partir de la labor del conjunto de padres fundadores de la Iglesia cristiana, entre los que destaca la obra teológica de Agustín de Tagaste—, dicha estructura misteriosa de poder se convierte en detentadora lícita de la Verdad, lo que a su vez le confiere una autoridad moral para reclamar la connivencia del poder político y la colaboración en su mutua perpetuación. Esta concordancia se consigue en los últimos momentos del Imperio Romano, al que logra trascender en su caída, y se presenta en simbiosis permanente con las diversas formas monárquicas emergentes a partir de ese momento.

A pesar de la *teoría de la desecularización*, tan en boga en el mundo académico¹ y eclesiástico, la religión continúa manteniendo pretensiones veritativas que entran en conflicto irresoluble con el saber científico. No obstante, muchas son las formas contemporáneas que han pretendido travestir ese conflicto e incluso ridiculizarlo². Gonzalo Puente Ojea (1924–2017), desarrolla una crítica

1 Una magnífica síntesis de ello puede encontrarse en Bermejo, D. (2013, pp. 15–81).

2 El caso de G. Vattimo es en este sentido paradigmático. Vid., por ejemplo, Vattimo, G. (2010), el cual, situándose desde una condición posmetafísica «más allá del mito de la verdad objetiva» y en defensa de un «cristianismo no religioso», afirma: «el juego lingüístico de la ciencia no tiene nada que ver con el de

sistemática a las formas contemporáneas de la apologética de la fe en múltiples terrenos. El objetivo de este estudio, consiste en presentar los principales hitos de dicha crítica en referencia particular a sus implicaciones sociales: a la secularización y al laicismo. Para lograrlo, el punto de partida es el debate que Puente Ojea sostuvo con la línea editorial inicial de la revista española *El Escéptico. Revista para el fomento de la razón y la ciencia*, editada por la Sociedad para el Avance del Pensamiento Crítico. A partir de él, se realiza un recorrido por las claves de su concepción irreligiosa de la realidad en la medida que suponen una crítica a los modos sociales en los que la religiosidad pretende legitimar su estatuto epistemológico frente al saber científico. Como conclusión se realiza una valoración de su concepción irreligiosa del mundo.

§1. Audacia vs. astucia

Para iniciar el análisis de la crítica que Gonzalo Puente Ojea³ realiza a las múltiples formas que adopta la irracionalidad fideísta religiosa frente a los saberes científicos en el mundo contemporáneo, se nos presenta muy oportuno hacerlo a través de una breve y sugerente polémica que este pensador y ensayista mantuvo con el escepticismo organizado español a través de su órgano de difusión en los primeros números de *El Escéptico. La revista para el fomento de la razón y la ciencia*, la revista creada por la ARP – Sociedad para el Avance del Pensamiento Crítico, en junio de 1998. Tras el editorial de su primer número, escrito por su primer director, Luis Alfonso Gámez, Puente Ojea remite una breve carta publicada en el número 3, acompañada en páginas interiores del artículo del Secretario de la ARP – Sociedad para el Avance del Pensamiento Crítico, Toni Cantó —que habla del problema, aunque no menciona a Puente Ojea— y seguida de la respuesta de su director⁴. En el primer párrafo de su carta titulada “Religión y escepticismo”, Puente Ojea afirma lo siguiente:

«He leído con toda atención el editorial del primer número de su revista. Como sucedía con el órgano de ARP, ni una sola palabra de la religión, Dios o los dioses, la creencia en un alma humana inmaterial e inmortal, la delirante dogmática cristiana, etcétera. Los párrafos que comienzan “Obviamente...”, “Pero no hay que engañarse...” y “La tarea que ARP...”, son

la religión, ninguna de las dos puede arrogarse el derecho de decir la última palabra», en su reiterada recuperación del pensamiento austro-germano más concordista.

3 Para una presentación sintética de su pensamiento, vid., López Muñoz, M.A. (2014a). Con carácter monográfico, vid., López Muñoz, M.A. (2014b y 2018).

4 Vid., Gámez, L. A. 1999, p. 65. Antes de Puente Ojea, Juan Antonio Aguilera Mochón, ya hizo una crítica al editorial del nº 1 de la revista por el mismo motivo. Vid., Aguilera Mochón, J. A. (1998).

testimonios patentes de su cobardía para dar la batalla contra todo lo irracional y falso, a comenzar por lo que enseña diariamente a millones de españoles la Iglesia Católica, en cuyas manos está la enseñanza y educación de los españoles» (Puente Ojea, 1999, p. 65).

¿Qué plantea Puente Ojea? De una forma contundente —pues habla de la *patencia de cobardía*, que identifica en «el editorial del primer número de la revista [...] para dar la batalla contra todo lo irracional y falso»— Puente Ojea establece la necesidad de extender la acción del movimiento escéptico hacia «la religión, Dios o los dioses, la creencia en un alma humana inmaterial e inmortal, la delirante dogmática cristiana, etcétera». El motivo que arguye es que sus enseñanzas son transmitidas a millones de personas. En el caso español esa “trasmisión” se realiza por parte de la Iglesia católica, la cual no sólo posee la mayor parte de los conciertos educativos en primaria y secundaria, sino que cuenta con un parafuncionariado en la educación pública para impartir dogmas católicos y una amplia red universitaria de proselitismo a distintos niveles, incluyendo el pastoral. Ahora bien, ¿debe ser la religión como tal, o la creencia en dioses, en almas y en la dogmática eclesiástica objeto de crítica para el escepticismo organizado? O, ¿ese escepticismo debe limitarse a lo que afirma Luis Alfonso Gámez en el editorial del primer número de la revista, en «someter a análisis escéptico no sólo lo paranormal, sino todo conocimiento situado en el límite del saber científico y toda afirmación que se sustente en él, en la pseudociencia o en la falsa ciencia» (Gámez, 1998, p. 5)? ¿Acaso, al menos, las religiones de *vocación epistemológica* no se sustentan en la falsa ciencia? Sin hacer referencia alguna a la religión, precisa Gámez:

«El pensamiento crítico tiene muchos flancos que cubrir, desde los puramente folclóricos hasta los más sutiles y potencialmente más peligrosos, y no ha de descuidar ninguno. Este amplio horizonte de actuación precisa de escépticos comprometidos que no duden en denunciar todo tipo de disparates y estén dispuestos a trabajar juntos para poner freno a la sin razón y empujar a sus conciudadanos hacia la reflexión. Porque sólo una opinión pública con auténtica capacidad de discernimiento es capaz de elegir con libertad su devenir sin la necesidad de *salvapatrias* o *guías espirituales*. Para evitar que gran parte de la población caiga en las redes de los adalides de la sinrazón» (Gámez, 1998, p. 5).

¿El fomento de la razón crítica y la duda queda sólo reducida a la superstición y a la irracionalidad que propician las pseudociencias? ¿O acaso se asiste a un modelo de escepticismo postilustrado, refugiado en lo paranormal y lo pseudocientífico, contraviniendo así su sentido originario y salvaguardando societariamente la conflictividad con los amplios intereses religiosos y, por ende, eclesiásticos?

Esta segunda opción es la que parece representar el artículo aparecido también en el número 3 de la revista titulado, «La necesidad de creer», escrito por Toni Cantó. En él, el secretario de la Asociación escéptica, tras atribuir la creencia religiosa a «un componente psicológico fundamental: la necesidad de creer» (Cantó, 1999, p. 28), argumenta:

«Y es que el racionalismo científico adolece de una debilidad fundamental a los ojos de millones de personas: no consuela. Es preciso gozar de un poderoso esquema filosófico para sentirse reconfortado por un sistema de pensamiento que no pretende justificar nada ni dar ningún sentido en particular a la vida, a la alegría y a la tragedia. La mayor fortaleza del racionalismo científico, su desapego a las consideraciones subjetivas y su independencia de los estados psicológicos, se convierte así en su mayor debilidad para una sociedad compuesta de seres humanos ansiosos por encontrar sentido a su vida o consuelo a sus males» (Cantó, 1999, p. 28).

Parece que no erraba el autor de *Elogio del ateísmo. Los espejos de una ilusión* (1995) o de *Ateísmo y religiosidad. Reflexiones sobre un debate* (1997), al denunciar el primer editorial de *El Escéptico*, pues ¿desde cuándo el «sentido de la vida» o el «consuelo» a sus males es ajeno al *racionalismo científico*? ¿Para qué sirven entonces la Ontología o la Ética como disciplinas filosóficas? Tan solo cosas tales como el «sentido de la vida» es ajeno al *racionalismo científico* si se asume la *falacia del espantapájaros* que implica hablar de lo objetivo y lo subjetivo como dos realidades divididas por una barrera intransitable para la racionalidad rigurosa —al modo como Descartes, en la primera mitad del siglo XVII, distinguía entre cualidades primarias y cualidades secundarias, atrapadas las primeras en su magnitud medible y las segundas en su subjetividad, o al modo como el Wittgenstein del *Tractatus* distinguía entre «decir» y «mostrar». Y es que la «creencia religiosa» no es de ningún modo el único consuelo humano posible, entre otros motivos porque su esperanza de justicia eterna, inmortalidad o bienestar celestial, no posee un estatuto de acceso privilegiado para mitigar el dolor y la angustia, siendo tan criticable, cuestionable e, incluso, risible como cualquier otra forma de expresión humana.

Pero Cantó añade otro argumento: «¿debemos los escépticos ponernos en contra de tal creencia? Es preciso ser exquisitamente cuidadosos en la respuesta, pues de la misma depende el *qué es* del movimiento escéptico [...] El escepticismo, como movimiento, no sólo está en contra de los abusos del derecho a creer; está a favor de que creer sea efectivamente un derecho, no una obligación» (Cantó, 1999, p. 29). Pero, a qué obligación se refiere, ¿la que debiera tener el escéptico de ejercer su crítica? La libertad de creencia es un derecho, pero su crítica no implica prohibición de creer. Bueno, a no ser que la

libertad de expresión, incluida la denuncia de los privilegios económicos o la investigación de los delitos, se entienda como «fundamentalismo antirreligioso» o como «laicismo excluyente»— por hacer referencia tan solo a las acusaciones habituales. Porque, ¿acaso no son criticables desde la *racionalidad científica y filosófica* quienes se enriquecen o se benefician de la credulidad e ignorancia ajenas obligando a aceptar una moral ajena o un abuso? ¿Acaso son las religiones una realidad paralela envuelta en *misterio*, un enigmático preservativo ante la duda y la crítica a sí mismas?

Puente Ojea, al final de su carta publicada en el número 3 de *El Escéptico*, y tras cuestionar la precisión del término «escéptico», concluye con la siguiente sentencia: «Sean ustedes más abiertos y audaces. Menos astutos» (Puente Ojea, 1999, p. 65). El resto de este artículo está encaminado a exponer el contenido de esta frase desde la perspectiva de sus consecuencias prácticas. Por lo demás, la polémica tuvo poco recorrido más a través de las páginas de la revista⁵. Años después, con nuevos timoneles en la revista de la Asociación escéptica, Gonzalo Puente Ojea no sólo fue invitado a publicar *La religión ¡vaya timo!* (2009), editada por Laetoli en colaboración con la Sociedad para el Avance del Pensamiento crítico y en la colección dirigida por Javier Armentia (primer presidente de la ARP – Sociedad para el Avance del Pensamiento Crítico), sino que en el año 2012 le fue concedido por esta Asociación el premio Mario Bohoslavsky por impulsar el desarrollo de la ciencia, el pensamiento crítico, la divulgación y la educación científica.

§2. Las formas actuales de la apologética de la fe

Uno de los grandes valores que tuvo la emblemática obra de Puente Ojea, *Ideología e historia. La formación del cristianismo como fenómeno ideológico* (1974), fue la de identificar el poder histórico y político del cristianismo como resultado de la bipolaridad doctrinal y la ambigüedad práctica derivadas del salto ideológico y teológico desde el judío Jesús al Cristo paulino. Es esa plasticidad ideológica, connatural al cristianismo, lo que le permite adaptarse al devenir histórico diluyendo las flagrantes contradicciones lógicas que continuamente le lanzan los

5 Vid., Calvo Sarnago, Gabino F., “Religión y escepticismo” en *el escéptico. La revista para el fomento de la razón y la ciencia*, nº 6, otoño, 1999, p. 65; Luis Alfonso Gámez en respuesta a Gabino F. Calvo en *El escéptico. La revista para el fomento de la razón y la ciencia*, nº 6, otoño, 1999, p. 65; y, Gámez, Luis Alfonso “Secretos reveladores” (editorial), en *el escéptico. La revista para el fomento de la razón y la ciencia*, nº 8, primavera, 2000, p. 4, donde insiste: «hemos dicho, por activa y por pasiva, que la crítica a la religión como tal no tiene sitio en estas páginas».

hechos y las ideas. En *Fe cristiana, iglesia, poder* (1991), Puente Ojea lo sintetiza de este modo:

«la *naturaleza híbrida* constitutiva del mensaje neotestamentario y la consiguiente *versatilidad y ambigüedad* que permite la aplicación práctica de este mensaje, sobre todo en la dirección de la conquista prometeica del mundo basada en la liberación de una inagotable energía individual y colectiva, intelectual y física, en el seno de una sociedad que heredaba el riquísimo repertorio de instrumentos racionales de la antigüedad grecorromana y del mundo semítico. Pudo así la Iglesia construir en el espacio europeo una *societas christiana*, integradora de poderosos estímulos de desarrollo económico, social y político encuadrados en una dogmática eminentemente ambigua y plástica forjada sobre la unidad de los contrarios o la *coincidentia oppositorum*» (Puente Ojea, 1991, p. 1).

Ahora bien, ¿cuáles son las formas contemporáneas de la irracionalidad en el modelo de la apologética de la fe cristiana? Haciendo una lectura sintética de las formas que Puente Ojea destaca a lo largo de su dilatada obra, podrían distinguirse dos niveles, el nivel de las formas metodológicas y el nivel de las formas doctrinales. Mientras el primer nivel permite acomodar el estudio religioso y exegético independiente a los intereses apologéticos, el segundo nivel incide en los modelos teóricos que posibilitan fundar una interpretación de la realidad acorde con esos mismos intereses.

Como ya se ha anunciado, en este artículo nos ocuparemos solo de dos de las formas de la apologética de la fe que Gonzalo Puente Ojea aborda: la relectura de la secularización a manos de la llamada «revancha de Dios» y la crítica al laicismo por parte de la dogmática católica. Ambas se sitúan en el segundo nivel que hemos nombrado, el de las formas doctrinales.

§2.1. La crítica a la teoría de la desecularización

En primer lugar, al menos desde los años ochenta del siglo XX, la apologética académica de la fe despliega toda una amplia propaganda sobre lo que se entiende como el *retorno de lo religioso*. La crítica a la teoría de la *desecularización* la desarrolla Puente Ojea en dos de sus obras principales: *Elogio del ateísmo* y *Ateísmo y religiosidad*.

A modo de síntesis, puede señalarse que Puente Ojea realiza la crítica a la conocida tesis sobre la «secularización fallida», según la cual es errónea la expectativa según la cual el progreso científico y tecnológico supondría la progresiva secularización de la sociedad hasta convertir la creencia religiosa en algo residual o testimonial. Como prueba del error de esta tesis se presentan toda

suerte de datos que establecen la manera en la que asistimos a una *vuelta de la religión*, a una «vuelta a Dios», a una «era restauradora», a una «revigorización religiosa» o a un «rearme religioso». Esta tesis, conocida con G. Kepel como «*la revanche de Dieu*», es contestada por Puente Ojea, el cual desde los postconciliares años setenta ya era muy consciente de la existencia del reclamo clerical para un renacimiento religioso e, incluso, desde su destino diplomático en el Chicago de principios de los '80, comprobó la *asombrosa e inverosímil* paradoja existente en Estados Unidos, entre una «secularización» que había alcanzado altos niveles y un «factor religioso» que incidía profundamente en su vida pública y privada (cfr. Puente Ojea, 1995, p. 290).

Puente Ojea comienza reconociendo que, en el contexto estadounidense, la religión es agente de socialización al tener una función cultural para y ante la inmigración. (cfr. Puente Ojea, id). No obstante, la crisis de legitimación del neoliberalismo capitalista hace que el integrismo religioso, coincida en la conveniencia de «destruir todo proyecto revolucionario dirigido al desmantelamiento del orden socio-económico vigente» (Puente Ojea, ib., p. 250), ya sea el *humanismo ateo* a ojos de los creyentes o ya sea el *humanismo igualitario y emancipatorio* a ojos de los neoliberales (cfr., Puente Ojea, id.). Por ello, afirma Puente Ojea: «los centros de poder del neocapitalismo y del integrismo cristiano promueven y financian las corrientes de pensamiento favorables a las formas de autoritarismo, de emotivismo, de irracionalismo y de alienación que disuelvan los postulados de la crítica racional» (Puente Ojea, ib., p. 251). Por tanto, frente al diagnóstico como el de Gilles Kepel, que *confunde los efectos con las causas* (cfr., Puente Ojea, 2003, p. 278), «sólo una crítica ideológica [...] de los movimientos cristianos de carácter integrista o fundamentalista desvela su contexto socio-económico y su naturaleza de clase, como sucede con el mismo género de crítica aplicado a las doctrinas y prácticas neoliberales del capitalismo actual» (Puente Ojea, 1995, p. 251).

Es decir, que para Puente Ojea la clave de comprensión de la *vuelta a Dios* reside en el elemento heurístico que lo aborda como fenómeno ideológico y que permite entenderlo como confluente en intereses con la *restauración neoconservadora de la obediencia social* (cfr. Puente Ojea, ib., p. 252). Por un lado, el fundamentalismo católico (o religioso) consiste en *insertar* en el núcleo canónico de las verdades de una revelación histórica cerrada, una suprema *instancia definidora de carácter monárquico absoluto y universal* (cfr., Puente Ojea, ib., p. 244); por otro lado, el neoliberalismo en su lógica del beneficio continuo ha entrado en crisis de legitimidad moral; por ello a ambos le interesa asumir y promover «el

concepto de postmodernidad en cuanto negador de la razón ilustrada» (Puente Ojea, *ib.*, p. 252), en una posición no sólo pre-ilustrada, sino pre-marxiana.

De este modo, el *postmodernismo* se presenta en clara contraposición al positivismo o a toda forma epistemológica derivada del proyecto ilustrado — crítico por naturaleza—, de tal modo que su *subjetivismo relativista*, su *nihilismo moral* y, sobre todo su *nihilismo cognitivo*, frente a la verdad única, exclusiva, externa o trascendente propia de los fundamentalismos religiosos o del neoliberalismo, presenta todas las credenciales como *enemigo adecuado*, pues con él todas las versiones del racionalismo aparecen deslegitimadas frente a la comprensión hermenéutica del «misterio», abierta a aquello que niega el *fundamentalismo racionalista*: la «absolutización sustantiva» de las religiones (cfr. Puente Ojea, *ib.*, pp. 322–324).

En *Fe cristiana, Iglesia, poder* (1991) afirma Puente Ojea:

«los grandes líderes religiosos saben que la fe religiosa se encuentra en honda crisis. Karol Wojtyła lo delata en su compulsiva prédica, ahora ya no contra los mahometanos, los judíos o los herejes de antaño —aunque frente a estos últimos, los enemigos de *casa*, se mantengan intactos el odio y la discriminación—, sino contra los *sin Dios*, contra lo que califica la Iglesia, actualmente, de *ateísmo formal*, y que quiere combatir de la mano de todos los credos religiosos» (Puente Ojea, 1991, p. 227).

Ahondando en esta idea, en *Ateísmo y religiosidad* se describe la *vuelta a Dios* del siguiente modo:

«se trata de un fenómeno que debe analizarse como fenómeno *ideológico* —en el sentido marxiano de este término— mucho más que como fenómeno estrictamente *religioso*. La *respuesta religiosa*, que es esencialmente respuesta a un reto social, cuenta con especiales ventajas: institucionales, organizativas, políticas, psicológicas. Es en gran parte, además, la *reacción* a la gran crisis de fe, dentro y fuera de las iglesias, tanto entre pensadores creyentes como entre el común de los fieles con consagración religiosa o sin ella, que emergió en los años cuarenta y siguientes. Era previsible, aunque pocos lo hubieran previsto, que el teísmo no iba a rendir fácilmente sus banderas de la noche a la mañana. Desde los años setenta son ya evidentes los signos de recuperación. [...] La compulsión y la consigna sigue siendo *convence, y te convencerás*. Es perceptible la *ansiedad* de estos filósofos por demostrar la verdad de la religión. Y, por último, debe señalarse, *last but not least*, que esta literatura prospera en un clima neoconservador y restauracionista en la vida política, que le es *ideológicamente* muy favorable» (Puente Ojea, 1997, p. 85).

Precisamente es en *Ateísmo y Religiosidad*, donde Puente Ojea establece las pautas categoriales en torno a las cuales debe resolverse la invectiva que supone la lectura de los *apóstoles del postsecularismo*:

«El renacimiento de las actitudes religiosas en las sociedades actuales no significa que los contenidos doctrinales de las viejas confesiones religiosas o de los nuevos credos sectarios hayan recuperado o alcanzado verosimilitud o validez veritativa. Este relativo renacimiento de la *religiosidad* solamente puede analizarse y explicarse en términos de psicología individual y social, y en función de la hondísima crisis de legitimación de las estructuras de dominación establecidas, con la consiguiente ruptura del nivel indispensable de consenso social que exige la estabilidad de los elementos conformadores —económicos, sociales, políticos y culturales— de la situación histórica. Así como la progresiva *secularización* de las sociedades industriales comportó la quiebra de la legitimación tradicional del *poder* —que descansaba en último término sobre sanciones de orden religioso— y su sustitución por la legitimación racional democrática, la continua insatisfacción de la esperanza puesta en las promesas de garantizar los derechos humanos y una distribución más igualitaria de la riqueza ha conducido a una situación de creciente anomía social como consecuencia del referido colapso del consenso que sostenía las instituciones públicas. En esta grave coyuntura histórica, la llamada habitualmente *vuelta a Dios* aparece, tanto para los creyentes como para mucho increyentes pragmáticos, como la mejor vía para restaurar, de una parte, controles internalizados de obediencia social, y de otra parte, formas ideológicas que generen en los individuos sentimientos de seguridad y consuelo. Lo cual equivale al fortalecimiento de la profunda *alienación de la subjetividad* que producen todos los mecanismos destinados a producir situaciones de *dependencia psíquica y social*. Aunque la religión, sobre todo en sus formas institucionalizadas, cumple siempre funciones legitimadoras de un orden establecido, en coyunturas de intensa *anomía* esa función puede contribuir vigorosamente a alguna de estas tres posibles alternativas: la *lucha por el cambio social*, la *evasión hacia actitudes de marginalidad consciente*, o la *reconstrucción bajo nuevas formas del viejo orden dominante*. Pero con gran frecuencia —y casi siempre en la praxis de las iglesias cristianas, y a su frente, la católica—, el renacimiento de los credos religiosos procura operar *simultáneamente* en ese triple plano alternativo, sin importarles la incoherencia ideológica que entraña una conducta de tal *ambigüedad*. En el caso de la doctrina cristiana, me he esforzado en explicar en mis libros precedentes cómo, por sus raíces históricas y por su naturaleza de *híbrido ideológico*, está singularmente dotada para ejercer eficazmente su función consensual en las situaciones más dispares y contradictorias. Esto ayuda a comprender por qué el Pontífice Romano despliega con éxito su proselitismo religioso interclasista entre gentes a las que nada les une y casi todo les separa» (Puente Ojea, *ib.*, pp. 97–98).

Por tanto, la lectura de *la revanche de Dieu* «puede analizarse y explicarse en términos de psicología individual y social, y en función de la hondísima crisis de legitimación de las estructuras de dominación» (Puente Ojea, *ib.*, p. 97), es decir, como fenómeno ideológico promotor de la irracionalidad. Frente a esta teoría de la *deseccularización* y esta apuesta por el *postsecularismo*, Puente Ojea contrapone la *racionalidad científica y filosófica* que de forma progresiva ha ido invalidando las premisas del teísmo en general y del teísmo monoteísta en particular. No cabe más alternativa que la crítica sistemática, y *escéptica*, a esta forma tradicional de irracionalidad, que acecha siempre con reaparecer travestida en forma de «experiencia», «sentimiento», «necesidad de control social», etc.

El desencuentro entre ciencia y religión es inevitable pues esta última supone la introducción de elementos animísticos, espirituales o sobrenaturales que contravienen las más elementales categorías lógicas y ontológicas de evidencia científica. Prueba de ello lo encuentra Puente Ojea, por ejemplo, en el discurso de Karol Wojtyła (papa Juan Pablo II) dirigido a la *Pontificia Academia de Ciencias* —cuyo nombre institucional ya supone de entrada un oxímoron premonitorio como expresión del trabajo paciente de zurcido teológico. En este mensaje, puede observarse a juicio de Puente Ojea el modo cómo el concordismo católico ha ido adaptándose a la teoría de la evolución, «desde su condena radical y furibunda de la hipótesis evolucionista, hasta su vergonzante y parcial aceptación en el mes de diciembre de 1996» (Puente Ojea, 2000, p. 61.).

§2.2. La crítica al antilaicismo

Si desde la perspectiva de las ciencias biológicas, la evolución supone una secularización radical frente a la voluntad restauracionista de la categoría de lo sagrado (cfr., Puente Ojea, 2000, p. 83), el laicismo, por su parte, encuentra en la autonomía de la voluntad, entendida como libertad de conciencia su núcleo comprensivo. Es decir, para Puente Ojea el laicismo solo es posible comprenderlo como resultado de una ontología social y jurídica en la que el pluralismo ideológico en pie de igualdad se establezca sin interferencias en el espacio de la vida pública de instituciones religiosas con el fin de «obtener situaciones de ventaja o privilegio que perturben o debiliten la aplicación de la regla fundamental de un Estado democrático de Derecho» (Puente Ojea, 1997, p. 268).

§2.2.1. Los monoteísmos del Libro frente el laicismo

En «Fundamentalismo, laicismo y tolerancia», capítulo sexto de *Ateísmo y religiosidad*, Puente Ojea parte de una definición *práxica* de laicismo:

«El fundamento del *laicismo* en la *praxis* radica en la *actitud general* de los ciudadanos que, sin renunciar a sus convicciones personales, se presentan *en los foros públicos* dispuestos a admitir la posibilidad de estar equivocados en cuanto al valor de verdad de esas convicciones y, por consiguiente, se abstienen de proclamarlas como *la verdad incontestable* para todo ser humano. Se trata de una actitud de reconocimiento ético de todos los concurrentes ideológicos, y de apertura *psicológica* a sus mensajes, que se funda en una *tolerancia* que se abre propedéuticamente a una consideración *relativista* de los credos, ideas o programas que los ciudadanos deseen promover en el espacio de la vida pública. El *principio del laicismo* está connaturalmente vinculado a la *secularización* del cuerpo político y social, eliminando así drásticamente toda pretensión de

querer imponer en la vida colectiva los postulados de una ideología que se arrogue la legitimación heterónoma de una autoridad sagrada o sobrehumana» (Puente Ojea, *ib.*, p. 268).

La cuestión es que, dado que «la primera y principal consecuencia del principio laicista es la exigencia enérgica de la *separación legal y efectiva del Estado y las Iglesias*» (Puente Ojea, *ib.*, p. 269), el laicismo se enfrenta a las Iglesias cuya estructura no sólo posee «*sistemas ideológicos*, en el plano doctrinal, sino también *sistemas de poder* en el plano práctico» (Puente Ojea, *id.*). Este es el eje del enfrentamiento.

Por supuesto, los nuevos apologetas de la fe consideran que el enfrentamiento entre Iglesia y Estado es un enfrentamiento del pasado, un residuo anacrónico del pensamiento ilustrado. Para Puente Ojea, en cambio, planteamientos críticos de ese tipo sólo responden a un *postmodernismo* o *filosofía light*, cuyo fin es la deslegitimación del discurso ilustrado. Sea como sea, el problema que presentan las Iglesias, como instituciones de poder y control ideológico frente al laicismo, se deriva en la actualidad de la pervivencia de privilegios y predominio religioso, prolongado bajo el auspicio de los poderes públicos. Es más, añade Puente Ojea, aunque «las *religiones* funcionan ideológicamente como potentes factores de estabilización y conservación del sistema social, en cuanto que *legitiman* los mecanismos de dominación» (Puente Ojea, *id.*), el elemento pernicioso de las religiones para la libertad de conciencia que promueve el laicismo no es el mero hecho de que las religiones supongan también un *sistema de poder*, sino el carácter de ese sistema de poder en su función monopolizadora de la verdad y como sociedad perfecta, soberana y universal fundada por Dios (cfr., Puente Ojea, *ib.*, pp. 286–287).

Este es el sentido de las Iglesias fundadas por los tres grandes monoteísmos del Libro. La clave, para el judaísmo como *pueblo elegido por Dios* es el mesianismo judío, de indisociable signo religioso–político, el cual «funcionará eventualmente como un vigoroso factor deslegitimador de los poderes dominantes» (Puente Ojea, *ib.*, p. 270) como ominoso precedente para el mundo occidental cristiano. Respecto a los pueblos islámicos, la clave se encuentra para Puente Ojea en su combate de sociedades o potencias no–islámicas en una afirmación nacionalista político–religiosa que, en la actualidad, se enfrentan a la dominación interna de las clases burguesas occidentalizadas y a la dominación externa de carácter colonial o excolonial (cfr., Puente Ojea, *ib.*, pp. 270–271). Respecto al cristianismo su clave reside en su eclosión durante el Imperio Romano que marca su pretensión teocrática en una dialéctica político–religiosa que posibilitará procesos de secularización y laicización desconocidos para los otros dos monoteísmos (cfr., Puente Ojea, *ib.*, p. 271).

Sin embargo, aunque las tres comparten una «específica pretensión de detentar la *auténtica revelación de la verdad universal*» (Puente Ojea, *ib.*, p. 271), sólo el cristianismo posee «un *órgano formal supremo e infalible* instituido por Dios sobre la tierra y [...] un definidor unipersonal de la recta doctrina» (Puente Ojea, *ib.*, pp. 271–272), el Soberano Pontífice, *Vicarius Christi* o *caput ecclesiae*. Frente a los otros dos monoteísmos, aún compartiendo los tres un mismo fundamentalismo teocrático, Puente Ojea destaca dos diferencias significativas:

- a) La fe cristiana posee un campo que traspasa los límites de la literalidad del Libro, lo que le permite un ámbito de ambigüedad y plasticidad ideológica que posibilita la adaptación a las necesidades de legitimación del poder, en el marco de la unidad teológica y la dualidad práctica de funciones, en línea con Pablo de Tarso (Rom. 13, 1–7), (cf., Puente Ojea, *ib.*, p. 274). Eso sí, nunca existió como tal, más allá del «*desideratum* sólo operante en lo simbólico» (Puente Ojea, *ib.*, p. 275), dicha unidad teológica y sí «*la contraposición efectiva de los dos poderes*» (Puente Ojea, *id.*), que supuso con el tiempo «el crecimiento de un espacio secular [...] que acabaría rompiendo el monopolio ideológico de la Iglesia y preparando el necesario substrato de una visión laica del mundo» (Puente Ojea, *id.*).
- b) El fundamentalismo católico, a diferencia del judío y el islámico que se mueven como fenómenos políticos o bien de *nacionalismo religioso* o bien de *insurgencia violenta* contra el dominio y la explotación capitalista, *fortalece fácticamente el sistema capitalista de dominación*, al tiempo que aparece como una doctrina irenista y pacificadora al servicio de los débiles (cfr., Puente Ojea, *ib.*, pp. 275–276). Ahí reside su naturaleza híbrida propia del legado neotestamentario.

De las dos diferencias, la primera es proyectada igualmente por Puente Ojea sobre el protestantismo fundamentalista, cuyo respeto a la letra de las Escrituras como criterio para la unidad de la fe se diferencia del catolicismo romano en que éste último iguala «interpretación verdadera» a «infalibilidad de la Iglesia» (cfr., Puente Ojea, *ib.*, p. 278). Como puede imaginarse, eso ha permitido a la Iglesia católica «*interpretar de acuerdo con sus intereses institucionales*, en cuanto poder religioso hegemónico, tanto las piezas individuales como el conjunto del legado bíblico» (Puente Ojea, *ib.*, p. 280). De este modo, por tanto, para Puente Ojea —dicho una vez más— «el cristianismo se caracteriza por una ambigüedad constitutiva que le permite realizar incesantes ajustes teológicos y acomodaciones

prácticas en cada contexto histórico concreto» (Puente Ojea, *ib.*, p. 284). Eso le ha permitido administrar toda suerte de contradicciones e incoherencias tanto doctrinales como prácticas con el fin de fortalecer su *vocación hegemónica* y su *voluntad de dominación* (cfr., Puente Ojea, *id.*).

§2.2.2. Laicismo y verdad católica

Ahora bien, ¿qué sentido y qué consecuencias posee para el laicismo la pretensión católica de ostentar la verdad de forma plena como principio rector de la *praxis*? Para afrontar esta pregunta fundamental, Puente Ojea no ensaya una respuesta de denuncia anticlerical en la que haga gala del repertorio de privilegios que la Iglesia posee en los órdenes económico, educativo, simbólico, administrativo, etc., sino que, como conocedor a fondo de la arquitectura del dogma cristiano, busca el fundamento del antilaicismo católico en el sentido de la verdad eclesial y su conciencia moral como forma de entender la tolerancia. Veámoslo.

Múltiples documentos de la Iglesia católica, desde el *Catecismo*, hasta la Constitución Dogmática *Dei verbum* del Concilio Vaticano II, establecen que solo la Iglesia detenta la verdad, porque la recibió íntegra por revelación directa de Dios (cfr., Puente Ojea, *ib.*, p. 286). También en la Declaración conciliar *Dignitatis Humanae*, 1, se afirma que «todos los hombres están obligados a buscar la verdad». Pero, ¿qué verdad? ¿La que es resultado del esfuerzo incesante por ampliar nuestro conocimiento? No, precisamente. La verdad de la que habla la Iglesia es la propia y la *obligación* que poseen *todos los hombres* es su reconocimiento. De hecho, en esta última Declaración, a juicio de Puente Ojea, la Iglesia da buena cuenta de su juego de paradojas, en una mezcla de superioridad y mansedumbre, dado que afirma que toda verdad es parte de «la propia ley divina, eterna, objetiva y universal». Por eso el no-cristiano, potencialmente toda la humanidad, debe ser catequizado (cfr., Puente Ojea, *ib.*, p. 288) en la verdad evangélica, pues en su buena fe hay semillas de verdad, como apunta la Constitución Dogmática *Lumen Gentium*, 16. Tan sólo aquellos que insisten en el error o rechazan la revelación, «los ateos formales, sistemáticos o intelectuales, son arrojados a las tinieblas exteriores» (Puente Ojea, *ib.*, p. 289).

Puente Ojea, extiende el análisis de la verdad eclesial a la Declaración *Nostra Aetate*, en la cual se presenta el diálogo y la colaboración con otras religiones, pero como meras estrategias para conducir a los extraviados hacia la verdad completa (cfr., Puente Ojea, *ib.*, p. 287). Además apela a encíclicas tanto preconciiliares, *Humani generis* de Pío XII (1950), como postconciiliares, *Veritatis*

splendor de Wojtyła (1993) —al que Puente Ojea suele llamar por su apellido y rara vez en su denominación como Papa, según establece el Derecho canónico. En ésta última se detiene para mostrar el rostro de la verdad de la Iglesia, inspirada por las epístolas paulinas, como la verdad querida por Dios y como la que se expresa por una conciencia *pura* —léase *obediente*— que no falsea la palabra de Dios (cfr., Puente Ojea, *ib.*, p. 290). Ahora bien, con ello se revela una *petición de principio* evidente: «si alguien, en este caso la santa madre Iglesia, *ya conoce la verdad*, la *búsqueda* pierde su sentido en cuanto *esfuerzo fatigoso de la conciencia para encontrar la verdad y constituirse en recta*» (Puente Ojea, *id.*). De este modo queda vinculado el *carácter moral de la conciencia* al *hecho de conocer la Verdad*, con lo que se produce un vaciamiento moral de la conciencia individual, que queda reducida a una cuestión de ignorancia o error (cfr., Puente Ojea, *ib.*, pp. 290–291). De hecho, no puede existir una verdad objetiva propia de la conciencia recta y una verdad errónea por ser subjetiva. Argumenta Puente Ojea:

«La *conciencia* es *siempre*, por definición, *subjetiva*, porque es un fenómeno psicológico intransferible. El juicio, como producto de una conciencia es personal, subjetivo. *No la pretensión de verdad, sino la rectitud de intención, es lo que determina la dignidad de la conciencia; y la rectitud de conciencia* es la voluntad de aplicar, expresa o implícitamente la *regla de oro*, cuya génesis social se pierde en la noche de los tiempos. No depende de verdades, ni de no-verdades. No es *recta* si acoge la supuesta verdad y *errónea* si no la acoge, sino que *como conciencia siempre es recta si se ajusta a su convicción íntima de estar actuando el bien, y sólo en esta lealtad a sí misma reside su dignidad moral*. Y en este sentido, *la dignidad de la conciencia pertenece al ser humano por el hecho de serlo, y solamente puede perderse si daña con su conducta la dignidad de otros seres humanos en cuanto tales*. Planteada así la cuestión de la *moralidad*, el discurso de la Iglesia aparece diáfananamente como una visión *alienatoria* del ser humano, en beneficio de instancias transcendentales de cuya verdad no sabemos más que las arrogantes pretensiones de los sedicentes mensajeros del cielo» (Puente Ojea, *ib.*, p. 293).

Por tanto, ¿qué relación existe entre la verdad católica y el laicismo? ¿Cómo se vincula esta concepción de *la Verdad* con las exigencias conceptuales y prácticas de la genuina tolerancia y del principio de laicismo? (cfr., Puente Ojea, *id.*) En primer lugar, la verdad eclesial conlleva un modelo de tolerancia eclesial y, en la medida que reclama «un monopolio esencial de la *verdad* [...] resulta, en rigor, inconciliable con una sincera actitud de tolerancia» (Puente Ojea, *ib.*, p. 295). De hecho, señala Puente Ojea, «la palabra *tolerancia* no figura en los índices analíticos, y por consiguiente tampoco en los textos, de las principales compilaciones dogmáticas de la Iglesia» (Puente Ojea, *id.*). Puente Ojea, amplía su análisis de los documentos conciliares —donde se habla de amor, prudencia y paciencia ante el error y la ignorancia (cfr., *Dignitatis Humanae*, 14), pero no de

tolerancia— y concluye de forma lapidaria, cuestionando la pretensión renovadora del *humanismo cristiano*:

«Una lectura apresurada de los documentos conciliares del Vaticano II —y nada digamos de los *neocristianos* que especulan en el filo de la navaja— podría inducir a pensar que la Iglesia asumía un *humanismo* de nuestro tiempo. Sería un *espejismo* causado por una retórica de ocasión, característica de la Iglesia en su estrategia de *bautizar* cuantos movimientos alcanzan el favor de las masas, pero neutralizando su sustancia innovadora y sumergiéndolos en el océano insoslayable de las *acomodaciones teológicas* bajo el lema de que *toda verdad* es propiedad de la Iglesia. Pensemos en los nuevos apóstoles eclesiásticos del feminismo, del ecologismo, del pacifismo, de los derechos del hombre, etc. El clientelismo justifica las supercherías, porque el fin justifica los medios» (Puente Ojea, *ib.*, p. 295).

Por ello, Puente Ojea recuerda la distinción en lengua alemana entre *Duldung*⁶ y *Toleranz*⁷ y afirma que «el catolicismo romano solamente puede otorgar a los demás una resignada *Duldung*, pero no una auténtica *Toleranz*; una *paciencia prudente* siempre al acecho de oportunidades de *proselitismo*» (Puente Ojea, *ib.*, p. 298). La *tolerancia genuina*, la ilustrada, niega radicalmente toda arrogación de poseer apodócticamente verdades con garantías divinas (cfr., Puente Ojea, *ib.*, p. 299).

«Toda idea de *tolerancia* que no se inscriba prácticamente en el *postulado relativista del conocimiento* genera automáticamente una actitud moral y psicológica de *intolerancia* más o menos inconfesada. La *tolerancia ideológica* exige un talante laicista en el plano de la práctica, talante que se aproxima a un *moderado escepticismo metodológico* en el uso de la razón dialogante como instrumento de la libertad en condiciones de igualdad. Ahora bien, el *postulado convivencial del relativismo epistemológico* no comporta el escepticismo filosófico como actitud de abandono de la búsqueda de un mejor conocimiento de la realidad mediante la observación y la investigación científicas, ni tampoco la renuncia a la reflexión racional sobre el ser humano y su posición en el mundo. El relativismo que postula la *tolerancia* en el plano de la praxis no exige el sacrificio de las propias convicciones y de la voluntad de realizarlas, sino solamente la exclusión a priori de toda pretensión de promoverlas en los foros públicos como verdades superiores avaladas por una autoridad transmundana. Tener razones, no puede equivaler a la pretensión de tener la razón» (Puente Ojea, *id.*).

Precisamente esta es la confusión habitual que adopta el discurso eclesiástico o paraeclesiástico, la igualación entre *relativismo epistemológico como postulado convivencial* y *relativismo filosófico o moral*. Puente Ojea contribuye así a denunciarla, a prevenirla y demuestra cómo aceptar la *tolerancia moderna* por

6 De *dulden*, soportar con paciencia, aguantar.

7 La *tolerancia consciente*, motivada filosóficamente y receptiva a las convicciones ajenas.

parte de la Iglesia «es para ella tanto como abandonar la fe» (Puente Ojea, *ib.*, p. 300). La Iglesia que dice no *imponer* sino *proponer*, no está dispuesta a cuestionar la propuesta y no «*se abre al debate público sin pretensiones previas de estar en posesión indiscutible de la verdad [...] identificando con arrogancia su moral con la moral*» (Puente Ojea, *id.*). De este modo, Puente Ojea sale al paso de la acusación de antirreligiosidad que es atribuida o que supuestamente se esconde detrás de la tolerancia moderna, del laicismo y de la defensa de la libertad de conciencia.

«Nadie le pide al cristiano que reniegue de su fe, sino solamente que, *en el foro público y en la práctica convivencial*, admita que las demás convicciones ideológicas *pueden* presentar iguales títulos de legitimidad, y que renuncie a imponer las suyas mediante una legislación que destruya la efectiva libertad de opción de cada ciudadano conforme a sus criterios y sentimientos. Esta auténtica actitud de tolerancia queda radicalmente comprometida en su misma raíz desde el momento en que alguien viva en la convicción exclusivista de que él y su Iglesia son los únicos y privilegiados depositarios de una verdad revelada por Dios. [...] En consecuencia, si el cristiano quiere ejercer *sinceramente* la tolerancia en una sociedad ideológicamente plural, debe actuar en el ámbito de la convivencia *como si* las certezas de su fe *no se fundasen* en las garantías formales otorgadas por la institución eclesiástica, sino que estuvieran alimentadas por la convicción íntima de creer estar en contacto con instancias trascendentes, sin más garantías que las que pueda suministrar la rectitud de intención y de juicio de su conciencia personal. Debe abandonar toda pretensión de poseer certezas investidas de la dignidad superior que le otorgaría el mero hecho de participar en la tradición de un organismo histórico. *Cualquier propuesta religiosa, incluida la católica, debe presentarse ante la sociedad diciendo ‘nosotros creemos o pensamos que [...]’, pero nunca declarando dogmáticamente ‘nosotros tenemos la divina certeza de que nuestra fe es la única verdadera, y quien no acepte nuestra verdad definitiva y universal está sumido en el error y en la ignorancia’.* Solamente la tolerancia asumida a partir del reconocimiento de la igualdad formal de las pretensiones de verdad de todos los credos en el plano de la práctica permite construir *una sociedad genuinamente plural y tolerante en la cual nadie pueda reclamar privilegios de hecho o de derecho, y en la que todas las minorías estén igualmente protegidas y dotadas de los mismos medios de presencia pública.* El corolario efectivo de esta tolerancia moderna exige la renuncia sincera a obtener ventajas institucionales de cualquier naturaleza en el cuerpo político y social, o a conseguir una legislación que favorezca, por vías directas o indirectas, a su credo religioso, rompiendo las indispensables condiciones de igualdad entre todas las instancias ideológicas que concurran al debate público» (Puente Ojea, *ib.*, pp. 300–301).

Incapaz de admitir el planteamiento metodológicamente relativista que Puente Ojea expone, la Iglesia queda atrapada en un dogmatismo que no admite la discusión y el discernimiento racional y presenta en el foro público una fe subjetiva *como si* se tratase de una verdad objetiva, universal y única (cfr., Puente Ojea, *ib.*, pp. 302–303). Así, afirma Puente Ojea, «la intolerancia de la Iglesia [...] *humilla* el entendimiento humano y vulnera la dignidad de la persona» (Puente Ojea, *ib.*, p. 303). El fanatismo y la intolerancia eclesiástica posee consecuencias tanto epistemológicas como morales, en un arte teológico que pasa de lo

subjetivo a lo objetivo y de la literatura a la filosofía y viceversa, en un *círculo lógico* cuya revelación garantiza la verdad y cuya verdad garantiza la revelación (cfr., Puente Ojea, id.).

¿Qué traducción jurídica posee este diagnóstico sobre la verdad católica y su esencial antilaicismo?

«El derecho a buscar la verdad se reducía en rigor al derecho a asumir la verdad eclesiástica. La *intolerancia* traducía fielmente el *ejercicio de un derecho*. Hacer sitio al *error* equivalía a despojar a Dios y a su Iglesia de sus derechos inalienables. El error indeclinable y el derecho irrenunciable de la Iglesia consistía en evitar a toda costa la contaminación de la verdad por el error» (Puente Ojea, ib., p. 304).

Antes de pasar a analizar el antilaicismo que trasluce la tolerancia eclesiástica, Puente Ojea se pregunta: «¿Puede una institución religiosa [...] presentarse en los foros públicos reclamando el monopolio de la verdad plena e indiscutible al que todo ser humano está obligado a adherirse con acatamiento y obediencia?» (Puente Ojea, ib., 305). Es más —se cuestiona Puente Ojea, consciente de la crítica de aquellos que, investidos o no del sacerdocio, denomina *neocristianos*—, cómo afrontar estos escollos dogmáticos: «¿acaso «poniendo en sordina los rigores dogmáticos [...] abandonándolos más o menos abiertamente como algo secundario; o acudiendo a las conocidas técnicas de interpretación simbólica?» (Puente Ojea, id.). La respuesta de Puente Ojea no admite concesión alguna:

«La Iglesia *no* es compatible con esta *relativización* disimulada de sus afirmaciones doctrinales, ni está dispuesta —*et pour cause*— a reducir el supuesto *depositum fidei*, que cree detentar, a una evanescente fe en un sujeto humano Jesús que predicó el arrepentimiento y la conversión en nombre de Dios. A los *neocristianos* [...] no les queda, en verdad, otra alternativa que plegarse —sincera o simuladamente— al magisterio de su Iglesia, o asumir todas las consecuencias de su *haeresis* personal» (Puente Ojea, ib., pp. 305–306).

A partir de aquí, Puente Ojea deduce el flagrante antilaicismo derivado del modelo de verdad católica, cuyo objeto principal de pugna es «el *liberalismo* como síntesis de la rebelión del ser humano contra los prejuicios tradicionales» (Puente Ojea, ib., p. 308). Eso sí, no el liberalismo económico —que «ni siquiera las encíclicas de León XIII lo pusieron en cuestión» (Puente Ojea, ib., p. 309)—, sino el filosófico y el político, aquel que defiende el individualismo liberal moral, la libre conciencia frente a la que oponen la *libertas Ecclesiae* y el derecho a que prevalezca *su* verdad (cfr., Puente Ojea, ib., p. 311). Entre otras, la encíclicas de Wojtyła, *Dominun et vivificantem* (1986), *Centesimus annus* (1991) o *Veritatis splendor*

(1993), niegan explícitamente la autonomía de la conciencia y le atribuyen una necesaria obediencia externa (cfr., Puente Ojea, *ib.*, pp. 311–312). Negando la autonomía moral de la conciencia queda destruido el «fundamento de la auténtica tolerancia humanista de la modernidad» (Puente Ojea, *ib.*, p. 315) y, con ello, el principio laicista y el humanismo laico propio de la modernidad.

La conclusión no puede ser más demoledora: el laicismo, «*como condición indispensable de la tolerancia genuina*» (Puente Ojea, *id.*) es el primer damnificado por «la autodefinición de la Iglesia como *sociedad perfecta, soberana y universal* que tiene el pleno derecho a ser reconocida como tal por el cuerpo político» (Puente Ojea, *id.*), tanto o más que la de poseer la Verdad.

§2.2.3. Laicismo o cooperación armoniosa

Ahora bien, ¿en qué consiste la cuestión del laicismo? En primer lugar consiste en el contencioso que mantienen las religiones del Libro contra él, debido a que son «*religiones establecidas según formas institucionales legalmente protegidas* a las que se les reconocen *competencias privilegiadas* para dirigir la vida espiritual de sus fieles y, eventualmente, para ampliar su número a través de su *actividad proselitista*» (Puente Ojea, *ib.*, p. 317). De las tres, no obstante, Puente Ojea considera que, sólo el cristianismo constituye «el ejemplo paradigmático de una peculiar *dualidad de poderes* [...] En este marco, la Iglesia católica se configuró precozmente como la *autoridad suprema*» (Puente Ojea, *ib.*, p. 318), titular de la *plenitudo potestatis*, aunque históricamente debió acomodarse de hecho a la práctica de la *dualidad de poderes* (cfr., Puente Ojea, *ib.*, p. 319). «Es natural la posición del *laicismo* frente a una Iglesia que recorta sensiblemente *in actu* la libertad del Estado, y previsiblemente más *in potentia*, habida cuenta de su probada avidez por ocupar todo el terreno posible en su dominio sobre la sociedad» (Puente Ojea, *ib.*, p. 320). Por ello, «la Iglesia católica hace tiempo que se ha resignado a un *régimen de separación* con el Estado, pero bajo la exigencia de distinguir entre *separación* y *laicismo*» (Puente Ojea, *ib.*, p. 322). Es decir, para la Iglesia católica una cosa es la *separación* como sistema jurídico que potencia la tolerancia, siempre que eso no entre en contradicción con prerrogativas por parte del Estado, cuando no de gracias y privilegios. Otra bien distinta es el *laicismo*, el cual

«representa para Iglesia la condición de una *tolerancia* que *no* puede aceptar, porque *rechaza la igualdad ante la ley*, pese a todas las simulaciones y esfuerzos verbales para hacerse pasar por institución que respeta el pluralismo ideológico en una sociedad secular. No le es posible reconocer la concepción del *Estado laico* como organización de la convivencia política que no

está ni a favor ni en contra de ninguna iglesia, pero que sólo reconoce a la Iglesia católica en tanto en cuanto ésta *no* reclame el reconocimiento de una soberanía que no le corresponde — ni en el plano nacional ni en el internacional. El *concepto de un Estado laico* no admite ni la práctica de persecuciones políticas o administrativas contra iglesia alguna, ni la concesión de gracias o privilegios» (Puente Ojea, *ib.*, pp. 322–323).

Llegados a este punto, Puente Ojea define el *principio del laicismo* o *teorema laicista* de un modo sencillo. Apelando al filósofo helvético Alexandre Vinet⁸ explica que *la sociedad civil como tal no puede tener religión* (cfr., Puente Ojea, *ib.*, p. 323–324). Desde la ontología social que expresa, Puente Ojea considera que la *conciencia colectiva* «tiende a destruir las bases antropológicas de la genuina tolerancia del pensamiento ilustrado» (Puente Ojea, *ib.*, p. 324). En cambio, la conciencia individual ajena a posiciones organicistas permite enfatizar el carácter puramente individual de la religión y, en consecuencia, su carácter *privado* (cfr., Puente Ojea, *id.*). Las religiones no son expresión alguna de supuestos atributos trascendentales del ser humano, sino expresiones simbólicas de la perplejidad ante lo enigmático (cfr., Puente Ojea, *ib.*, p. 325).

Por tanto la *separación* entendida como independencia recíproca es asumida por la Iglesia católica como *cooperación armoniosa* frente al *laicismo*. En esta valoración del principio del laicismo Puente Ojea detecta dos equívocos por parte de la Iglesia. El primero es suponer que el Estado laico se ocupa solamente de tareas temporales, lo cual no es cierto porque las tareas culturales constituyen para él un ámbito fundamental de la educación y la formación de conciencias ciudadanas vigorosas y libres (cfr., Puente Ojea, *ib.*, p. 326). El segundo equívoco es su obsesión persecutoria contra «quienes rechazan sus pretensiones monopolísticas sobre la verdad y exigen que su estatuto jurídico se ajuste a los límites y condiciones a que se someten las *asociaciones de derecho común* constituidas para cultivar y difundir sus específicas creencias o ideologías en estricto pie de igualdad» (Puente Ojea, *ib.*, pp. 326–327). Asumiendo la separación entendida como *cooperación armoniosa* y renunciando al Estado católico fagocitado por el proceso histórico de secularización, la Iglesia católica ha conseguido su estatuto especial pactado Estado por Estado e incluso reconocimiento internacional, atribuyéndose y consiguiendo estatutos como sujeto de Derecho Público en el ámbito jurídico nacional y como ente plenamente soberano en el ámbito internacional (cfr., Puente Ojea, *ib.*, p. 329). ¿Hay prueba mayor de la *vocación de poder* que caracteriza a la Iglesia? Para Puente Ojea, el punto clave para

8 (1797–1847). Vid., *Essai sur la manifestation des convictions religieuses et sur la séparation de L'Église et de L'État* (1839).

comprender la estructura básica de las relaciones Estado —Iglesia radica en determinar el ámbito jurídico en el que deben situarse las normas que las regulan. Ese ámbito no debe ser otro, para el laicismo, que el derecho privado común, mientras que, para la Iglesia, se sitúa en el ámbito del derecho público. El problema es que desde éste último ámbito se fomenta:

«un modelo que viola el principio de igualdad ante la ley y el principio de pluralismo ideológico, al reconocer a las iglesias o comunidades religiosas *derechos especiales* que introducen, aunque no se diga, una *situación de discriminación* —inadmisible siempre, sea una discriminación positiva o negativa— *con respecto a cualesquiera otras asociaciones o fundaciones dedicadas a otros fines, y también con respecto a otras creencias dedicadas o ideologías de cualesquiera otros ciudadanos que no desean o no pueden asociarse para cultivar, defender o difundir sus ideas*. Una *asociación de creyentes en un credo religioso* debe disfrutar de los derechos de libre asociación, pensamiento y expresión que reconoce como principios fundamentales de la convivencia un Estado democrático de Derecho, pero *no debe de ningún modo* reclamar que el cuerpo político financie sus necesidades económicas, o que le otorgue especiales medidas de protección o apoyo. Lamentablemente, esta premisa jurídica indispensable está siendo cotidianamente vulnerada tanto en la legislación como en las prácticas administrativas de Estados que se presentan como democráticos. Tal es el caso español» (Puente Ojea, *ib.*, pp. 334–335).

Por consiguiente y, en definitiva, la Iglesia católica arruina radicalmente toda posibilidad de aplicar los principios de igualdad y de pluralidad. Y eso tanto por su pretensión de poseer la verdad absoluta y definitiva, como por su pretensión de ser una sociedad perfecta, universal y soberana (cfr., Puente Ojea, *ib.*, p. 335). Además, mientras la Iglesia se arroga la soberanía internacional del Vaticano y provoca una *malsana ambigüedad* de ente soberano sometido a la vez al orden jurídico interno que le otorga privilegios, al mismo tiempo las iglesias locales terminan «siempre usurpando [...] al Estado jirones de soberanía nacional, en tanto que está sostenida y subrogada por la soberanía de un poder extranjero» (Puente Ojea, *id.*).

Como crítico de la llamada «transición a la democracia» —que juzga como criptoconfesionalista—, Puente Ojea deduce ahora todas las consecuencias que se derivan de la ontología jurídica propia del teorema del laicismo, en textos como el siguiente que habla de los Acuerdos con la Santa Sede:

«Cuando el Estado firma con la Sede romana acuerdos, automáticamente *se hipotecan*, generalmente para largos períodos de tiempo, los derechos soberanos del pueblo español, porque la doctrina de la cooperación *amistosa* que comienza reconociendo como poder *público* a una congregación de creyentes termina instituyendo un régimen de favor para esta congregación en detrimento de la igualdad jurídica y fáctica de los ciudadanos y del estricto

pluralismo ideológico como núcleo del Estado democrático de Derecho» (Puente Ojea, ib., p. 336).

O, por ejemplo, al referirse al estatuto jurídico al que deben someterse las Iglesias:

«La Iglesia debe ser tratada como una *asociación privada* constituida para promover sus fines religiosos, sin reclamar un estatuto corporativo específico protegido por un sedicente *Derecho eclesiástico* como rama del Derecho público, diferenciándose así del estatuto general de las *asociaciones o fundaciones de Derecho privado*, sean o no sean entes con fines religiosos. El *Derecho común* debe proteger *por igual* no sólo a todas las asociaciones o fundaciones que persigan la realización de sus propios fines en el marco de las leyes, sino también a *todos los individuos* que deseen, al margen de toda asociación o fundación, difundir su personal ideario en todos los planos del pensamiento y de la acción, de tal modo que los derechos individuales de las personas *no* tengan necesariamente que estar *mediatizados* por entes colectivos que disfruten de derechos específicos» (Puente Ojea, ib., pp. 336–337).

O cuando apunta a la falta de estatus como derecho fundamental de la libertad religiosa:

«La llamada *tolerancia religiosa* no es acreedora a *ninguna regulación constitucional especial*, porque es parte indivisible de la común *tolerancia ideológica* regida por el principio pluralista. [...] Seguir regulando hoy la llamada *libertad religiosa*, distinguiéndola arbitrariamente de las demás convicciones ideológicas, equivale a otorgar a la religión, de forma solapada, una *específica excelencia que merece un tratamiento específicamente protector*⁹. [...] Otorgar un espacio normativo reservado a las confesiones religiosas, o regular de modos específico la libertad de profesar y difundir determinadas confesiones y creencias religiosas, generan inmediatamente *una discriminación negativa implícita*, de orden lógico y práctico, frente a las ideas o convicciones que se sitúan fuera de la órbita de la religión. [...] Para eliminar toda manifestación o sospecha de ese trato de favor que viola gravemente el principio democrático de igualdad, *el Estado debe abstenerse de regular las libertades religiosas como un dominio ideológico acreedor de una especial atención, y someterlas a la legislación general sobre las libertad de pensamiento, expresión y comunicación que pertenecen por igual a todos los ciudadanos*. La pluralidad confesional no presenta título alguno para recabar una regulación por separado y una especial protección. Una sociedad democrática y pluralista *no puede admitir la salvaguarda constitucional de un área de lo sacro, porque la secularización de la convivencia pública es una dimensión esencial de la democracia moderna*. A la auténtica *libertad de conciencia* le repugna toda pretensión de imponer restricciones, excepciones o discriminaciones al *ejercicio de la razón en el plano público*. La *conciencia religiosa* tan respetable como cualquier otra pero no más en el plano de los derechos» (Puente Ojea, ib., pp. 337–339).

9 Puente Ojea remite su crítica al estatus jurídico de la libertad religiosa al marco constitucional y sólo cuestiona implícitamente su inclusión nacional — no la internacional — entre los derechos susceptibles de ser protegidos en tanto Derechos Fundamentales y Libertades Públicas.

O, por ejemplo, cuando concreta esta crítica en la Constitución española de 1978:

«La Constitución de 1978 ha instaurado ilegítimamente un *espacio religioso* jurídicamente protegido en nombre de una *libertad religiosa* como algo formalmente diferente de la *libertad ideológica general*, creando así con aparente inocencia un ámbito que resulta siempre *privilegiado* para las instituciones religiosas tradicionales, de manera eminente para la Iglesia católica. El punto 3 del artículo 16 es absolutamente superfluo en un Estado democrático que se atenga al *principio laicista de tolerancia*. [...] El resultado inmediatamente anterior a esta actitud (Acuerdos de 1979) y su posterior desarrollo legislativo y administrativo prueban inequívocamente el sentido del mencionado precepto constitucional, que urge suprimir porque *representa una inadmisibile frontera interna dentro de la universalidad del pluralismo ideológico*. (Puente Ojea, *ib.*, pp. 337–338)»

§2.2.4. Libertad de conciencia y tolerancia

Como cuarta y última parte, Puente Ojea se pregunta qué consecuencias se derivan de la arrogación eclesiástica de *posesión de la verdad* y de ser una *sociedad perfecta, universal y soberana*.

La primera y más grave consecuencia es que supone un atentado contra las exigencias morales del pluralismo y la tolerancia (cfr., Puente Ojea, *ib.*, p. 339). Es decir, para Puente Ojea el núcleo último del laicismo no es —o no es sólo— el materialismo ontológico como fundamento real en su proyección jurídica, sino la moralidad misma y su concepción sobre la autonomía de la voluntad, la dignidad del ser humano y la libertad de la conciencia individual en relación a sus contenidos de verdad. Pero, ¿por qué esa libertad de conciencia queda amenazada desde *la Verdad católica*? ¿Acaso la Iglesia católica no es «una asociación religiosa para el cultivo comunitario de un conjunto de creencias, una congregación de conciencias que viven su fe y practican las formas de piedad que les inspiran su credo religioso» (Puente Ojea, *id.*)? La respuesta es negativa precisamente por la formalización eclesiástica de *unicidad* de la verdad y *universalismo* de poder socio-político.

«De ahí que el *fundamentalismo* y el *fanatismo* sean frutos connaturales a la Iglesia católica y a su fe. La historia del catolicismo es la historia de una *agresión permanente* inspirada por la convicción de poseer una verdad *única e incuestionable*, y por la creencia de que el mandato de su fundador comprometía a los fieles a no cejar en su *empeño proselitista* hasta que toda la humanidad sin excepción se postrase a los pies de su Dios» (Puente Ojea, *id.*).

Respecto a la tolerancia, con Herbert Marcuse, Robert Paul Wolff y Barrington More Jr.¹⁰, Puente Ojea distingue entre *tolerancia genuina* y *tolerancia represiva*. Esta última es la segunda consecuencia de la unicidad y el universalismo. Para él, no cabe una concepción *sustancialista* de la tolerancia al modo eclesiástico, en tanto medio de llegar a la verdad.

«La tolerancia, en la concepción moderna de la libertad de conciencia, pensamiento y expresión, no es jamás un simple instrumento cuya *ratio essendi* si sitúe fuera de sí misma, como algo puramente utilitario para la conciencia moral, sino que es *una dimensión formal* de esta conciencia, inseparable de ella en cuanto apertura radical al conocimiento, a la especulación intelectual, al discernimiento y a la reflexión sin intermediarios que requieran la adhesión de la conciencia a supuestas verdades reveladas por Dios o dictaminadas por una autoridad humana. [...] *La conciencia libre exige la tolerancia genuina como una nota de su definición ontológica*» (Puente Ojea, *ib.*, p. 341).

Ahora bien, la tolerancia en su ejercicio sólo se produce en un contexto social e histórico y, por tanto, si en este contexto existe una situación de privilegio o de ventaja institucional, la única tolerancia que puede existir es aparente y represiva. Por tanto, la tolerancia por su propia naturaleza sólo es incompatible «con la arrogación en los foros públicos de la *verdad absoluta*, y con la pretensión de obtener del cuerpo político un *estatuto privilegiado*» (Puente Ojea, *ib.*, p. 342). Su base es la racionalidad, «*incluso* cuando legitima el derecho del individuo a creer en mitos o a profesar creencias sin fundamento racional» (Puente Ojea, *id.*), como patrimonio que alimenta una conciencia moral exenta de las fabulaciones mitopoyéticas de la imaginación (cfr., Puente Ojea, *ib.*, p. 343). Dado que libertad e igualdad son los dos postulados de la tolerancia, ésta sólo es concebible en un contexto social que permita realmente la discusión libre e igual, resultado del desarrollo del pensamiento independiente, libre del adoctrinamiento y de la manipulación de la autoridad externa (cfr., Puente Ojea, *ib.*, p. 344). Por ello la escuela es

«el *motor inicial de la tolerancia en libertad*, pero sólo si está al servicio de la educación de seres humanos intelectualmente adultos, capaces de discernir conocimientos y de tomar decisiones con *una mente libre de los prejuicios heredados*. En una *sociedad tutelada* por instituciones que se presentan como investidas de la verdad, la mente estará siempre en estado de cautividad de la verdad, la mente estará siempre en estado de cautividad y lastrada por frenos ideológicos que le impedirán la práctica de una tolerancia genuina» (Puente Ojea, *ib.*, p. 345).

10 Vid., la obra conjunta, *A critique of pure tolerance*, Boston, 1965.

Por consiguiente, es fundamental distinguir dos modelos de tolerancia: aquella envuelta en retórica, *represiva*, que convive con situaciones de privilegio y aquella *genuina* y efectiva que, sin discriminación, asume el principio del laicismo y establece la libertad de conciencia desde la igualdad. Lo contrario, tolerar aquello que pervierte la igualdad de las conciencias es una indignidad al servicio de la servidumbre. «Hay que ser intolerantes con los intolerantes de hecho o de derecho, es decir, con quienes reclaman tolerancia para destruir los derechos legítimos de otros» (Puente Ojea, *ib.*, p. 351). Por tanto, la resistencia ante la tolerancia represiva, que es la imperante, es legítima como señala Puente Ojea apoyándose en Marcuse (cfr., Puente Ojea, *ib.*, pp. 354–355).

Precisamente apelando a esta resistencia Puente Ojea cierra su ensayo estableciendo cuatro principios cuyo cumplimiento estima que resolverían en España la llamada «cuestión religiosa» aún no resueltas según las exigencias de un Estado democrático de Derecho (cfr., Puente Ojea, *ib.*, p. 356). Son los siguientes:

- 1) La tolerancia, en su sentido radical de plena apertura de la conciencia a sí misma y a los demás, constituye un fin en sí misma.
- 2) El laicismo, en cuanto secularización total del espacio de la convivencia pública, es una exigencia indispensable de la tolerancia.
- 3) La estricta separación del Estado y cualquier confesión religiosa es un requisito necesario y definitorio del laicismo.
- 4) El sometimiento de todas las iglesias y organizaciones religiosas al derecho común, sin excepción alguna, y en pie de igualdad con cualesquiera otras asociaciones ciudadanas, excluye la pretensión de la Iglesia católica de pactar como sujeto soberano con el Estado un estatuto de Derecho Público para regular bilateralmente sus relaciones específicas. (Puente Ojea, *id.*)

§3. Conclusión

Apuntábamos al principio que frente a la audacia del acomodo solo cabe la valentía de la astucia. En esta astucia, Gonzalo Puente Ojea sitúa la necesidad de *dar la batalla* frente a las formas contemporáneas de la apologética de la fe que pretenden legitimar los modos de fomentar el control de las conciencias y de los cuerpos en un ejercicio disimulado de irracionalidad. Con el fin de traer al presente su crítica irreligiosa de la realidad, en este artículo se ha optado por

centrar el foco de atención en el análisis de sus ideas respecto a la proyección social que implica esa irracionalidad religiosa en general, y la católica en particular, respecto al laicismo y a la secularización.

En Gonzalo Puente Ojea encontramos, de forma central, una fundamentación epistemológica en su concepción del laicismo, desde la que se sitúa frente a la apologética de la fe y su ola restauradora desde las últimas décadas del siglo XX. Este tipo de fundamentación se acompaña en este autor de otras más habituales —en particular de tipo ontológico, apoyada en el materialismo reduccionista de base neurofisiológica, y de tipo ético-jurídico, en la tradición ilustrada y republicana, que no se han abordado en este artículo. Serán objeto de un análisis ulterior.

En lo que respecta a su crítica a la tesis de la «secularización fallida», su propuesta no sólo destaca por su originalidad, sino especialmente por su valentía a la hora de posicionarse frente a la voz casi unánime en contra. Ante la progresiva indiferencia dogmática, la fe religiosa replantea su estrategia para recuperar la fuerza de la irracionalidad bajo el ropaje de la solidaridad benefactora, en la que se mezclan el proselitismo religioso, la gratificación del poder y la codicia económica. Como ya señaló el propio Puente Ojea: «ante este retorno de la fuerza de la irracionalidad, el ateísmo y el agnosticismo redefinen su naturaleza simplemente como el combate por la irreligiosidad, por el racionalismo y la ciencia, por la ética de la igualdad y la justicia social» (Puente Ojea, G., 2000, p. 514). Este es el sentido del ateísmo en nuestro tiempo.

REFERENCIAS

- AGUILERA MOCHÓN, Juan Antonio (1998). «'El Escéptico' y sus excepciones». Diario *El Ideal*, 18 de noviembre de 1998, en línea a través de: https://www.ugr.es/~jmochon/Opin/Opin_archivos/EL%20ESCEPTICO%20Y%20SUS%20EXCEPCIONES.htm.
- BERMEJO, Diego (ed.) (2013). *¿Dios a la vista?* Madrid: Dykinson, S. L.
- CANTÓ, Toni (1999). «La necesidad de creer». *El Escéptico. Revista para el fomento de la razón y la ciencia* n° 3: pp. 28–29.
- GÁMEZ, Luis Alfonso (1998). «Apuesta por la razón». *El Escéptico. Revista para el fomento de la razón y la ciencia* 1: pp. 4–5.
- GÁMEZ, Luis Alfonso (1999). «Respuesta a “Religión y escepticismo”». *El Escéptico. Revista para el fomento de la razón y la ciencia* 3: p. 65.
- LÓPEZ MUÑOZ, Miguel Ángel (2014a). «El pensamiento crítico de Gonzalo Puente Ojea». *El Escéptico. Revista para el fomento de la razón y la ciencia* 41: pp. 22–29.
- LÓPEZ MUÑOZ, Miguel Ángel (2014b). *Gonzalo Puente Ojea y la libertad de conciencia*, Barcelona: En Su Tinta.
- LÓPEZ MUÑOZ, Miguel Ángel (dir.) (2018). *Emancipación e irreligiosidad. El doble compromiso silenciado de Gonzalo Puente Ojea*. Pamplona: Thomson Reuters–Aranzadi.
- PUENTE OJEA, Gonzalo (1974). *Ideología e historia. La formación del cristianismo como fenómeno ideológico*. Madrid: Siglo XXI.
- PUENTE OJEA, Gonzalo (1991). *Fe cristiana, Iglesia, poder*. Madrid: Siglo XXI.
- PUENTE OJEA, Gonzalo (1995). *Elogio del ateísmo. Los espejos de una ilusión*. Madrid: Siglo XXI.
- PUENTE OJEA, Gonzalo (1997). *Ateísmo y religiosidad. Reflexiones sobre un debate*. Madrid: Siglo XXI.
- PUENTE OJEA, Gonzalo (1999). «Religión y escepticismo». *El Escéptico. Revista para el fomento de la razón y la ciencia* 3: p. 65.
- PUENTE OJEA, Gonzalo (2000). *El mito del alma. Ciencia y religión*. Madrid: Siglo XXI.
- PUENTE OJEA, Gonzalo (2003). *La andadura del saber. Piezas dispersas de un itinerario intelectual*. Madrid: Siglo XXI.
- VATTIMO, Gianni. (2010). *Adiós a la verdad*. Barcelona: Gedisa.



Laicism, seculariation and catholic truth in Gonzalo Puente Ojea

Beyond its link with political power, religion continues to maintain veritative claims that come into conflict with scientific knowledge. There are many contemporary forms that have sought to translate and even ridicule this conflict. Gonzalo Puente Ojea (1924-2017), develops a systematic critique of the current forms of the apologetics of faith in multiple fields: neotestamentary exegesis, studies on religion, secularization, secularism or idea of conscience and soul. The aim of this study is to present two of the main milestones of this critique: secularization and laicism. The starting point is the debate that Puente Ojea holds with the initial editorial line of the Spanish magazine *The Skeptic. Magazine for the promotion of reason and science*, edited by the Society for the advancement of critical thinking. From there a tour is made through the keys of his irreligious conception of reality in that they represent a critique of the multiple ways in which religiosity seeks to legitimize its epistemological status against scientific knowledge. The conclusion is an assessment of his critical.

Keywords: Religion · Catholicism · Scientific and Philosophical Rationalism · Epistemology.

Laicismo, secularización y verdad católica en Gonzalo Puente Ojea

Más allá de su vínculo con el poder político, la religión continúa manteniendo pretensiones veritativas que entran en conflicto irresoluble con el saber científico. Muchas son las formas contemporáneas que han pretendido travestir ese conflicto e incluso ridiculizarlo. Gonzalo Puente Ojea (1924-2017), desarrolla una crítica sistemática a las formas actuales de la apologética de la fe en múltiples terrenos. El objetivo de este estudio, consiste en presentar dos de los principales hitos de dicha crítica: secularización y laicismo. Para ello el punto de partida es el debate que Puente Ojea sostiene con la línea editorial inicial de la revista española *El Escéptico. Revista para el fomento de la razón y la ciencia*, editada por la Sociedad para el avance del pensamiento crítico. A partir de ahí se realiza un recorrido por las claves de su concepción irreligiosa de la realidad en la medida que suponen una crítica a los múltiples modos en los que la religiosidad pretende legitimar su estatuto epistemológico frente al saber científico. Como conclusión se realiza una valoración de su crítica.

Palabras Clave: Religión · Catolicismo · Racionalismo científico y filosófico · Epistemología.

MIGUEL ÁNGEL LÓPEZ MUÑOZ es Profesor de IES, España. Doctor en Filosofía con Mención Internacional [≈ PhD] por la Universidad Autónoma de Madrid. Secretario de la *Revista de Hispanismo Filosófico*. Su línea principal de investigación es el pensamiento irreligioso español, en sus perspectivas filosófica y jurídica. Autor de *Gonzalo Puente Ojea y la libertad de conciencia* (En Su Tinta, 2014); editor y co-autor de *Emancipación e irreligiosidad. El doble compromiso silenciado de Gonzalo Puente Ojea* (Thomson Reuters-Aranzadi, 2018).

INFORMACIÓN DE CONTACTO | CONTACT INFORMATION: Travesía Eugenio Cimadevilla, 5. 13580 – Almodóvar del Campo, Ciudad Real, España. e-mail (✉): malopez712001@yahoo.es · **iD:** <http://orcid.org/0000-0003-3319-0579>

HISTORIA DEL ARTÍCULO | ARTICLE HISTORY

Received: 31-May-2019; Accepted: 31-October-2019; Published Online: 2-November-2019

COMO CITAR ESTE ARTÍCULO | HOW TO CITE THIS ARTICLE

López, Miguel Ángel (2019). «Laicismo, secularización y verdad católica en Gonzalo Puente Ojea». *Disputatio. Philosophical Research Bulletin* 8, no. 11: pp. 265–292.

© Studia Humanitatis – Universidad de Salamanca 2019