

SECULARISMO Y LAICIDAD

Gabriel Limodio

PROGRAMA DE FORMACIÓN DOCENTE



Editorial de la Universidad Católica Argentina

SECULARISMO Y LAICIDAD

GABRIEL LIMODIO

SECULARISMO Y LAICIDAD



Editorial de la Universidad Católica Argentina

Limodio, Gabriel

Secularismo y laicidad / Gabriel Limodio. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : Educa, 2021.

Libro digital, PDF - (Programa de formación docente / 1)

Archivo Digital: descarga

ISBN 978-987-620-506-1

1. Laicismo. 2. Iglesia Católica. I. Título.

CDD 262.001



**EDITORIAL
DE LA UNIVERSIDAD
CATÓLICA ARGENTINA**

FUNDACIÓN UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA

A. M. de Justo 1400 • P.B., Contrafrente • (C1107AAZ)

Tel./Fax 4349-0200 • educa@uca.edu.ar

Buenos Aires, mayo de 2021

ISBN: 978-987-620-506-1

Queda hecho el depósito que previene la Ley 11.723

Printed in Argentina - Impreso en la Argentina

INTRODUCCIÓN

Que al comenzar un trabajo, se mencione el término *provisorio*, en momentos como los que se están atravesando, resulta por demás comprensible. Sin perjuicio de ello, la encrucijada en que se ha visto envuelto el mundo globalizado deja al descubierto una condición que se creía superada.

Este breve trabajo lleva por título “Secularismo y laicidad”, porque trata de encontrar en cada una de estas características, debilidades y al mismo tiempo soluciones para la época actual, ya sea superando a la primera de ellas, y descubriendo los aportes de la segunda.

Se trabaja sobre momentos culturales conocidos, no quiere decir esto que se puedan desconocer otras influencias, pero las preguntas y respuestas pareciera prudente formularlas y encontrarlas dentro del ámbito que, por sus particularidades culturales, generó la secularidad, y dentro de esta con los distintos períodos que fue atravesando; por eso se parte de lo que podría denominarse el sustrato cultural conocido.

Cuando se habla hoy en día de una nueva normalidad, no se está pensando en interrogarse verdaderamente sobre las razones que pueden ayudar a conformar una realidad mejor, por lo pronto una sociedad más solidaria; se sigue pensando que la sociedad consume por igual las explicaciones políticas, como asimismo las creencias religiosas como si todas fueran construcciones con las que el ser humano intenta darle sentido a su vida, o por lo menos responder ante la toma de conciencia de su vulnerabilidad y fragilidad, y por otra parte la necesidad de seguridad.

Cabe aclarar que se escriben estas líneas, en el marco de un programa formativo docente, dentro de una orientación católica, tratando de transmitir a profesores de distintos saberes una manera de enseñar que no se tilde de adoctrinamiento religioso, sino que sirva para descubrir que cada disciplina tiene un orden al que se

accede mediante la razón y que podrá ser iluminado por una fe determinada.

Para decirlo una vez más, es un acercamiento provisorio que propone desbordar la enseñanza desde una perspectiva que vaya más allá del laicismo, en la cual solamente cabe lo secular, como si no existiese otra dimensión en la persona.

Si la enseñanza universitaria queda encerrada dentro de su propio saber y descarta cualquier apertura por considerarla un *a priori* religioso, se está cercenando la posibilidad de cada uno de los saberes de salir de sí mismo para enriquecerse con otras miradas. Por eso se parte de la noción de sana laicidad, entendida entonces como una postura que se distancia también del sacralismo o clericalismo. La propuesta es la que también se ha denominado en los ámbitos académicos como de la legítima laicidad.

Se plantea partir de una convicción que consiste en una Modernidad que se despide, y corre el peligro de que su bagaje se desintegre en distintos “relatos”, con lo cual también se pierde la unidad (quizá equivocada) que se había alcanzado con la Ilustración.

A partir de allí, se acentúa un proceso de secularización en el cual la noción de libertad adquiere una preponderancia singular, el individuo expresa sus sentimientos, deseos y opciones. Cabe preguntarse si esta manera de comportarse del individuo es la última posibilidad a la que la sociedad se orienta o existen otras que contemplan una mayor plenitud de la persona.

CAPÍTULO I

SECULARIDAD. POSTSECULARIDAD. LAICIDAD

Como ha quedado sugerido, la finalidad de este trabajo es generar un breve aporte acerca de la noción que dentro del pensamiento actual ha dado en llamarse legítima laicidad. Primordialmente, esta cuestión puede enfocarse también como una opción de relacionar o integrar el pensamiento religioso con el mundo moderno, desde la forma de estudiar las distintas ciencias, como asimismo una manera de interpretar y vehiculizar a la libertad religiosa.

Una mirada sobre el momento cultural que atraviesa nuestro tiempo, sobre todo en lo que se relaciona con el pensamiento occidental, obliga a hacer una referencia al proceso de secularización como asimismo en lo que se ha dado en llamar la sociedad postsecular.

Puede observarse que el centro de la cuestión se basa en aquello que con tanta claridad expresó el Concilio Vaticano II, específicamente a través de su *Constitución Pastoral Gaudium et Spes*, en su número 36, cuando habla de “la justa autonomía de la realidad terrena”.

Todo ello motivó la publicación de un trabajo que intentó hacer un aporte a tan compleja cuestión, por lo menos desde la perspectiva de los pontificados que continuaron temporalmente a dicho Concilio, haciendo especial hincapié en la mirada desde el saber jurídico¹.

El asunto, que cobró enorme vigencia en el ámbito de la Iglesia Católica a mediados del siglo XX, adquirió importantes matices con la reaparición de formas de laicismo que se pensaban ya superadas, sin dejar de analizar la noción de postsecularidad, que también ha

1. Limodio, Gabriel, *Legítima laicidad. Un aporte desde el saber jurídico*, Buenos Aires, Santa Fe, Rubinzal-Culzoni, 2009.

cochado singular vigencia, mostrándose como una respuesta a una nueva oleada de secularismo.

Cabe apresurarse a desestimar una crítica acerca de que este trabajo se centra en las cuestiones que importan a algún formato de pensamiento católico. En verdad, si bien a primera vista ese punto podía ser atendible, lo cierto es que la intensidad con la cual han reaparecido determinadas cuestiones obliga a replantarse, por un lado, la relación de los distintos representantes de las creencias religiosas con el poder político, y, por otro, la manera de establecer la autonomía de los saberes.

En la publicación mencionada más arriba, se recuerda que al momento de presentar las tareas del año 2004 en la sesión plenaria de la Congregación para la Doctrina de la Fe, el 6 de febrero de ese año, el pontífice San Juan Pablo II planteó una reiterada preocupación de la Iglesia Católica acerca de la necesidad de encontrar en el mundo actual un común denominador de principios morales que puedan servir como criterios básicos para legislar sobre los problemas fundamentales que afectan los derechos y deberes de todo hombre².

Esta problemática es la que sirvió de punto de partida para que el entonces prefecto cardenal Joseph Ratzinger se dirigiese a los rectores de las universidades pontificias, solicitando que se trabajase evaluando la presencia de los contenidos esenciales de la ley moral natural en la sociedad contemporánea. Desde esta perspectiva, observaba en su momento el prefecto para la Doctrina de la Fe, que en muchos ambientes parecieran haberse oscurecido las verdades morales naturales referidas, por ejemplo, al respeto por la vida y su transmisión en el matrimonio, al amor humano, al derecho de la

2. San Juan Pablo II. Discurso a los participantes en la sesión plenaria de la Congregación por la Doctrina de la Fe, 6 de febrero de 2004, n° 5, en AAS 96, 2004, pp. 399-402. Asimismo, puede verse el Discurso a los participantes en la Asamblea Plenaria de la Congregación para la Doctrina de la Fe del 18 de enero de 2002, n° 3, párrafo 2, en AAS 94, 2002, pp. 332-335. Además, acerca de las tareas de investigación del año 2006, pueden consultarse los trabajos publicados en la revista *Prudentia Iuris*, n° 13, Buenos Aires, EDUCA, p. 264. También, el libro: AA. VV. (Herrera, Daniel, compilador), *II Jornadas Internacionales de Derecho Natural. Ley Natural y Multiculturalismo*, Buenos Aires, EDUCA, 2008. Asimismo, AA. VV. (Daniel Herrera - Juan Pérez Curci, coordinadores), *IV Jornadas Internacionales de Derecho Natural. Ley Natural y legítima laicidad*, Buenos Aires, EDUCA, 2010.

familia, la justicia social y la libertad. Se trata de verdades, continúa el cardenal Ratzinger, que por muchos siglos han sido pacíficamente reconocidas como evidencias de carácter ético y principios indiscutibles de la vida social. Han constituido, además, un buen punto de partida para el diálogo de la Iglesia con el mundo, las culturas y las religiones.

Transcurridos diecisiete años de aquel momento, hoy la cuestión ha cobrado una notable intensidad, no solamente porque ha aparecido en distintas intervenciones de los últimos años del pontificado de Benedicto XVI y del actual ministerio de Francisco, sino porque situaciones políticas y culturales, y distintos debates legislativos que se produjeron en América y algunos países de Europa en los últimos años ayudaron a plantear nuevamente el tema.

Desde esta perspectiva se incorpora el delicado ítem de las relaciones entre Iglesia y Estado, que fuera especialmente tratado en el número 76 de la *Constitución Gaudium et Spes*, a la que se ha hecho referencia más arriba.

Lo cierto es que el tema recobra intensidad en ambos capítulos de la Constitución arriba mencionada, y se refleja una continuidad, entre otros pasajes, en el número 28 de *Caritas in Veritate*, 25 y 26 de *Spe Salvi* y en los números 242, 254 y 256 de *Evangelii Gaudium*, primera Exhortación apostólica del Papa Francisco.

En la actualidad, cada vez con mayor intensidad, el planteo del problema conduce a entender las distintas formas de encarar el momento cultural postsecular.

Puntualmente, al hacerse referencia a una cultura postsecular, se hace necesario generar una introducción para ubicar luego las distintas respuestas que pueden darse desde la laicidad, entendiendo a la misma como una superación de lo que dio en llamarse clericalismo opuesto al laicismo, esto quiere decir que la laicidad no es simplemente un punto intermedio sino que se propone como una respuesta al problema de la persona vinculada no solamente a su fe, sino a la interacción con los demás desde la perspectiva religiosa, y la manera de encontrar una mirada superadora en el atolladero de la cultura actual.

De esta manera, tomando como punto de partida lo que se ha trabajado hace ya una década, se buscará por lo menos incorporar algunas cuestiones que ayuden nuevamente a encontrar esos núcleos de verdad que están presentes en la naturaleza del hombre y que implican el descubrimiento de estos principios básicos sobre los cuales es posible organizar la sociedad política y eventualmente legislar.

Al prologar su propio trabajo sobre la nueva concepción de la laicidad, el cardenal Scola decía: “[...] las cuestiones concernientes al ámbito afectivo, al bios, a la interculturalidad, a la interreligiosidad, han cambiado los términos de nuestras discusiones sobre la laicidad. Sin anular el peso de la problemática clásica, que se concentraba en su mayor parte en la relación Iglesia-Estado, los temas que confluyen en el ámbito de la laicidad se han hecho más numerosos y articulados, hasta el punto que se siente la necesidad no solo de repensar esta delicada categoría, sino incluso de ensayar nuevas formas de laicidad”³.

De acuerdo a lo dicho, ese diálogo y esta búsqueda de la verdad presentan algunos obstáculos y reafirman cierta identidad entre la naturaleza humana y los valores. De allí que se propongan algunos temas previos que se analizan seguidamente.

A. Una sociedad secular/postsecular

El término secular implica un momento en la historia en la cual se abandona una visión del mundo en el cual el dato religioso tenía un lugar central. Puede pensarse que este abandono no sea necesariamente disvalioso; lo que cabe poner en duda es precisamente el proceso de autonomía total de las cuestiones temporales. El problema podría darse si se produce la pérdida de dominio de los grandes sistemas religiosos sobre una sociedad que reivindica su plena capacidad de orientar por sí misma su destino.

Páginas más abajo se volverá sobre el tema, lo que ahora simplemente corresponde es dejarlo planteado sobre todo para llamar la atención sobre cuán complejo es en la cultura actual explicar la laicidad si no se parte de esta particular deconstrucción de la cultura⁴.

En principio, el problema del relativismo no es menor, sobre todo cuando éste, por oponerse a la fe, termina imponiendo un nuevo proyecto dogmático. Así, el relativismo, cuanto más llega a ser la forma de pensamiento generalmente aceptada, más tiende a la intolerancia y a convertirse en nuevo dogmatismo.

3. Scola, Angelo, *Una nueva laicidad*, Prólogo, Madrid, Encuentro, 2007, pp. 11-12.

4. S.S. Francisco, Encíclica *Lumen Fidei*, n° 55.

De esta manera, lo “políticamente correcto” pretende imponer un solo modo de pensar y de hablar. Al contrario, la fidelidad a los valores tradicionales y a los conocimientos que los sustentan es tachada de intolerancia, mientras que el patrón relativista se erige en obligación.

A este respecto se puede adelantar que en las últimas décadas del siglo XX se impuso un modelo social, político, educativo, con profundo sustento jurídico, que implicó aceptar los proyectos individuales sobre cualquier criterio objetivo. Solamente por poner un ejemplo basta con citar la ideología de género, que propone una autopercepción en tal sentido y de la orientación sexual que cada uno elija, como el denominado “derecho al propio cuerpo”, o en el ámbito del Derecho Constitucional proponer la finalidad de que dicha rama del Derecho tienda a “aceptar, hospedar y garantizar progresivamente los derechos del amor”⁵.

Cabe remarcar, para que no se piense que todos los temas se refieren a la equívocamente denominada “moral sexual”, que simplemente se hace este razonamiento porque muchos de los temas que se han planteado en la sociedad actualmente se inscriben en estas temáticas y en la última década el tratamiento legal de estas cuestiones ha sido prácticamente unánime en el ámbito del antiguamente denominado mundo occidental.

Puede decirse que, en la cultura moderna, se refleja una nueva forma de totalitarismo, que el entonces cardenal Ratzinger llamaba la *dictadura del relativismo*, pero que amenaza a nuestro tiempo de la peor manera posible, enarbolando la libertad de la persona contra sí misma, es decir, contra su naturaleza.

Aquí se puede hacer un comentario sobre la cuestión del diálogo con otras culturas y con otras opiniones que requieren la existencia de un interlocutor válido, entendiéndose por tal calificación que el mismo esté dispuesto a escuchar y aceptar la posibilidad de encontrar principios fundantes. Esto no quiere decir imponer un pensamiento, pero el diálogo serio procura reconocer la existencia de verdades elementales y estables, derivadas de la misma naturaleza humana, “que nos libere de todo condicionamiento y nos refiera a nuestra esencia”⁶.

5. Gil Domínguez, Andrés, “Gestación por sustitución y feminismo: posturas contrapuestas”, en diario *Clarín*, edición del día 27 de junio de 2019, p. 23.

6. Bergoglio, Cardenal Jorge Mario, *Educar: exigencia y pasión*, Buenos Aires, Claretiana, 2003, p. 16.

Quizá, una manera de entender el problema sea comenzar a partir de la comprensión de la Modernidad, y su distinción con el pensamiento ilustrado. Cabe ponderar que la Ilustración en determinado momento se transforma en una “nueva confesión”. Puede decirse que de alguna manera la Ilustración, que empezó siendo un repudio de la tradición en nombre de los principios abstractos y universales de la razón, se transformó a sí misma en una nueva tradición al no aceptar el debate sobre la naturaleza y el contexto de los principios universales, precisamente porque ellos han sido ubicados en la subjetividad de la persona.

Así expresada, la Modernidad ilustrada se presenta como la negación del conocimiento metafísico de la realidad objetiva, ya anticipada por el nominalismo medieval. No es estrictamente cierto que la Modernidad fuera concebida sin más como la encontramos en el final de su camino. Quizá lo que ha perdido de vista este pensamiento ilustrado que hoy analizamos, con todas sus consecuencias en el relativismo, es la percepción del verdadero sentido del humanismo y de la Modernidad; no ha podido comprender a esta última dentro de un proyecto trascendente con reconocimiento a la objetividad de los valores, sin tener que estigmatizarla a partir de la fórmula kantiana. El vigor demostrado por la revolución que significó la Escolástica del siglo XIII había puesto el germen de una cierta secularización, aceptando lo que luego se denominó como la legítima autonomía de los saberes temporales, que no implica negar que se analicen todos los saberes a la luz de una verdad trascendente⁷.

Por fin, entonces, debe focalizarse la atención sobre esta particular actitud del laicismo contemporáneo, que pareciera transformarse en una nueva “confesión”, en cuanto niega la posibilidad de abrirse a una realidad trascendente, como si ella le estuviera vedada a una razón genuina.

Para concluir el punto, bien podría seguirse un razonamiento del cardenal Ratzinger⁸, afirmando, en primer lugar, que en referencia a la libertad es un error a considerar la liberación exclusivamente

7. Leocata, Francisco, “Dimensión temporal y dimensión trascendente del hombre”, en AA. VV., *Recrear el humanismo cristiano*, Buenos Aires, Paulinas, 2005, pp. 75 y sigs.

8. Ratzinger, Joseph, card., “Verdad y libertad”, *Revista Humanitas*, Pontificia Universidad Católica de Chile, n° 14, 1999.

como anulación de las normas y una permanente ampliación de las libertades individuales, hasta llegar a la emancipación completa de todo orden. Es necesario recordar entonces que la libertad sólo puede estar orientada por lo que las cosas son y por su ser.

En segundo lugar, es importante desmitificar la existencia de un estado absolutamente ideal de cosas en nuestra historia humana, lo cual no quiere decir que no corresponda luchar por alcanzarlo⁹.

Por último, debe descartarse el sueño de la autonomía absoluta y la autosuficiencia de la razón. Aquí cabe resaltar la importancia de las grandes tradiciones religiosas de la humanidad y su análisis crítico, más allá de la perspectiva de la fe. Así, se advierte que el rechazo de la perspectiva religiosa en la Modernidad asigna una condición de valor absoluto a los bienes relativos, y, por lo tanto, los sistemas ateístas de la Modernidad constituyen ejemplos aterradores de una pasión religiosa desprovista de su propia naturaleza, que termina amenazando la vida¹⁰.

Aquí se abre un nuevo problema entre los que se mencionaban más arriba: la comprensión de la naturaleza de la persona, en tanto que implica una clave interpretativa con asiento en la racionalidad del orden moral que reasegura la naturaleza de la libertad en orden a sus connaturales fines perfectivos.

Con el fin de aclarar el panorama y poder comprender en líneas generales aquello que puede entenderse por “postsecular”, puede analizarse el término desde lo descriptivo o normativo, haciendo referencia a las categorías filosóficas o sociológicas, incluso puede dársele un contenido valorativo. Lo cierto es que solamente para trazar un panorama muy liminar, implica claves para interpretar el desafío de la integración de las comunidades religiosas en el contexto de las sociedades seculares europeas; dicho de otro modo, ante la emergencia de una sociedad multicultural y multirreligiosa, diferenciada en sus comunicaciones, coordinada fundamentalmente por la información, particularmente la que proporciona la ciencia y el desarrollo tecnológico.

La interconexión del mundo ha dejado de lado una sociedad jerárquica y piramidal. Esta policontextualidad significa que no se puede oponer un subsistema a otro, ni el económico, ni el del orden

9. *Gaudium et Spes*, n° 78: “[...] la paz nunca se adquiere de una vez y para siempre”.

10. Spaemann, Robert, *Lo natural y lo racional*, Madrid, Rialp, 1989, cuarto ensayo.

público; no es posible imponer la codificación de sus propias operaciones; ni de la ciencia, la economía, la función del Estado, incluso hasta puede mencionarse la cuestión de la religión.

Se ha producido una separación indebida entre lo público y lo privado, que probablemente encuentre su origen en la ideología del universalismo científico. Todo cohabita en un espacio público, ya que las informaciones que se generan se producen en un espacio común, dado que los medios masivos de comunicación también son de consumo permanente al interior de los núcleos familiares, teniendo en cuenta el poderío de los medios informáticos, y es esto lo que genera la agenda pública, en la mayor parte de las oportunidades.

Se retoma entonces lo que se escribía páginas atrás, en el sentido de que más allá de las cuestiones que puedan referirse al Derecho Público eclesiástico y a la relaciones entre el poder político y el poder religioso, aparecen cuestiones en la sociedad civil, que necesariamente concluyen en el campo jurídico, ya que es el ámbito en el cual la autonomía de la voluntad entendida como proyecto personal logra una suerte de aseguramiento de esta versión del Derecho, más proclive a la definición del Derecho Subjetivo.

Es necesario, asimismo, no confundir la laicidad del Estado con la indiferencia del mismo respecto de los temas que ineludiblemente obligan a tomar una posición.

Así, aparecen las cuestiones como la educación, el derecho y el deber, la bioética, la situación de la mujer en la sociedad, los migrantes, las innumerables cuestiones económicas, todas ellas de incuestionable importancia, en las cuales no parece razonable impedir que exista una opinión que esté más allá de un pensamiento único, en el cual no se permita atravesar el mismo con criterios que puedan resultar objetivos. Por eso, en el punto siguiente se parte de una consideración objetiva de la naturaleza humana.

B. Naturaleza humana y objetividad

En segundo lugar, de una forma tangencial, corresponde considerar que una manera de resolver la encrucijada planteada por el mundo posmoderno es interrogarse sobre cierta cuestión del individualismo, resaltando ahora que es necesario anclar la libertad en la verdad del bien del hombre y el mundo. La forma de establecer la relación correcta entre responsabilidad y libertad no puede determinarse simplemente mediante un cálculo de los efectos. Así, la liber-

tad del hombre se da en la coexistencia de las libertades. Sólo así es verdadera, es decir, en conformidad con la auténtica realidad del hombre. Esto implica que no es necesario buscar elementos externos para corregir la libertad del individuo. Si esto fuera así, libertad y responsabilidad, y libertad y verdad serían permanentemente opuestos, y esto no es así. Entendida debidamente, la realidad del individuo en sí mismo incluye una referencia a la totalidad, al otro.

De acuerdo con lo que se viene diciendo, y buscando un punto de síntesis, cabe señalar que existe una verdad común de una humanidad única, que está presente en todos las conciencias y que la tradición ha llamado “la naturaleza humana”¹¹.

Por fin, no puede dejarse de lado una referencia por lo menos tangencial al relativismo, que, de alguna u otra manera, ha influido en el pensamiento secular de los siglos XIX y XX. A este respecto resulta de una claridad meridiana un texto del entonces cardenal Bergoglio para definirlo: “[...] fruto de la incertidumbre contagiada de mediocridad; incertidumbre y mediocridad es la base de todo. Esto es la tendencia actual a desacreditar los valores o por lo menos propone un moralismo inmanente que pospone lo trascendente reemplazándolo con falsas promesas o fines coyunturales. La desconexión con las raíces humanas convierte a los valores en mónadas, lugares comunes o simplemente nombres; sobre esto voy a volver después. El relativismo es la posibilidad de fantasear sobre la realidad, pensarla como si pudiera ser dominada por una orden o instrumentalizada en un juego, lleva a valorar y juzgar solamente por una impresión subjetiva, no cuenta con normas prácticas, concretas, objetivas. Aquí también hay una reducción de la ética, en este caso a la física, no existen el bien ni el mal, en sí mismo, sino solamente un cálculo de ventajas y desventajas, el desplazamiento de la razón moral trae como consecuencia que el Derecho no puede referirse a una imagen fundamental de justicia, sino que se convierte en el espejo de las ideas dominantes. Este repliegue subjetivista de los valores nos induce a un avance mediante el consensual coyuntural, esto quiero subrayarlo, un avance mediante el consensual coyuntural; y entramos aquí también en una degradación cuando uno avanza consensuando, en el fondo va nivelando pero hacia abajo para consensuar, y va nivelando hacia abajo por medio del consenso en dis-

11. Ratzinger, Joseph, card., ob. cit. en la nota nº 8, pto. III.

cusión. Se avanza pactando. Por ende, la lógica de la fuerza triunfa y bien se puede hablar de un proceso biodegradador: pierde la vida”¹².

En este mismo sentido, y remitiéndonos a momentos actuales, en el primer reportaje ofrecido en la época de pandemia, Francisco advierte que el pensamiento actual está estructurado por la economía, así dice: “[...] en el mundo de las finanzas parece que es normal sacrificar, una política del descarte”, y de esta forma traslada la cuestión a la selectividad prenatal, a la cultura de la eutanasia, legal o encubierta¹³.

Esta cita se ha hecho para preparar algunas de las conclusiones, en el sentido de que una idea de laicidad debe tener una referencia a toda la amplia gama de la noción de naturaleza humana, y con ello no descuidar ningún aspecto a lo que significa la dignidad de la persona humana. Aquí cabe recordar que el ser persona no es solamente la condición de existir, sino también su tarea, y su destino.

C. Una referencia tangencial al tema del Derecho

Si bien en este trabajo hemos dejado de lado el tema puntual del Derecho, desde las distintas religiones cuando se habla de la ley moral natural es necesaria una reflexión jurídica para comprender el fundamento de los derechos arraigados en la naturaleza de la persona y que son anteriores a cualquier ley positiva de los Estados; son universales, indivisibles e interdependientes, y es menester que sean reconocidos como tales por las autoridades civiles¹⁴.

A este respecto, es del caso recordar que San Juan Pablo II, en su momento, reconoció que la afirmación de los Derechos Humanos formó parte de su ministerio pastoral por la estrecha relación que los mismos mostraban con dos puntos fundamentales de la moral cristiana: la dignidad de la persona y la paz, proveyendo a una distribución justa

12. Bergoglio, Cardenal Jorge Mario, “Algunas reflexiones sobre el ejercicio de la justicia hoy”, en AA. VV., *La codificación: raíces y prospectiva*, T. III, Buenos Aires, Ed. El Derecho, 2005, pp. 13 y sigs.

13. Reportaje reproducido en diario *ABC* Madrid, 8-4-2020.

14. S. S. Benedicto XVI, en un viaje apostólico a los Estados Unidos de América y visita a la sede de la Organización de las Naciones Unidas, el 18 de abril de 2008, y el discurso pronunciado ante dicho organismo. Puede consultarse el texto completo en *El Derecho*, diario del 12 de mayo de 2008, con nota del suscripto: “Una doctrina permanente”.

de los medios necesarios para vivir y desarrollarse. Puntualmente, decía: “Impulsado por esta convicción me he entregado con todas mis fuerzas al servicio de esos valores. Pero no podía cumplir esta misión que me exigía mi oficio apostólico, sin recurrir a las categorías del Derecho. El principio que me ha guiado en mi compromiso es que la persona humana, tal como ha sido creada por Dios, es el fundamento y fin de la vida social a la que el Derecho Civil debe servir”¹⁵.

Lo transcrito permite comprender las necesidades planteadas por el Magisterio ante la percepción de la pérdida, en la cultura actual, del concepto de “naturaleza humana”. Así, se torna de difícil comprensión esta noción de persona como portadora de valores y de normas que hay que descubrir y reafirmar, y no inventar o imponer de modo subjetivo y arbitrario. Así, sostenía Benedicto XVI: “[...] en este punto es de gran importancia el diálogo con el mundo laico, debe mostrarse con evidencia que la negación de un fundamento ontológico de los valores esenciales de la vida humana desemboca inevitablemente en el positivismo y hace que el Derecho dependa de las corrientes de pensamiento dominantes en la sociedad, pervirtiendo así el Derecho en un instrumento del poder en vez de subordinar el poder al Derecho”¹⁶.

Aquí los temas rozan las cuestiones vinculadas con el Derecho, ya que la misma lectura de los textos del Magisterio obliga a pensar una respuesta que pueda darse desde la perspectiva jurídica. Así se ha entendido en los distintos lineamientos que ha ido tomando la tarea académica, buscando responder las interpelaciones de los pontífices y del Magisterio desde la particularidad del saber jurídico, sin desconocer las cuestiones antropológicas previas que se plantean.

No es este el espacio para formular la distinción en una lectura del término Derechos Humanos desde una perspectiva equívoca, que difiere de la que se refiere a su fundamento. En este sentido, no puede descartarse esta visión de los Derechos Humanos que tiene como punto de partida una retórica política y un fuerte subjetivismo (y no la búsqueda de la verdad), y que alcanzó el nivel del discurso

15. San Juan Pablo II, Discurso al recibir el doctorado *Honoris Causa* de la Universidad La Sapienza de Roma, 17 de mayo de 2003. Ver: <http://www.vatican.va/holyfather/johnpaulIII/speeches/2003/may/documents>.

16. Benedicto XVI, Discurso a los miembros de la Comisión Teológica Universal, 1º de diciembre de 2005. Ver: <http://www.vatican.va/holyfather/benedictXVI/speeches/2005/diciembre/documents>.

jurídico cotidiano y comenzó a permear el lenguaje y el pensamiento ordinario¹⁷.

Recobra importancia lo que se ha dicho en el primer punto en cuanto a que se vincula a la ley natural con la presencia de los contenidos esenciales que durante muchos siglos han sido pacíficamente reconocidos como evidencias de carácter ético, como principios indiscutibles de la vida social, que han constituido la posibilidad de legislar en consecuencia.

Sin embargo, por lo que ya se ha dicho, cuanto más se transforma el relativismo en la forma de pensamiento generalmente aceptada, más tiende a convertirse en un nuevo dogmatismo. De esta manera, se torna muy difícil incorporar a los criterios básicos para legislar valores mínimos de respeto de aquello que es justo por naturaleza; y cabe enfatizar que no se hacen aquí planteos que tengan que ver con la fe; simplemente, el punto de partida es una mirada sobre los valores que no pueden ser ajenos a ninguna persona de buena voluntad. Si se miran las cosas desde esta perspectiva, encontramos que siempre se descubre un sustrato que es un algo simplemente dado, inexpugnable a nuestra libertad, a nuestra disponibilidad. De esto es de lo que se trata, de trabajar sobre estos núcleos indisponibles¹⁸.

Es por eso que enfocar la cuestión de la recuperación de contenidos de la ley natural desde lo que es jurídico, puede perder la riqueza propia del diálogo de aquel que lo hace con la finalidad de convencer a un interlocutor idóneo. Sin embargo, cuando se

17. Massini Correas, Carlos, *Filosofía del Derecho*, T. I, “El Derecho, los Derechos Humanos y el Derecho Natural”, Buenos Aires, Lexis Nexis-Abeledo Perrot, p. 15.

18. Gómez Lobo, Alfonso, *Los bienes humanos - Ética de la ley natural*, Buenos Aires, Mediterráneo Santiago, 2006, en especial p. 156 y siguientes. Aquí corresponde remitir a las *II Jornadas* mencionadas en la nota 2, por ejemplo, cuando Rodolfo Vigo se refiere al fundamento y conocimiento de la juridicidad natural, recurre al pensamiento de Cotta en cuanto dice: “[...] por fundamentación ontológica del deber ser –y por tanto del derecho– no entendemos una deducción del contenido de los deberes, y de las normas, a partir de la naturaleza humana al modo de la ética y del iusnaturalismo nacionalista, sino la determinación del por qué en el hombre, y sólo en el hombre, es decir, en una específica clase de entes se da la ineludible dimensión del deber ser”.

También puede consultarse a este respecto Massini Correas, Carlos, “John Finnis y la defensa ética del Rule of Law, Natural Law and Natural Rights y otros escritos posteriores”, en *Persona y Derecho*, n° 83, Navarra, 2020, pp. 435-461.

plantea la cuestión en estos términos, si bien puede suceder que se empobrezca el intercambio de ideas, no es menos cierto que se dota al debate de un contenido de realismo que se verá reflejado en un cuerpo de legislación que, para bien o para mal, regirá los destinos de muchas personas.

Cabe aquí pensar que es probable que aquello que se requiere de los juristas dentro del marco que se está desarrollando, no esté vinculado con las tareas de dar a cada uno lo suyo o a lo que cotidianamente se discute en el ámbito del foro en los intercambios de los que habla la justicia conmutativa. Se está refiriendo, en cambio, a los principios que organizan secularmente la vida social, la que muchas veces tiene un contenido que se vincula más a lo antropológico que a lo jurídico. Sin embargo, no deja de verificarse que una referencia a los valores se aprecia en la doble relación con la racionalidad básica que debe guardar el ordenamiento jurídico en general y las normas en particular, así como su sujeción a un marco concreto de bienes socio-políticos¹⁹.

Es cierto, entonces, que la tarea de imaginar y construir una conciencia ética universal asentada en los principios de la ley natural está referida a la promoción y defensa de los Derechos Humanos. Esto también es comprensible si se lo mira desde la perspectiva de la misión de la Iglesia Católica, para quien la defensa y promoción de los Derechos Humanos se ha convertido en uno de los ámbi-

19. Para una comprensión del tema, Lachance, Louis, *El derecho y los derechos del hombre*, Madrid, Rialp, 1979, donde puede observarse una lectura realista sobre el denominado Derecho Subjetivo, en especial los capítulos IV a VI. Ver una visión crítica del tema en Villey, Michel, *Le droit et les droits del homme*, París, PUF, 1983. Y una lectura superadora de la cuestión, identificando valores, principios y el contenido de Derechos Humanos objetivos en la obra de Vigo, Rodolfo, *Los principios jurídicos. Perspectiva jurisprudencial*, Buenos Aires, Ed. Depalma, 2000; del mismo autor, *Interpretación constitucional*, 2ª edición, Buenos Aires, Lexis Nexis, 2004. Del mismo autor, “Los principios jurídicos y su impacto en la teoría actual”, en *Persona y Derecho*, nº 44, Pamplona, EUNSA, 2001, pp. 65 y siguientes. En el mismo sentido, la Cátedra ha publicado un trabajo de investigación del Dr. Jorge Portela sobre los valores jurídicos, en el que se realiza una profunda reflexión de los fines del Derecho (Portela, Jorge, *Una introducción a los valores jurídicos*, Buenos Aires, Rubinzal-Culzoni editores, 2008). Cabe consignar que del libro mencionado de Villey existe reciente traducción al castellano editado por Marcial Pons, *El derecho y los derechos del hombre*, Madrid-Barcelona-Buenos Aires-Sao Pablo, 2019.

tos que más caracterizan su compromiso a favor de la promoción humana.

Esto no quiere decir que se olvide el ámbito específicamente jurídico, sino que, por el contrario, la búsqueda que se hace de estos contenidos que no pueden negociarse en el diálogo con el mundo, necesita, tal como ha sostenido Ollero, una explicación desde una perspectiva filosófica jurídica²⁰.

A este respecto, las preguntas que pueden presentarse como más urgentes están relacionadas con el fundamento de los Derechos Humanos: si son pura retórica o tienen una referencia real, si son exhortaciones morales o encierran exigencias propiamente jurídicas (pregunta filosófico-jurídica), y si alcanza con su consagración positiva para garantizar su protección (pregunta estrictamente jurídica)²¹.

Aquí cabe dimensionar adecuadamente de qué se está hablando cuando se hace referencia a Derechos Humanos. Debe recordarse siempre que, para entenderlos en su verdadera dimensión, la referencia necesariamente es objetiva, tal como queda desarrollado si se repasa lo que se ha escrito más arriba sobre la naturaleza y el relativismo ético.

Es por eso que aquí se interrumpe la cuestión, dejando solamente planteadas algunas preguntas, y en los puntos siguientes irán apareciendo algunas respuestas, siempre dejando aclarado que no es el tema jurídico una de las cuestiones centrales de las líneas que aquí se trazan, pero de alguna u otra forma siempre aparece la cuestión jurídica.

Es necesario dar un paso adelante respecto de la cuestión de los Derechos Humanos, un paso que sea esclarecedor y se inscriba en la línea del realismo jurídico. Se hace referencia a la importancia de reafirmar la prioridad de los deberes con respecto a los derechos, para evitar el deslizamiento relativista de la doctrina misma que afirma la reciprocidad y complementariedad de los derechos y deberes. Así, se advierte que los derechos no son un fin en sí mis-

20. Ollero, Andrés, en los trabajos “Cómo tomarse los Derechos Humanos con filosofía” y “Para una teoría jurídica de los Derechos Humanos”, incluidos en *Derechos Humanos y metodología jurídica*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1989, pp. 127-147, 149-168. Asimismo, *Derecho a la verdad. Valores para una sociedad pluralista*, “Derechos Humanos: cuatro preguntas para expertos en humanidad”, Pamplona, EUNSA, 2005.

21. Spaemann, Robert, ob. cit., pp. 92 y siguientes.

mos, sino que se justifican para la realización de una tarea solidaria que hay que llevar adelante. Los derechos no deben ser considerados como bienes subjetivos de los que hay que gozar privadamente, sino como reconocimiento de talentos que se deben poner a disposición de un proyecto común²².

Además, advirtiendo la existencia de un mundo plural, y teniendo en cuenta la aceptación de la democracia como la forma de gobierno asumida por todos, por lo menos desde una perspectiva teórica en lo que fue el denominado pensamiento occidental, se hace necesario saber si no es posible fundar el ordenamiento jurídico en aquellos principios que están más allá de la fuerza del que impone la ley positiva o los acuerdos entre los distintos operadores de la sociedad a partir de constructivismos éticos, que no siempre se compadecen con aquellos principios inviolables a los cuales se ha hecho referencia.

Esto conduce inexorablemente a proponer una lectura jurídica en cada uno de los temas que se presenten, lo cual se corresponde con la propuesta que hace el Magisterio de buscar los puntos que pueden servir como base a un ordenamiento.

En los últimos párrafos del punto anterior se sugirieron algunas de las cuestiones que hoy permiten dar respuesta al problema que nos convoca, apreciando la realidad, que como se ha dicho más arriba, recibe el nombre común de realismo jurídico o iusnaturalismo clásico²³.

Si bien se volverá luego sobre ello, resulta adecuado dejar planteado que la visión de la Doctrina Social cristiana respecto de la cuestión del tema de los Derechos Humanos, debe ser leída con serenidad y certeza dentro de esta tradición, que puede identificarse con el realismo clásico. Este no encuentra el fundamento de tales derechos en un orden que está más allá del parecer o de la libertad de la persona, sino en su naturaleza.

Sin perjuicio de lo dicho hasta aquí, y de lo que se dirá en la parte de las conclusiones, no debe dejarse de ponderar que existe un lenguaje moderno de los Derechos Humanos que no se compadece

22. A este respecto, cabe recorrer los capítulos tercero y cuarto del *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia* del Pontificio Consejo de Justicia Social. Asimismo, cabe recordar las Jornadas que se llevaron a cabo en la Facultad de Derecho de la Pontificia Universidad Católica Argentina con motivo del 40° aniversario de la Encíclica *Pacen in Terris*, a la cual se ha hecho referencia más arriba.

23. Vigo, Rodolfo, *El iusnaturalismo actual de M. Villey a J. Finnis*, México, Fontamarrá, 2003, pássim.

con la visión realista; y, tal como ya ha quedado sugerido, el tema puede ser enfocado desde la perspectiva del relativismo.

Si bien todas las simplificaciones resultan inadecuadas, es posible presentar ciertos panoramas culturales que ayudan a comprender de qué tema se está hablando cuando nos proponemos analizar de qué manera se estudia el Derecho o se introduce su estudio desde una perspectiva realista²⁴.

Quizá, una forma de abordar el tema sea desde la legítima autonomía de los saberes temporales. ¿Qué es lo que quiere decirse con esto? Simplemente que puede resultar un primer punto de análisis para saber cómo enseñar el Derecho, aceptando o no su eticidad²⁵.

Los temas que se plantean no pueden dejar de analizarse someramente, ya que la finalidad de este trabajo es dejar señaladas una serie de inquietudes sobre aquello que implica proponer un punto de partida distinto al de la Modernidad ilustrada.

Sin embargo, para ello es necesario comenzar, a su vez, por un adecuado análisis de la realidad y, asimismo, debe ponderarse el marco cultural desde el cual cabe hacer el análisis, partiendo por lo pronto de aquellos presupuestos en los cuales se sitúa el mundo contemporáneo. A este respecto, Massini Correas, al prologar la obra *El iusnaturalismo actual*, cita un texto de Blandine Barret-Kriegel que apunta a que en la filosofía jurídica y moral contemporánea predominante se ha perdido la idea de una ley natural en la que concuerden, se miren y se regulen el hombre y el mundo. Se advierte, por el contrario, la apreciación de lo humano como arte, fabricación, convención, intelección. Concluye el autor mendocino, entonces, que el debilitamiento de la noción de ley natural, y por lo tanto de la remisión a la naturaleza como instancia de apelación ético-jurídica, reconoce diversos supuestos, entre los que se cuentan principalmente la “falacia ser-deber-ser” y la visión exclusivamente “positiva” del conocimiento de la realidad, con la consiguiente imposibilidad de extraer de ella valores o principios referidos a la conducta humana. Si a ello se le suma el subjetivismo moderno, el historicismo romántico y el antihumanismo de varias corrientes posmodernas, es evidente que

24. Sanz, Carlos Raúl, *Lecciones de Filosofía del Derecho*, Buenos Aires, El Derecho, 2019; en especial, Capítulo VII, “La laicidad del Derecho”, pp. 357 y sigs.

25. Massini Correas, Carlos, *Filosofía del Derecho*, ob. cit., cap. XI, p. 211 y siguientes.

el resultado no podrá ser otro que la negación enfática de cualquier recurso a la naturaleza como raíz justificatoria o instancia crítica de la normatividad jurídica positiva²⁶.

Reaparece en escena, entonces, el problema que ya se dejó planteado, es decir, la tensión positivismo-iusnaturalismo, entendiendo que de alguna manera los constructivismos se encuentran incluidos en algunas de estas dos corrientes dependiendo de su apego a la eticidad. Lo cierto es que en la medida en que aceptan la ley positiva sólo por sí misma, aunque se conculquen los valores y aparezca entonces como sustento el acuerdo de la comunidad que se transforma en ley, allí no serán sino una etapa previa al apogeo del positivismo²⁷.

Es por eso que, como marco cultural contemporáneo, más allá de la corriente jurídica a la cual se pretenda adscribir, no puede salirse de la figura del secularismo y, por ende, del relativismo como una nueva forma de totalitarismo.

Entonces, las lecturas que se han propuesto hasta ahora necesariamente, y siguiendo la terminología del Magisterio, hablan de aquellos “valores que no se negocian”, lo cual implica, por lo pronto, una manera de iluminar a la sociedad política, proponiendo una lectura de ella que no excluya el hecho religioso.

A este respecto, corresponde también dejar planteado, desde la perspectiva del Magisterio de la Iglesia, que estos núcleos indisponibles que se mencionan son valores fundamentales, entre los cuales se ha señalado el respeto y la defensa de la vida humana, desde su concepción hasta su fin natural, la familia fundada en el matrimonio entre hombre y mujer, la libertad de educación de los hijos y la promoción del bien común en todas sus formas²⁸.

Por tal motivo se ha insistido, sin caer en clericalismo o sacralismo jurídico, en que si bien el orden justo de la sociedad y del

26. AA. VV., Massini Correas, Carlos, coordinador, *El iusnaturalismo actual*, Prólogo, Buenos Aires, Abeledo Perrot, 1996.

27. Ollero Tassara, Andrés, “La eterna rutina del positivismo jurídico”, en AA. VV., *El iusnaturalismo actual*, ob. cit., p. 251 y siguientes. En este sentido, también cabe consultar D’Agostino, Francesco, *Filosofía del Derecho*, edición en castellano de la Universidad de La Sabana, Bogotá, Temis, 2007, en especial el capítulo V: “El Derecho Natural y la falacia naturalista” y el capítulo VII: “El positivismo jurídico”.

28. Congregación para la Doctrina de la Fe, nota doctrinal acerca de algunas cuestiones con respecto al comportamiento de los católicos en la vida política (24 de noviembre de 2002), punto II.

Estado es una tarea principal de la política²⁹, no es posible soslayar el criterio de justicia, en cuanto es el objeto y la medida intrínseca de toda política. Esta última no puede ser considerada solamente como una técnica para analizar los ordenamientos públicos. El Estado tiene su origen y meta en la justicia y, por lo tanto, inevitablemente se encuentra en la necesidad de realizar la justicia aquí y ahora³⁰.

Como clave de bóveda de todo aparece el problema de la laicidad, considerada como la manera de entender el diálogo con el mundo. Por esta razón, las páginas que siguen se referirán específicamente al tema laicismo-legítima laicidad.

No debe olvidarse, sobre todo en el magisterio reciente de Francisco, que la centralidad de la persona no es un punto abstracto, sino la mirada sobre la misma como un hecho concreto, con su historia, su cultura, sus tradiciones. Desde esta perspectiva, resulta prudente recordar de su reciente Encíclica *Fratelli Tutti*, que si bien no tiene como centralidad el tema de los Derechos Humanos, está referida a la dignidad de la persona, por lo cual aparecen allí diversos temas que se refieren a la manera de asegurar la consolidación de la misma.

Como marco puede mencionarse el n° 111, que ofrece una contundente pauta del fundamento de lo que llamamos Derechos Humanos. La importancia de este texto, por lo menos para aquellos que se dedican a los temas jurídicos, es que ofrece una lectura clara de lo que puede entenderse primordialmente por el Derecho, y ayuda entonces para desgranar a partir de allí el verdadero sentido del término Derechos Humanos. Allí aclara Francisco que la persona humana con sus derechos inalienables está naturalmente abierta a vínculos y que en su propia raíz reside el llamado a trascenderse a sí misma. Dice, además, que no debe caerse en una mala comprensión de los derechos

29. *Deus Caritas Est*, n° 28. a).

30. Resulta pertinente citar la conclusión del texto “En busca de una ética universal: nueva mirada sobre la ley natural”: “La Iglesia Católica, consciente de la necesidad para los hombres de investigar juntos las reglas de un vivir juntos la justicia y la paz, desea compartir con las religiones la sabiduría y las filosofías de nuestro tiempo, los recursos del concepto de ley natural. Llamamos ley natural al fundamento de una ética universal que tratamos de recoger de las observaciones y de las reflexiones sobre nuestra común naturaleza humana. Es la ley moral inscrita en el corazón de los hombres, de la cual la humanidad es más consciente a medida que avanza nuestra historia. Esta ley natural no tiene nada de estático en su expresión; no consiste en una lista de preceptos definitivos e inmutables. Es una fuente de inspiración que está continuamente brotando en la búsqueda de un fundamento objetivo para una ética universal”, cit. n° 113.

del hombre y en un paradójico mal uso de los mismos, e insiste en que hay una tendencia hacia la reivindicación siempre más amplia de los derechos del individuo; incluso reconoce que se ha sentido tentado de decir “individualista”. Sostiene también que esa ampliación impropia esconde una concepción de la persona humana desligada de todo contexto social y antropológico y concluye el punto diciendo: “Si el derecho de cada uno no está armoniosamente ordenado al bien más grande, termina por concebirse sin limitaciones y se transforma en fuente de conflictos y de violencias”³¹.

Resulta importante este texto porque permite adentrarse en un marco más completo del término Derechos Humanos. Además, cabe suponer que, a pesar de no ahondar en el tema, el documento mantiene de manera intangible las enseñanzas de la Iglesia acerca del Derecho. Así, por citar solamente un antecedente, decía San Juan XXIII, en *Pacem in Terris*: “[...] el hombre exige, además por derecho natural, el debido respeto a su persona, la buena reputación social, la posibilidad de buscar la verdad libremente y, dentro de los límites del orden moral y del bien común, manifestar y difundir sus opiniones y ejercer una profesión cualquiera, y, finalmente disponer de una información objetiva de los sucesos públicos”³².

Resulta, entonces, de interés citar este texto actual del Magisterio, ya que deja en claro la continuidad del pensamiento en un mismo sentido.

Esto es importante porque claramente pone distancia con la idea de la Ilustración y también de las primeras declaraciones de los Derechos Humanos, donde el centro giraba en torno a la libertad y a la propiedad.

Se hace esta acotación y se insiste con la cita ya que ofrece un ejemplo muy claro de la manera en que cabe entablar el diálogo en una sociedad plural, y de qué forma no es necesario recurrir a una explicación religiosa para sostener cuestiones que hacen a la dignidad humana.

Es importante entonces la cita de la Encíclica, ya que refleja una visión clásica del Derecho al que antes se hizo referencia, al decir que la persona humana es el fundamento y el fin de la vida social, no deja de citar la expresión de Tomás de Aquino sobre el hombre, y termina diciendo que la doctrina de los derechos del hombre que ha

31. S.S. Francisco, Encíclica *Fratelli Tutti*, n° 111.

32. Ídem anterior, n° 21.

elaborado la Iglesia parte de que los mismos no derivan del Estado ni de ninguna otra autoridad humana, sino de la persona misma, por lo cual los poderes públicos deben reconocer, respetar, armonizar, tutelar y promover los mismos.

Este comentario resulta importante para el tema al cual se pretende hacer un aporte al diálogo entre la sociedad laica y la religión. En el capítulo sexto, sobre “Diálogo y amistad social”, Francisco se detiene a considerar la cuestión del “fundamento de los consensos” y se opone a soluciones de compromiso sin fundamento; así, al referirse al relativismo e imposiciones arbitrarias, dice: “El relativismo no es la solución. Envuelto detrás de una supuesta tolerancia, termina facilitando que los valores morales sean interpretados por los poderosos según las conveniencias del momento. Si en definitiva ‘no hay verdades objetivas ni principios sólidos, fuera de la satisfacción de los propios proyectos y de las necesidades inmediatas [...] no podemos pensar que los proyectos políticos o la fuerza de la ley serán suficientes. [...] Cuando es la cultura la que se corrompe y ya no se reconoce alguna verdad objetiva o unos principios universalmente válidos, las leyes sólo se entenderán como imposiciones arbitrarias y como obstáculos a evitar’”³³.

Por otra parte, interesa destacar la referencia a la noción de ley y la búsqueda de la verdad. Esta reflexión sobre la ley se continúa luego en forma de preguntas: “¿Es posible prestar atención a la verdad, buscar la verdad que responde a nuestra realidad más honda? ¿Qué es la ley sin la convicción alcanzada tras un largo camino de reflexión y de sabiduría, de que cada ser humano es sagrado e inviolable?”. En estos términos queda claro entonces que lo que se propone es una lectura laica de determinadas cuestiones apelando a una mirada sobre el futuro de la sociedad y planteando para la debida construcción de ésta el respeto hacia la verdad de la dignidad humana, a la que nos sometemos. Lo dicho puede expresarse en la siguiente frase: “Es una verdad irrenunciable que reconocemos con la razón y aceptamos con la conciencia. Una sociedad es noble y respetable también por su cultivo de la búsqueda de la verdad y por su apego a las verdades más fundamentales”³⁴.

Luego, el Papa se refiere al problema de la verdad en relación a la comunicación social: “Hay que acostumbrarse a desenmasca-

33. Ídem anterior, nº 206.

34. Ídem anterior, nº 207.

rar las diversas maneras de manoseo, desfiguración y ocultamiento de la verdad en los ámbitos públicos y privados. Lo que llamamos ‘verdad’ no es sólo la difusión de hechos que realiza el periodismo. Es ante todo la búsqueda de los fundamentos más sólidos que están detrás de nuestras opciones y también de nuestras leyes. Esto supone aceptar que la inteligencia humana puede ir más allá de las conveniencias del momento y captar algunas verdades que no cambian, que eran verdad antes de nosotros y lo serán siempre. Indagando la naturaleza humana, la razón descubre valores que son universales, porque derivan de ella”³⁵.

En este mismo sentido puede leerse el Mensaje para la Jornada Mundial del mes de enero de 2021, cuando nuevamente se refiere a la centralidad de la persona y la importancia de no asentir con argumentos artificiales para lograr consensos.

Siguiendo con sus argumentos en torno a la importancia de la verdad, el Papa afirma en el siguiente apartado: “De otro modo, ¿no podría suceder quizás que los derechos humanos fundamentales, hoy considerados infranqueables, sean negados por los poderosos de turno, luego de haber logrado el ‘consenso’ de una población adormecida y amedrentada? Tampoco sería suficiente un mero consenso entre los distintos pueblos, igualmente manipulable. Ya tenemos pruebas de sobra de todo el bien que somos capaces de realizar, pero al mismo tiempo, tenemos que reconocer la capacidad de destrucción que hay en nosotros. El individualismo indiferente y despiadado en el que hemos caído, ¿no es también resultado de la pereza para buscar los valores más altos, que vayan más allá de las necesidades circunstanciales? Al relativismo se suma el riesgo de que el poderoso o el más hábil termine imponiendo una supuesta verdad. En cambio, ‘ante las normas morales que prohíben el mal intrínseco no hay privilegios ni excepciones para nadie. No hay ninguna diferencia entre ser el dueño del mundo o el último de los miserables de la tierra: ante las exigencias morales somos todos absolutamente iguales’”³⁶.

Y, finalmente, este apartado termina con una reflexión sobre la crisis de la ética: “Lo que nos ocurre hoy, y nos arrastra en una lógica perversa y vacía, es que hay una asimilación de la ética y de la política a la física. No existen el bien y el mal en sí, sino solamente

35. Ídem anterior, nº 208.

36. Ídem anterior, nº 209.

un cálculo de ventajas y desventajas. El desplazamiento de la razón moral trae como consecuencia que el derecho no puede referirse a una concepción fundamental de justicia, sino que se convierte en el espejo de las ideas dominantes. Entramos aquí en una degradación: ir ‘nivelando hacia abajo’ por medio de un consenso superficial y negociador. Así, en definitiva, la lógica de la fuerza triunfa” (n° 210).

Por último, es interesante destacar de qué manera se resalta la referencia a la laicidad en los temas que hacen al fundamento último del respeto a la vida y distingue entre el plano natural, buscando un punto de encuentro con personas agnósticas, y el plano de los creyentes: “Si hay que respetar en toda situación la dignidad ajena, es porque nosotros no inventamos o suponemos la dignidad de los demás, sino porque hay efectivamente en ellos un valor que supera las cosas materiales y las circunstancias, y que exige que se les trate de otra manera. Que todo ser humano posee una dignidad inalienable es una verdad que responde a la naturaleza humana más allá de cualquier cambio cultural. Por eso el ser humano tiene la misma dignidad inviolable en cualquier época de la historia y nadie puede sentirse autorizado por las circunstancias a negar esta convicción o a no obrar en consecuencia. La inteligencia puede entonces escrutar en la realidad de las cosas, a través de la reflexión, de la experiencia y del diálogo, para reconocer en esa realidad que la trasciende la base de ciertas exigencias morales universales” (n° 213). “A los agnósticos, este fundamento podrá parecerles suficiente para otorgar una firme y estable validez universal, principios éticos básicos y no negociables, que pueda impedir nuevas catástrofes. Para los creyentes, esa naturaleza humana, fuente de principios éticos, ha sido creada por Dios, quien, en definitiva, otorga un fundamento sólido a esos principios” (n° 214).

No es del caso dejar de señalar la denuncia que hace de una pérdida del sentido de la historia que disgrega. Habla de la cultura del “deconstruccionismo”, donde la libertad humana pretende construirlo desde cero, donde solamente es válida la necesidad de consumir sin límites y la acentuación de muchas formas de individualismo sin contenido que no son sino nuevas formas de colonización cultural³⁷.

37. S.S. Francisco, Viaje apostólico a Irak. Discurso en la visita a la comunidad de Qaraqosh, 7 de mayo 2021, en vatican.va. Visitas apostólicas.

En suma, una adecuada lectura de los Derechos Humanos en la línea propuesta es la que permite una verdadera amistad social y un avance de la sociedad hacia el bien común, lo cual faculta entonces encarar desde otra perspectiva los temas que se proponen a continuación.

CAPÍTULO II

LAICISMO Y LAICIDAD

A. Cuestión previa

El tema que se ha planteado, como el de la legítima autonomía de los saberes temporales y el del diálogo entre la Iglesia y el mundo contemporáneo, se advierte con toda claridad desde el Concilio Vaticano II, sin dejar de señalar que originalmente la frase fue acuñada por Pío XII, quien al dirigir una alocución a la Comuna de Marcas el 23 de marzo de 1958 se refirió a “la sana y legítima laicidad del Estado”¹. A este respecto, es del caso señalar que algunos autores sostienen que también existen indicios de la adjetivación de la laicidad en la Declaración de los Cardenales y Arzobispos de Francia en ocasión de la Constitución de 1946².

Se hace necesario prologar esta cuestión con dos observaciones referidas a lo que se entiende por ciertos términos, como el de secularización, laicismo, clericalismo, cristiandad y legítima laicidad.

Otra cuestión, que se desprende de la anterior, tiene que ver con una lectura del fenómeno de la Modernidad, o por lo menos una adecuada lectura del mismo.

Si bien ambos temas se presentan como inagotables es posible explicar brevemente de qué se está hablando para entender aquello que se dirá más adelante.

1. Pío XII, AAS 23/1958, 220.

2. Precht Pizarro, Jorge Enrique, *Hacia una laicidad compartida. El pensamiento pontificio sobre laicidad y laicismo de Gregorio XVI al Papa Francisco*, Santiago de Chile, Ediciones UC, 2017, p. 13.

a) *Los términos en cuestión*³

La palabra secularización es un término análogo. Puede afirmar, por una parte, la autonomía absoluta de lo humano, es decir, el desligarse completamente de todo nexo con cualquier instancia trascendente. Esto es un primer sentido que se podría identificar con lo que, en el siglo XIX y principios del XX, se denominaba laicismo, sin perjuicio de destacar que a esta altura de la cuestión este último término adquiere otro contenido.

Algunos autores le encuentran un segundo significado al concepto de secularización. Equivaldría esto a la afirmación de la autonomía relativa de la libertad, sin cortar amarras con los lazos que unen lo temporal con lo eterno, lo contingente con lo absoluto.

Aquí, entonces, aparece una visión cercana a la legítima laicidad pero que necesita una explicación. Así, debe decirse que para los fenómenos religiosos contemporáneos al del cristianismo se debe reconocer que la difusión del Evangelio en el mundo antiguo

3. A partir de aquí seguiremos varios textos, intentando hacer una síntesis de lo que surge de ellos, para ir citando luego prudencialmente:

AA. VV., *II Jornadas Internacionales de Derecho Natural - Ley natural y multiculturalismo*, EDUCA, 2008. AA. VV., *IV Jornadas Internacionales de Derecho Natural - Ley natural y laicidad*, EDUCA, 2010. AA. VV., *Política y religión. Historia de una incompreensión mutua*, Buenos Aires, Lumiere, 2007.

Fazio Fernández, Mariano, *Cristianos en la encrucijada. Los intelectuales cristianos en el período de entreguerras*, Madrid, Rialp, 2008; mismo autor, *Del buen salvaje al ciudadano. Introducción a la filosofía política de Jean Jacques Rousseau*, Buenos Aires-Madrid, Ediciones Ciudad Argentina, 2003; *Francisco de Vitoria, cristianismo y modernidad*, Buenos Aires, Ediciones Ciudad Argentina, 1998; *Historia de la Filosofía*, T. III: "Filosofía Moderna", Madrid, Palabra, 2002; *Historia de las ideas contemporáneas. Una lectura del proceso de secularización*, Madrid, Rialp, 2006; *Secularización y cristianismo. Las corrientes culturales contemporáneas*, Buenos Aires, Universidad Libros, 2008.

Garzón Vallejo, Iván Darío, *Bosquejo de laicismo político*, Arequipa, Universidad Católica de San Pablo, 2006.

Glendon, Anne Marie, "Democracia y sociedad civil", *Revista Humanitas* n° 47, 2007, p. 440.

Humanitas, Revista PUC de Chile, nros. 34, 36 y 37, que resumen la nota editorial de *Civita Católica* n° 3.609.

Hubeňak, Florencio, *Historia integral de Occidente*, Buenos Aires, EDUCA, 2006.

Lafferriere, Jorge N., "Laicidad y laicismo", *Revista Universitas P.U.C.A.*, n° 3, diciembre 2006.

implicó una auténtica revolución, no sólo espiritual, sino también en el ámbito de la filosofía política, es decir, la idea del dualismo cristiano, que afirma dos órdenes distintos pero no opuestos: el temporal y el espiritual. Esto no era conocido en el momento de la aparición del cristianismo.

El mensaje cristiano ya no busca identificar el poder político con el espiritual. Por otro lado, el cristianismo implica la superación de la identificación clásica entre el fin último humano y el bien de la polis; funda la independencia y la dignidad de la persona en una esfera de valores que está por encima de la política.

Esta cuestión ya encuentra antecedentes en el mismo texto evangélico, en cuanto se hace referencia al ámbito del César y al de Dios y el verdadero origen del poder (*Mt.* 20, 15-22; *Jn.* 19, 11 y 12), pero a su vez ha sido motivo de reafirmación en los pontificados de San Juan Pablo II, Benedicto XVI y de Francisco.

Por otra parte, Benedicto XVI lo ha puesto de manifiesto en su primera encíclica. Cuando habla del cristianismo se refiere a que este no es la adhesión a una doctrina ética o a una gran idea. En el paradigmático n° 28 de *Deus Caritas Est* dice: “La Doctrina Social de la Iglesia argumenta desde la razón y el Derecho Natural, es decir, a partir de lo que es conforme a la naturaleza de todo ser humano. Y sabe que no es tarea de la Iglesia el que ella misma haga valer políticamente esta doctrina: quiere servir a la formación de las conciencias en la política y contribuir a que crezca la percepción de las verdaderas exigencias de la justicia, y al mismo tiempo, la disponibilidad para actuar conforme a ella, aun cuando esta estuviera en contraste con situaciones de intereses personales. Esto significa que la construcción de un orden social y estatal justo, mediante el cual se da a cada uno lo que le corresponde, es una tarea fundamental que debe afrontar de nuevo cada generación”.

Benedicto XVI reforzó esta idea, por ejemplo, al inaugurar el año Paulino, el 28 de junio de 2008, al decir: “Cristo no se retiró al cielo dejando en la tierra una multitud de seguidores que llevan adelante ‘su causa’. La Iglesia no es una asociación que quiere promover cierta causa. En ella no se trata de una causa. En ella se trata de la persona de Jesucristo”⁴.

4. Benedicto XVI, *San Pablo, el Apóstol de las gentes*, Buenos Aires, Ed. San Pablo, 2008, pp. 11 y sigs.

Estos textos deben ser, igualmente, interpretados razonablemente en cuanto a que de acuerdo con el mensaje cristiano no es indiferente lo obrado por el hombre en el momento de su existencia terrena. Sin embargo, esto no implica que el Magisterio acepte un momento de la historia como ejemplarmente cristiano.

Es por eso que se ha mencionado en este trabajo que como tal la palabra “secularización” aporta una adecuada mirada sobre la noción de cristiandad. Si, por ejemplo, se partiera de la cristiandad medieval como la concreción en la tierra de la esencia del cristianismo, se apuntaría a un regreso de la sociedad a esa cosmovisión, lo cual implicaría una noción de clericalismo⁵.

Finalmente, quienes afirman que el poder temporal no sólo tiene distinto fin sino que en su origen no hay ningún elemento trascendente, están impulsando un proceso de secularización tendiente a presentar una autonomía de lo temporal absoluto, identificable con lo que en el siglo XIX se entendía por laicismo⁶.

Lo dicho hasta aquí sirve, entonces, para dejar aclarado cuál es la dimensión de la legítima laicidad en el pensamiento del Magisterio, el cual tiene raíz en el Evangelio y puede releerse en la *Constitución Apostólica Gaudium et Spes*.

b) Apreciaciones históricas

Lo tratado en el punto anterior nos lleva a hacer algunas precisiones y a aclarar ciertas cuestiones históricas para entender mejor lo que hoy se discute cuando se habla de laicismo y de legítima laicidad.

Para ello, es necesario hacer una referencia al fin de la Edad Antigua, a la Edad Media y a la Modernidad, para descubrir momentos en los cuales se pueden entender estos fenómenos a los que se hace referencia.

5. Fazio Fernández, Mariano, *Francisco Vitoria*, ob. cit., pp. 9 a 11.

6. Fazio Fernández, Mariano, *Historia de las ideas contemporáneas*, ob. cit., especialmente la introducción, pp. 15 y siguientes. Asimismo, respecto al problema del cristianismo y fundamentalismo, puede verse D’Agostino, Francesco, “Los cristianos, la democracia y la ética natural”, *Humanitas*, n° 34, PUC de Chile, p. 212.

Se seguirán en este punto el texto de Bosca y los aportes que al respecto hiciera la revista *Humanitas*⁷. Habrá que recordar, si bien ya es esto un lugar común, que la palabra “laico” proviene del griego *laos* (pueblo) y que el sufijo *ikos* (laicos) indica el hecho de pertenecer a un grupo, a una categoría. Finalmente, la interpretación que se le da dentro de la Iglesia es la de los simples fieles, en cuanto se distinguen de quienes ejercen un ministerio en la comunidad cristiana y, por lo tanto, son “consagrados” para el servicio de Dios, quedando reservado a los laicos las tareas seculares y mundanas.

Estas cuestiones que pueden parecer meramente simbólicas concluyen creando dos géneros, siendo uno superior al otro, todo ello en un determinado momento histórico. Así, los clérigos son reyes (*sunt reges*), en cuanto asumen la dirección propia y de los demás a la luz de las virtudes; los laicos, en cambio, constituyen el pueblo (*populus*), que debe ser conducido por los espirituales para llevar a cabo su vocación cristiana. Esta división de los cristianos en dos géneros condujo a la clericalización de la Iglesia y al sometimiento del poder temporal, es decir, del Imperio cristiano al poder espiritual de la Iglesia, de acuerdo con la teoría de las dos espadas: una espiritual, en manos de la Iglesia; la otra temporal, al servicio de ella.

Debe dejarse aclarado que lo dicho corresponde a un momento histórico y extrapolarlo constituye un error que sirve para justificar el ataque a la visión de la sana laicidad, confundiéndola *ex profeso* con un momento de la historia que, como tal, no debe extenderse más allá.

1. Edad Antigua-Media

Quedó claro con lo dicho hasta aquí que no puede desconocerse que con el cristianismo se produce una revolución copernicana que modifica la concepción del mundo antiguo en cuanto en este no se percibía como una política separada de la religión o una religión

7. Bosca, Roberto, “Religión y poder en la cultura neolaicista. ¿Deben las iglesias participar en política?”, en AA. VV., *Humanitas*, n° 34, *Política y Religión*, ob. cit., pp. 53 y sigs.

separada de la política. La tensión se da, entonces, entre un monismo político religioso que se opone a un dualismo cristiano.

Este sistema monista de carácter simultáneamente político y religioso se conoce como *teocracia* o *teocratismo*. Los faraones egipcios pueden ser un ejemplo muy ilustrativo de esta sacralización del poder, así como los emperadores romanos también eran considerados *pontifex maximus*, un título expresivo de su función religiosa que en el siglo IV pasó a ser usado por el obispo de Roma como cabeza de la cristiandad. A partir de ese momento, la denominación fue utilizada sucesivamente por el vértice de la máxima autoridad religiosa católica a todo lo largo de su multiseccular historia y así hasta el día de hoy⁸.

Esta herencia muestra que la nueva Iglesia produjo una cristianización de las instituciones romanas en una inculturación de la fe que no estuvo exenta de elementos que desmerecieron el primitivo dualismo evangélico. El título de “pontífice máximo” es una categoría política y también religiosa porque “pontífice” quiere decir constructor de puentes (entre los hombres y la divinidad) y, por lo tanto, designa una función sacerdotal que en este caso se ejerce en el grado de más alto rango, más arriba del cual solo está Dios. Entonces, el Sumo Pontífice es el más alto vínculo entre Dios y los hombres. En este sentido, puede decirse que el emperador es la mayor autoridad religiosa del imperio, con la atribución de presidir las ceremonias religiosas e interpretar los dogmas de la religión romana. Así, con el transcurso del tiempo, los emperadores no sólo constituyeron una autoridad investida de jurisdicción religiosa, sino que también fueron objeto de una verdadera sacralización. El proceso de divinización del emperador se expresa incluso en un culto propio que se advierte, por ejemplo, en la construcción de templos. Fue precisamente esta característica de orden religioso la que constituiría la piedra de escándalo en la relación de los cristianos con el poder político, puesto que la fe cristiana no admitiría una sumisión de tal especie sin contradecirse a sí misma.

La distinción de raigambre evangélica entre Dios y el César realizada por Jesucristo⁹, que ya ha sido citada, delimita ambas

8. Se sigue aquí puntualmente el texto de Bosca ya citado, pp. 58-59.

9. Se sigue el texto de Bosca que se ha mencionado. Asimismo, cabe citar una intervención de monseñor Dominique Mamberti, cuando afirma:

jurisdicciones, esto es, política y religiosa, y es conocida con la expresión “dualismo cristiano”, por oposición al “monismo”, propio del mundo precristiano. Los cristianos admitieron, como buenos ciudadanos, la autoridad política del emperador, y aunque fincaron en la divinidad de la fuente de esa autoridad, tal como lo definió también el propio Jesucristo¹⁰, no le otorgaron un reconocimiento absoluto que incluyera el ámbito religioso. Este fue precisamente el punto de dolor.

Como puede advertirse, las dos notas que se propusieron más arriba, que remiten a los dos textos evangélicos, se corresponden con los números 36 y 76 de la *Constitución Pastoral Gaudium et Spes* y permiten descubrir una identidad del pensamiento cristiano a lo largo de veintiún siglos¹¹.

En su momento, la negativa de los cristianos a adorar al emperador y a ofrecerle el sacrificio determinó su persecución. Después de un primer período durante el cual la nueva religión fue ignorada por las autoridades, se inician las persecuciones y una época de aceptación de legitimidad que se extiende con interrupciones hasta el año 313, cuando Constantino y Licinio conceden el estatuto de *religio licita* al cristianismo mediante el llamado Edicto de Milán.

En este momento histórico en el que los cristianos comienzan a practicar libremente su fe en las estructuras políticas del Imperio, también se inaugura una sensibilidad intervencionista por parte del poder político en las estructuras eclesiásticas del cristianismo. A este respecto, resulta paradigmática la convocatoria que realiza

“Para mantener vivos los valores seculares sobre los que se funda, la democracia tiene necesidad de la religión, de la que, por lo menos, muchos de ellos han surgido. Basta pensar, por ejemplo, en la noción de ‘persona’ que se ha formado durante los debates sobre la teología trinitaria de los tres primeros siglos de la era cristiana; en la idea de autonomía de las realidades naturales; o en el principio de subsidiariedad. Así pues, el cristianismo ha colaborado de muchas maneras, en la formación de la cultura humana, y por tanto no ha de sorprender que la laicidad, correctamente entendida, pueda y deba conjugarse con la cultura cristiana”. Ver intervención en un Congreso organizado por la Universidad Europea de Roma sobre “Cristianismo y secularización. Desafíos para la Iglesia y Europa”, en *L’Osservatore romano*, edición castellana, 27 de julio de 2005: 5.

10. *Jn.*, 19, 11-12.

11. Se sigue el texto de Bosca que se ha mencionado en las notas anteriores.

el propio emperador Constantino al primer Concilio Ecuménico en el año 325 en Nicea. Esta disposición no está exenta de una intrínseca ambigüedad, pues muestra una actitud benévola hacia la Iglesia, aunque lesiva de su autonomía. Dicha benevolencia se expresaría en múltiples medidas favorecedoras de la expansión de la nueva religión, simultáneamente teñidas de una voluntad intervencionista. Esta ambigüedad marca las actitudes del poder temporal hacia las estructuras eclesiásticas hasta nuestros días.

En este aspecto, acota Bosca, usando el caso como ejemplo de su argumento, que Constantino no se convierte sino hasta el final de su vida a la nueva fe, y si su intención es interpretada como ambigua, es porque detrás de su política religiosa puede advertirse una pretensión hegemónica que, por otra parte, no hacía sino reiterar la tradición romana de la primacía absoluta del emperador aun en las cuestiones eclesiásticas, la cual se continúa con creciente vigor a lo largo del poder imperial bizantino y romano-germánico¹².

Los esfuerzos del pontificado a favor de su autoridad construyeron un cuerpo teológico y un ordenamiento jurídico denominado *hierocratismo* en dirección opuesta al antiguo *cesaropapismo*. De esta manera incurrió en los mismos abusos de aquél, sólo que en un sentido inverso. Este régimen *hierocrático* entendía la primacía de lo espiritual como una jurisdicción sobre lo temporal *ratione peccati* (en razón del pecado), a punto tal que los actos de gobierno juzgados lesivos de la ley moral carecían de validez jurídica. Así, subordinó en los hechos el gobierno político a la jerarquía eclesiástica.

Es en los siglos medievales cuando nace y se desarrolla el denominado *agustinismo político*, llamado a construir el sustento teológico de la pretensión teocrática de la autoridad religiosa. El *hierocratismo* supone así una lesión de la autonomía de lo temporal y, consecuentemente, de la libertad de los fieles cristianos en cuanto a miembros de la comunidad temporal o ciudadanos.

De esta manera, se abre una instancia que antes se ha mencionado. Por una parte, la teoría de las dos espadas, y por la otra, el nacimiento del espíritu laico utilizando el título del libro de Georges

12. Bosca, Roberto, ob. cit., loc. cit.

de Lagarde¹³, a partir del siglo XIII. Esto implica cobrar conciencia de la potencia pública de la aparición del Estado moderno, dotado de un poder soberano, independiente de cualquier otro, incluso el religioso. Se abre así, sobre el final de la Edad Media, una instancia de conflicto entre la Iglesia y los Estados modernos, que durará por siglos, que llevará con el tiempo a la separación entre la Iglesia y el Estado, y que conducirá también a la total laicización del poder civil. Es necesario recordar las disputas entre Bonifacio VIII y Felipe IV, la *Bula Unam Sanctam* (1302) y, finalmente, el *Defensor Pacis*, de Marsilio de Padua, quien estableció las bases del Estado “laico” moderno. Lo cierto es que en los siglos XIII y XIV se inicia un proceso de secularización (cabe recordar aquí lo que se dijo acerca de la analogía de dicho término) del pensamiento y de la vida, que se va intensificando, en primer lugar, en la progresiva separación por parte de las realidades mundanas respecto de la religión cristiana, sustrayéndose a su influjo y tutela, tanto en el pensamiento como en la vida y sus comportamientos; luego, en la afirmación de la autonomía e independencia de las realidades humanas, inicialmente en relación con la Iglesia, su autoridad, su doctrina y sus leyes morales y, posteriormente, también en lo tocante a la negación del dato religioso¹⁴.

2. La Modernidad

Se ha buscado separar en dos momentos históricos la formulación del que se ha denominado espíritu laico, para señalar lo que fue, tal como se ha dicho, un momento de confusión de las potestades, la influencia de los emperadores romanos, la fundación del imperio carolingio, la noción de cristiandad, y luego la aparición del mencionado espíritu en las postrimerías de la Edad Media¹⁵. Se pasará ahora a mencionar, también sucintamente, la formación de este espí-

13. De Lagarde, Georges, *La naissance de l'esprit laïque au declin du moyen age*, Paris, Lovaina, Nauwelaerts, 1956 (troisième édition). En especial, puede leerse el *Avant Propos* de la primera edición de 1934.

14. *Humanitas*, “Laicos...”, citado, p. 289.

15. Una lectura de todo este período también puede hacerse en Dawson, Christopher, *La religión y el origen de la cultura occidental*, Madrid, Ediciones Encuentro, 1995. Ver, en especial, capítulo primero, pp. 7 y siguientes.

ritu laico en lo que fue la Modernidad, haciendo la salvedad de que, propiamente hablando, lo que hoy se entiende por laicismo tiene su claro origen en la Modernidad ilustrada.

La Modernidad ha sido entendida generalmente como un proceso de mundanización o secularización. Así, cabe analizar la aparición de los humanismos renacentistas y elaborar una mayor reflexión sobre la razón del hombre y el dominio sobre el mundo que abre la ciencia positiva. Esto permite pensar en una interpretación de las cosas como una toma de conciencia de su singularidad, en contraste con la filosofía medieval¹⁶. Algunos autores creen ver en este proceso una suerte de distinción de la conciencia frente al mundo. En el inicio programático de la Modernidad se ubica la crítica como herramienta, de suerte tal que cabe concebirla como un proceso de racionalización encaminado al desencantamiento del mundo, tras haberse agotado en la Edad Media y las concepciones metafísicas y religiosas que daban explicación acerca de este y permitían abarcarlo en su totalidad¹⁷.

Sin abrir juicios de valor sobre esta corriente de pensamiento, cabe consignar que sin duda la Modernidad es una vía de reflexión a partir del hombre, pero entendiéndolo no como creatura sino como centro del universo, y siguiendo su proceso, puede identificársela con una suerte de racionalización de la subjetividad¹⁸.

2.1. Desarrollo histórico

Hecha una semblanza acerca de lo que entendemos por Modernidad cabe ahora situarla históricamente.

Por lo general, y a partir de la necesidad de identificar a la Historia en diversas etapas, podríamos decir que la Modernidad

16. Hubeñak, Florencio, *Historia integral de Occidente*, citado, cap. 6, pp. 119 y sigs. Valverde, Carlos, *Génesis, estructura y crisis de la modernidad*, Madrid, BAC, 1996, cap. II, pp. 25 y siguientes. Asimismo, puede consultarse Hubeñak-Ventura-Ranieri de Cechini, *Formación del Pensamiento Jurídico Político*, T. I, Buenos Aires, EDUCA, 2012, pp. 100 a 110

17. Garzón Vallejo, Iván, “Argumentos laicos para una revisión de la secularización”, en AA. VV., *IV Jornadas...*, cit., pp. 151 y sigs.

18. En este tema resulta de interés la lectura de la obra de Innerarity, Daniel, *Dialéctica de la Modernidad*, Madrid, Rialp, 1990.

comienza a finales del siglo XV. Es en esa época cuando se producen determinados cambios históricos, tales como los avances de la ciencia, los descubrimientos geográficos, la aparición de la filosofía racionalista y la ruptura del orden de la cristiandad. Lo cierto es que, a nuestro entender, todos esos hechos no marcan sino una tendencia que se produjo por lo menos un siglo antes. De allí que nos parece adecuado determinar el origen de la Modernidad en la Edad Nueva.

Desde esta perspectiva podemos afirmar, sin que pretenda esto ser una definición pacífica, que la Modernidad comienza a plasmarse casi dos siglos antes que el inicio cronológico de lo que dio en llamarse la Edad Moderna, desde la perspectiva del estudio de los historiadores¹⁹.

Siempre se debe observar como clave de bóveda de lo que se está diciendo la síntesis que se expusiera más arriba respecto de la distinción tratada por Leocata respecto de la Modernidad y la Modernidad ilustrada.

2.2. Características

Tal como ya se ha dicho, esta Edad Nueva presenta una serie de caracteres. Entre los más destacados encontramos el subjetivismo, el secularismo y una revalorización del individuo.

En cuanto al laicismo, no debe entenderse esta referencia como un sinónimo peyorativo, sino como una reafirmación de la subjetividad, como se expuso en el punto anterior. En verdad debiera utilizarse

19. Respecto de esta aseveración siempre es prudente analizarla desde la perspectiva que se ha mencionado más arriba, en cuanto a que es probable que deba distinguirse dentro del proceso de la Modernidad, el que ha correspondido a un verdadero humanismo, pero sí es altamente probable que la Edad Nueva signifique el comienzo de la Modernidad. A este respecto, para formar un criterio es interesante analizar el libro de Cassirer, Ernest, *Filosofía de la Ilustración*, México, Fondo de Cultura Económica, 1950, las obras de Leocata ya mencionadas y también *Del iluminismo a nuestros días, panorama de las ideas filosóficas en relación con el cristianismo*, Buenos Aires, Ediciones Don Bosco, 1979. En el mismo sentido, también resulta de interés la colaboración de Zecca, Alfredo, “El despertar de un nuevo humanismo”, en AA. VV., *Recrear el humanismo cristiano*, Buenos Aires, Paulinas, 2005, pp. 7-48.

el término laicidad, pero por las razones que se vienen exponiendo parece más razonable hacer esta distinción²⁰.

En lo que hace a las otras dos características, para una mejor comprensión cabe analizar que contra la autoridad y la jerarquía se levanta la razón individual, que busca en sí misma y en la naturaleza de las cosas los fundamentos de su propia filosofía. El individuo vive más para sí que para la comunidad, supeditando el bien ajeno al propio. En la vida religiosa se empieza a buscar la relación del hombre con Dios directamente, sin intermediarios humanos; se ve la propensión a una piedad o devoción más individualista. Por otra parte, se hace del individuo el criterio de todos los valores y se exalta la personalidad humana. Así se abre camino al subjetivismo religioso, al racionalismo y, finalmente, al naturalismo. En otro orden de ideas, los filósofos del siglo XIV se rebelan contra los grandes sistemas metafísicos que admitían conceptos universales e indagaban las ciencias de las causas. En su lugar, propugnaban el nominalismo que niega realidad objetiva a los conceptos y estudia el mundo subjetivo más que el objetivo²¹.

Hasta aquí un somero análisis de lo que ha significado la Modernidad como proyecto. Lo que corresponde ahora es situarse en lo que ha sido la Modernidad ilustrada. No escapa a estas breves líneas que no es pacífica la polémica en torno a si la Modernidad debe ser juzgada como un conjunto monolítico, o, por el contrario, es posible hablar de la Modernidad “ilustrada”.

En este sentido, cabe citar la opinión de Leocata y dar por sentado que existe un momento que distingue a la Modernidad de la Modernidad ilustrada, sin perjuicio de que no puede dejarse de reconocer que en los orígenes de dicha Modernidad existen elementos que permiten advertir cuál será el resultado final del pensamiento.

A salvo debe dejarse, entonces, la opinión de Leocata, cuando dice: “[...] por lo general, esta diferencia no suele reconocerse y muchas veces se habla indistintamente de pensamiento moderno y de pensamiento ilustrado. En el campo de la ontología, de la teoría del conocimiento y aun de las ideas morales, muchas investigaciones han confirmado ya que el pensamiento moderno es más amplio y más

20. Hubeñak-Ventura-Ranieri, *Formación...*, ob. cit., pp. 234 y sigs.

21. Conf. B. Llorca, J. I. R. García Villoslada, S. I. F. J. Montalban, *Historia de la Iglesia Católica*, T. III, BAC, pp. 8 y sigs.

rico que la mentalidad de la Ilustración. Por ejemplo, muchas ideas nacidas en el Renacimiento o el siglo XVII no tuvieron el carácter vehementemente crítico de la tradición cristiana, ni el rechazo programático de la metafísica, que fueron dos de los recursos principales de la Ilustración”²².

B. Laicismo

En este apartado se ensaya una síntesis de lo que se ha tratado hasta aquí en cuanto a lo que significa la Modernidad ilustrada y su influencia en el modelo, que entendemos es necesario desentrañar, para poder distinguir luego lo que algunos autores llaman la “Modernidad cristiana”²³.

Desde este punto de vista, la Modernidad ilustrada generó el modelo que de alguna manera se separa de la noción de Modernidad, tal como se ha mencionado más arriba.

Este fue el modelo que empieza a gestarse a partir del racionalismo del siglo XVII y termina con la formulación positivista de principios de siglo XX.

Permanentemente, en cada uno de los temas que se quieran invocar subyacen, por un lado, las nociones que hablan de una total separación de los saberes, y por el otro, que integra la noción de legítima laicidad. Sobre esto se volverá en las conclusiones, principalmente cuando se haga referencia al problema del Derecho²⁴.

22. Leocata, Francisco, “Las ideas iusfilosóficas de la Ilustración...”, en AA. VV., *La codificación...*, ob. cit.

23. Fazio Fernández, Mariano, *Secularización...*, ob. cit., p. 125.

24. A este respecto, resulta de interés citar el libro de MacIntyre, Alasdair, *Justicia y racionalidad*, que en versión española publicó EUNSA en 1994 (aquí se ha trabajado con la edición de 2001). Cabe recomendar la lectura del capítulo “La racionalidad de las tradiciones”, en el que aborda el pensamiento liberal y su origen crítico, cuando afirma: “[...] y así, el liberalismo, que comenzó como un repudio de la tradición en nombre de los principios abstractos y universales de la razón, se volvió el mismo un poder políticamente incorporado, cuya incapacidad de llevar adelante sus debates sobre la naturaleza y el contexto de estos principios universales a una conclusión ha tenido el efecto no intencionado de transformar el liberalismo en una tradición” (p. 333). Resulta interesante la mención de este autor porque se lo considera como un tomista “particular”, pero coinciden los que han estudiado su pensamiento en cuanto a que el mismo es quien ha llegado a la conclusión de que el relato más aceptable sobre cómo se

a) *La formulación del laicismo*

Sin perjuicio de que la cuestión de la Modernidad no puede ser cerrada de una manera definitiva, sino que, como ha quedado ya dicho, presenta diversas aristas, no parece del todo inadecuado distinguir claramente entre la Modernidad como tal y la ilustrada, reservando a ese momento tan polifacético la posibilidad de haberse constituido en el origen de un verdadero pensamiento cristiano, a partir de lo que significó la Revolución Escolástica. Así, no cabe olvidar lo que se ha expresado más arriba sobre el nacimiento del espíritu laico ubicado en el siglo XIII y en el ambiente de la Universidad, momento al que no se lo puede escindir del dato religioso²⁵.

Dado lo sucinto de este trabajo, si debiera optarse por una hipótesis, parece claro que la aparición del laicismo como ideología debe encontrarse en el espíritu de la Ilustración. Desde esta perspectiva, puede decirse que hay una Modernidad cerrada a la trascendencia, con pretensión de una autoexplicación del sentido último de la existencia humana que terminará, después de la adopción de una actitud prometeica en los siglos XIX y XX, en el nihilismo contemporáneo²⁶.

Todo ello, sin dejar de reconocer que existían elementos que podían entenderse como ideas en germen en la Edad Nueva y que avanzaron en proyectos que, finalmente, condujeron a la exclusión del dato religioso.

justifican los primeros principios se encuentra en el tomismo. Desde esta perspectiva es interesante la consulta del trabajo de Ballesteros, J. C. P., “El tomismo de Alasdair MacIntyre”, en *Philosophia*, revista publicada por el Instituto de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, 2000, pp. 11-20. Como se advierte de la nota que plantea la cuestión de la legítima autonomía de los saberes en particular, las ideologías surgidas de la Ilustración tendrán una clara influencia cada vez que se trate el tema en cada una de las ciencias particulares, ya que la sana autonomía siempre hará referencia a una versión realista de las cuestiones que no se compadecen precisamente con el modelo de los principios *a priori* que desarrolló el racionalismo. En este sentido, vale la pena citar a D’Agostino: “[...] el error radical de la Modernidad ha sido el de escindir la unidad de la experiencia humana, que es experiencia de la insoluble conexión de hechos y de valores del ser y del deber ser”. Ver D’Agostino, Francesco, *Filosofía del Derecho*, ob. cit., p. 121.

25. De Lagarde, Georges, *La naissance...*, ob. cit., T. I, en especial capítulo III, pp. 57 y siguientes.

26. Fazio Fernández, Mariano, *Secularización...*, ob. cit., p. 15.

A partir de lo dicho, puede iniciarse la explicación reconociendo que Immanuel Kant trató de definir este nuevo estado de la cultura en su opúsculo *¿Qué es la Ilustración?* Así dice: “[...] es la salida del hombre de su estado de minoridad de edad, que debe imputarse a sí mismo. Minoría de edad es la incapacidad de valerse del propio intelecto sin la guía de otro [...] ten la valentía de servirte de tu propia inteligencia”²⁷. Explica así Fazio: “Como se desprende de la definición kantiana, la llave teórica de la Ilustración está constituida por la razón. Pero ¿de qué razón se trata? No es la racionalista de los sistemas metafísicos del siglo XVIII, aunque haya heredado el optimismo en su capacidad. Es más bien la razón empirista de los ingleses, que invita a permanecer dócilmente a los datos de los sentidos y a los resultados de los experimentos. La razón ilustrada no será ya el lugar de los espíritus, el depósito de las ideas innatas, sino una razón entendida como facultad, como capacidad de conocer [...] que llevará hasta los misterios insondables de la naturaleza”²⁸.

El autor que mencionamos resume las características principales de la Ilustración, a saber: a) la razón empírica, b) la noción de progreso, c) el rechazo de la tradición.

Sucintamente, puede decirse al respecto que la razón ilustrada no será ya el lugar de los espíritus o el depósito de las ideas innatas, sino una razón entendida como facultad, como capacidad de conocer. Por otra parte, el intelectual de este período concebirá el progreso como el trayecto de las luces de la razón a una vida más humana, más confortable, y, por último, este optimismo en la razón del hombre conducirá a menospreciar lo que ella no puede explicar, tildándolo de superstición o mito.

En estas cuestiones no cabe olvidarse de la noción de cientismo, que también forma parte del plexo ideológico de la Ilustración. Debe ser entendido como una visión reductiva del hombre, que partiendo del progreso científico trata de dar una explicación última de la realidad. Queda claro, entonces, que no se trata de un problema científico sino de un problema filosófico e ideológico. En otras palabras, el cientismo es una lectura de la ciencia que pretende ir más allá de la ciencia misma, intenta erigirse en una explicación total del destino. En cuanto reduccionista y pretendidamente totalizante, el cientismo

27. Kant, I., *Respuesta a la pregunta ¿qué es la Ilustración?*, AK VIII, p. 35.

28. Fazio Fernández, Mariano, *Secularización...*, ob. cit., p. 22.

puede ser definido como una ideología; además, la caracterización del progreso de la humanidad como una fe racional en un futuro feliz y justo para todos los hombres manifiesta de un modo evidente el elemento de sustitución que toda ideología trae consigo²⁹.

La otra ideología del siglo XVIII que conforma el espíritu laicismo es el Romanticismo. En verdad, esta ideología se presenta de manera ambigua y ya por propia definición aparece como antagónica a la Ilustración. Vale aclarar, sin embargo, que, a pesar de mostrarse como movimientos culturales totalmente antagónicos, tienen la misma matriz ideológica. Quizá, la explicación de este tema esté anclada en que las distintas características del Romanticismo hablan de una revalorización del sentimiento, del redescubrimiento del infinito, y del interés por la historia y por la tradición, lo cual pareciera contradecir aquello que fue la característica de la Ilustración. No obstante, sigue vigente la noción de la secularización y la inmanencia.

En verdad, el siglo XVIII y los comienzos del siglo XIX presentaron una identidad en cuanto se desplaza el centro de gravedad del problema y cada uno de los campos particulares se emancipan de la tutela de la teología y de la metafísica tradicionales, no esperando la legitimación de Dios, sino de los presupuestos de cada disciplina en particular³⁰.

De esta manera, las características ya mencionadas por las cuales puede identificarse la idea del Romanticismo (sobre todo la revalorización del sentimiento, el redescubrimiento de lo infinito, el interés por la historia y la función del arte como saber de salvación) mostrarán un movimiento ambiguo, pero que igualmente se identificará porque todo esto estará informado por el hombre. Por eso, no es casualidad que de esta idea se desprenda la noción de totalitarismo. Aquí no puede dejarse de señalar una aguda observación que hace Ollero, al advertir la tendencia del laicismo a presentarse como una nueva forma de totalitarismo ideológico, lo cual se ve palmariamente en la segunda mitad del siglo XX. Así, dice el autor citado: “[...] en el fondo del laicismo late la incapacidad de distinguir entre poder y autoridad, percibiendo a ésta como un poder rival. En realidad, la autoridad nunca es poder sino prestigio. Sólo el poder totalitario, que aspira a gobernar cultura, ciencia y

29. Fazio Fernández, Mariano, *Historia de las ideas...*, ob. cit., pp. 251 y siguientes.

30. Garzón Vallejo, Iván, *Bosquejo...*, ob. cit., p. 39.

moral, recluyendo al efecto a la religión en la sacristía, se siente incómodo cuando el fenómeno religioso se proyecta en el ámbito político”³¹.

Hecha esta aclaración, un segundo momento de análisis de la formulación del laicismo podemos encontrarlo en las ideologías del siglo XIX, cuando se transforman en corrientes puntuales de pensamiento los ideales de la Ilustración. Finalmente, se llega a la Posmodernidad, entendida como el último paso en la ideología de la Ilustración.

Es fundamental señalar el aporte que cada uno hace a esta configuración del laicismo. Por parte del liberalismo, con todo lo polifacético que puede resultar el término, cabe decir que es esencialmente un individualismo, es decir, un erigirse del individuo como valor supremo y central, tanto de la vida humana como de la historia de la sociedad. Más complejo es conceptualizar la ideología del nacionalismo dentro de este programa de configuración del laicismo. Así, aunque parezca una afirmación aventurada, siguiendo a Fazio, puede afirmarse que aquél “es la manifestación colectiva del liberalismo, en el sentido de que el nacionalismo se identifica con la pretensión de autonomía absoluta, no ya del hombre individual de la cosmovisión liberal, sino de la comunidad nacional, en el proceso de sustitución del absoluto por lo relativo; la nación ocupa el puesto de la libertad individual en el liberalismo”³².

En cuanto al marxismo, se debe juzgar su influencia respecto del proceso del laicismo, ya que una visión de conjunto excede ampliamente este trabajo. Debe resaltarse el materialismo dialéctico e histórico, la tesis de la alienación religiosa y la visión que tiene de la alienación social, política y económica. Haciendo un juicio de valor al respecto, afirma Fazio: “[...] el carácter ideológico del pensamiento marxista se presenta en la visión de la historia con toda la fuerza de la sustitución. Las ideologías cumplen una función de sustitución de la religión: la misma terminología marxista, que emplea términos como pecado, miseria, redención, paraíso, manifiesta de modo claro este carácter sustitutivo de las ideologías entendidas como religiones seculares [...] de hecho, la suya es una doctrina apocalíptica, un juicio condenatorio del orden social existente y un men-

31. Ollero, Andrés, *España, ¿un estado laico? La libertad religiosa en perspectiva constitucional*, Madrid, Civitas, p. 62.

32. Fazio Fernández, Mariano, *Secularización...*, ob. cit., p. 51.

saje de salvación para el pobre y el oprimido, a los cuales se promete una retribución en la sociedad sin clases, equivalente marxista del reino milenario de la equidad”³³.

Quizá no deba pasarse por alto la figura de la socialdemocracia, la cual tiene que ver con el socialismo histórico, y reúne elementos que hacen también al liberalismo. En verdad, aquí la terminología se hace equívoca en cuanto también se ha hablado de eurocomunismo. Actualmente, dentro de lo que es “el pensamiento políticamente correcto”, en lo ideológico se ponderan los gobiernos “de izquierda” pero que aceptan la economía de mercado, lo cual no hace sino sumar confusiones y eufemismos. No obstante, se trata de una misma forma de inmanentismo, que una vez derrotado política y económicamente el comunismo y el intento del socialismo real, se conforma con sostener la tesis que busca servir a la causa de la defensa de los derechos de la sociedad opulenta³⁴.

Como colofón de lo que se está diciendo, vale citar una reflexión de Dawson, cuando en el año 1935 escribe sobre la secularización derivada de la modernidad ideológica. Se refiere específicamente a las ideologías que se han descripto y subraya su carácter de religiones sustitutivas. Así, afirma que, si bien se conservaban algunos elementos de la tradición cristiana, la fuerza de esta modernidad terminó por tergiversarla. En efecto, el nacionalismo saca del cristianismo la concepción mística de la nación como unidad espiritual, pero separada de su origen trascendente conduce al odio y a la destrucción. A su vez, el liberalismo toma del cristianismo su espíritu humanitario e idealista y la fe en el progreso, pero la idealización del humanitarismo se transforma en un sustituto de la fe cristiana en el orden divino, y lleva a la sociedad secular a convertirse en un fin último del hombre. Por último, el socialismo deriva de la tradición judeocristiana su vocación por la justicia social y la defensa de desheredados y pobres, pero una vez transformada en la fuerza propulsora del comunismo sojuzgó los derechos y negó la perspectiva religiosa³⁵.

33. Fazio Fernández, Mariano, *Historia de las ideas contemporáneas*, ob. cit., p. 242.

34. Methol Ferre, Alberto y Metalli, Alver, *La América Latina del siglo XIX*, Buenos Aires, Edhusa, 2006, *passim*.

35. Dawson, Christopher, “Religion and the Modern State Sheed & Ward”, London, 1935, citado por Fazio Fernández, M., *Secularización...*, ob. cit., p. 87.

b) *La Postmodernidad como decadencia*

En la última etapa por tener en cuenta respecto a la formación del laicismo contemporáneo, cabe analizar el momento que coincide con la respuesta que luego de la Primera Guerra intenta darse en contra de la teoría que fundaba la solución en el regreso a los valores³⁶, y que implica ahondar en las ideologías de las que se habló en el punto anterior, con elementos que reflejan la denominada sociedad permisiva³⁷.

Aquí debe tratarse el componente del laicismo sobre las ideologías que alcanzan importancia ya en el siglo XX, aunque sus orígenes se encuentran en el siglo XIX.

Puede pensarse que este último elemento nace como una respuesta a la crisis que se advierte en el mundo, luego de descubierta la falacia del progreso indefinido y de la razón del hombre como creadora de todas las cosas, y que en lugar de buscar la solución en un proceso distinto a la Ilustración, elige ahondar este proceso. Por eso, parafraseando a Jesús Ballesteros, hablamos de la Posmodernidad como decadencia, en contraposición a la frase de “la Posmodernidad como resistencia”³⁸.

Al parecer, el siglo XX presenta dos alternativas ante el desencantamiento que significó la disolución del mito del progreso.

Dentro de esta línea puede citarse la opinión de Horkheimer y Adorno, en cuanto sostienen que el Iluminismo ha perseguido siempre el objetivo de “quitar el miedo a los hombres y convertirlo en amor [...] pero la tierra enteramente iluminada resplandece bajo el signo de una triunfal desventura”³⁹.

Queda al descubierto una de las grandes contradicciones de este movimiento, en cuanto convierte la idea del progreso indefinido en un lugar común, y el optimismo racionalista se ve envuelto en una encrucijada, ya que, por una parte, recogía así un tópico clásico, al que añade una consideración típicamente moderna, como lo es la liberación progresiva del hombre de toda clase de dependencia y

36. Fazio Fernández, Mariano, *Cristianos en la encrucijada*, ob. cit., en especial ver la Introducción.

37. *Humanitas. Laicos...*, ob. cit., pp. 290 y siguientes.

38. Ballesteros, Jesús, *Posmodernidad: decadencia o resistencia*, Madrid, Tecnos, 1989.

39. Horkheimer, Max y Adorno, Theodor, *Dialéctica del Iluminismo*, versión castellana de H. A. Murena, Buenos Aires, SUR, 1919, p. 15.

constricción. Por la otra, en cambio, esta idea concluirá transformándose en un nuevo mito⁴⁰.

Es muy probable que la conmoción que produjo el mundo en guerra haya sido la crisis que surgiría porque el progreso se había extraviado, detenido. La fragmentación del mundo moderno en esferas autónomas gobernadas por su propia lógica se convierte en una fuente de conflictos. En verdad, la Ilustración no pudo liberar al hombre del peor de los males: el miedo. Entonces, no puede responderse si existe un “algo” prohibido, si debe hacerse o no todo aquello que puede ser hecho. Esta respuesta no se puede dar desde el hombre.

El fracaso del modelo ilustrado abrió las puertas, a principios del siglo XX, a recuperar la noción de valores, a reabrir la cuestión del dato religioso, pero también a una recuperación y reconocimiento del orden natural y la ley natural⁴¹.

A pesar de ello, todavía el siglo XX presenta momentos en los cuales se vuelve a apostar a las ideologías de la ruptura. Por eso, y tal como se dijo más arriba, existe una visión de la Posmodernidad que ahonda aún más la ruptura que significó el modelo ilustrado, ya que esta visión de la Posmodernidad trabaja sobre la idea de epígonos, exacerbando aquellos “grandes relatos” de la Modernidad. Por ejemplo, se pierde la noción de sujeto, el cual debe ser sustituido por estructuras anónimas e inconscientes en los que ese sujeto se difumina hasta desaparecer. Las corrientes de la Posmodernidad sustituyen el trascendentalismo de la conciencia por el del inconsciente con la forma del discurso anónimo de las estructuras sociales lingüísticas o simbólicas.

Se trata de la sociedad permisiva, que puede sintetizarse como la disolución de un orden moral objetivo, consecuencia del nihilismo cultural. La persona es el árbitro de los valores; se cae entonces en el hedonismo, no olvidando que permisivismo significa también rechazo de la obediencia, crítica de las estructuras y, en extremo, la justificación de la violencia⁴².

Como puede advertirse, el panorama que se está trazando presenta elevadas dosis de utilitarismo, de hedonismo, de individualismo. Ahora bien, cada uno de estos términos no debe ser inter-

40. Ibídem, p. 38.

41. Herrera, Daniel, “El orden natural y la ley natural: su conocimiento y reconocimiento”, en AA. VV., *Jornadas Internacionales de Derecho Natural*, Buenos Aires, EDUCA, 2009, pp. 305.329.

42. Fazio Fernández, Mariano, *Historia de las ideas contemporáneas*, ob. cit., p. 331.

pretado como un lugar común, sino que al analizarlos, se muestra una actitud frente al mundo que niega cierta unidad; la mirada está puesta precisamente en el propio yo y sus decisiones observadas desde sus propias razones y conveniencias. Esto puede comprenderse mejor si se analiza todo el proceso que en la segunda posguerra busca liberarse de todo tipo de estructuras.

A esto que se ha llamado la *sociedad permisiva*, se le puede agregar un componente que de alguna manera va a insistir con el proceso del laicismo y es “lo sacro como equívoco”. Teniendo en cuenta la tesis de Fazio, podemos decir que hay un retorno de lo sacro, aunque ya no a partir de religiones tradicionales ni mucho menos de los monoteísmos. El retorno es ambiguo, ya que el rechazo que la Posmodernidad ha hecho de los grandes relatos de la Modernidad ha dejado un lugar para ensayar otra respuesta a aquella absolutización de lo relativo⁴³.

Tales explicaciones globales tenían la pretensión de sustituir razones de la fe por elementos meramente humanos y naturales.

A pesar del desencanto, al tiempo que se configura el pensamiento débil, durante las últimas décadas del siglo XX abundan formas nuevas de religiosidad y espiritualidades alternativas; crecen los adherentes a círculos mágicos, esotéricos, con elementos de gnosticismo⁴⁴.

43. Fazio Fernández, Mariano, *Secularización y cristianismo*, ob. cit., pp. 119 y siguientes.

44. Bergoglio, Cardenal Jorge Mario, “Algunas reflexiones sobre el ejercicio de la justicia hoy”, en AA. VV., *La codificación*, ob. cit., T. III, pp. 13 y siguientes. Asimismo, cabe citar el documento del Consejo Pontificio de la Cultura: “Un discernimiento cristiano adecuado del pensamiento y de la práctica de la Nueva Era no puede dejar de reconocer que, como el gnosticismo de los siglos II y III, Ella representa una especie de compendio de posturas que la Iglesia ha identificado como heterodoxas. Juan Pablo II ha alertado respecto del renacimiento de las antiguas ideas gnósticas en la forma de la llamada *New Age*. No debemos engañarnos pensando que ese movimiento pueda llevar a una renovación de la religión. Es solamente un nuevo modo de practicar la gnosis, es decir, esa postura del espíritu que, en nombre de un profundo conocimiento de Dios, acaba por tergiversar Su Palabra sustituyéndola por palabras que son solamente humanas. La gnosis no ha desaparecido nunca del ámbito del cristianismo, sino que ha convivido siempre con él, a veces bajo la forma de corrientes filosóficas, más a menudo con modalidades religiosas o parareligiosas con una decidida aunque a veces no declarada divergencia con lo que es esencialmente cristiano”. El documento en cuestión ha emanado además del Consejo Pontificio para el diálogo interreligioso y su nombre es “Jesucristo, portador del agua de la vida. Una

Aquí, entonces, la comprensión del problema está en reconocer si la secularización es un proceso cualitativo por el cual la religión se margina y determina, cada vez más en menos medida, las grandes decisiones culturales, morales y políticas. Esta misma secularización facilita el éxito de nuevas formas religiosas que no pretenden orientar la cultura o que no cuentan con los instrumentos para hacerlo.

El relativismo del propio yo, y su opinión del ya mencionado pensamiento débil, ayuda a comprender la dispersión religiosa. Si no se puede conocer una verdad última y fundamental, pueden proponer certezas firmes. Finalmente, se advierte con la crisis de los mitos de la Modernidad que se colocan en el mismo nivel, al menos en algunos sectores sociales, ciencia y magia, medicina y brujería. Tal como afirma Fazio, “una razón débil, como es la posmoderna, crea un espacio para la magia, el ocultismo y la superstición”⁴⁵.

Cabe también mencionar como otro formato de este epígono del pensamiento posmoderno la categoría sociológica de la modernidad líquida, advertida como una figura de cambio y de la transitoriedad de la desregulación de los mercados, y entonces, desde un paradigma económico, pasar a la metáfora de la liquidez dando cuenta de la precariedad de los vínculos humanos, en una sociedad individualista y privatizada, marcada por el carácter transitorio y volátil de sus relaciones y por unos principios éticos inciertos⁴⁶.

c) El último mito de la Modernidad ilustrada y cierto orden laicista

Este es el último punto en el cual nos referimos al intento de respuesta que ha dado el nuevo orden ilustrado.

reflexión cristiana sobre la Nueva Era”. Se cita según Ed. San Benito, 2003. La cita de Juan Pablo II es del libro *Cruzando el umbral de la esperanza*, Barcelona, Plaza & Janés, pp. 103-104.

45. Fazio Fernández, Mariano, *Secularización y cristianismo*, ob. cit., p. 121.

46. Morande Court, Pedro, “Modernidad líquida y anuncio de Cristo. Problemas y oportunidades para la fe cristiana”, Revista *Humanitas*, n° 92, Pontificia Universidad Católica de Chile, 2019, pp. 472-489. En verdad, trabaja sobre la idea de Zygmunt Bauman sobre la “modernidad líquida”.

Recapitulando, en cuanto al origen de la crisis de la primera posguerra, o responde al abandono de los valores y el *ethos* religioso, o es sencillamente económico, o se produce porque la Modernidad no ha podido completar todo su proceso de reformulación del hombre vuelto sobre sí mismo.

Si dejamos de lado por demasiado simplista el tema meramente económico y rescatamos la respuesta religiosa para explicar la “sana laicidad”, nos queda para este último punto observar la respuesta desde la Modernidad a la Posmodernidad como decadencia.

El tema es demasiado complejo como para explicarlo en pocas palabras, pero intenta decir lo siguiente: la pérdida de las ilusiones de la “Razón Todopoderosa” abre una instancia de Posmodernidad que se ha visto como una respuesta a la idea del relativismo (resistencia) o conduce hasta las últimas consecuencias la noción de pensamiento débil.

Sin embargo, ha aparecido una opinión, o por lo menos el intento de construir un “nuevo orden”, aceptando las críticas sobre los “grandes relatos”, aunque retomando una Modernidad ilustrada “posible”. No escapa a esto el tema de la globalización que obliga a buscar herramientas para sustentar un orden con una moral laicizada, un Derecho creado por el hombre sin referencia a valores, y una economía que parece olvidarse, más allá de frases de circunstancias, de la solidaridad.

De esta manera, se recusa a la razón moderna ya que ella traicionó sus objetivos y no sólo no liberó sino que resultó calculadora y dominante, y no únicamente de la naturaleza sino del propio hombre. Esto se ve con claridad en las relaciones sociales a través del cambio del poder político con el económico y la desaparición de la actitud filosófica como consecuencia del positivismo utilitarista.

Cabe a este respecto hacer una referencia a Habermas; en una de sus líneas de pensamiento, refiriéndose a la constitución política para una sociedad, alude al tema de los diferentes estatus que ha generado el capitalismo, en los riesgos provocados por la ciencia y la tecnología, en las tensiones del pluralismo existente en la cultura, en las concepciones del mundo y en el desafío que significa para el Estado el hecho de no abandonar su responsabilidad política. Así, dice: “[...] la triple referencia de la constitución política del estado a la economía y la sociedad civil, puede explicarse sociológicamente por el hecho de que todas las sociedades modernas están integradas”, y de acuerdo con lo que deja entrever

a partir de aquí, formal o efectivamente, nadie puede salirse de ese esquema⁴⁷.

Debe observarse que esta línea de pensamiento se incorpora a una serie de ensayos que llevan el título común de *Entre naturalismo y religión*, en los que queda abierta una hipótesis final sobre “los muchos rostros culturales de la sociedad mundial pluralista que no se avienen con un sociedad mercantil mundial completamente desregulada y desarmada políticamente”, pues no se les habría dado a las culturas no occidentales, formadas por otras religiones, el “espacio de acción necesario, para hacer suyas, desde sus propias reservas, las conquistas de la Modernidad”⁴⁸.

Más allá de lo polémico del tema, lo que ahora nos interesa destacar es que en este momento político-cultural-económico que describe Habermas (que es en el que hoy nos toca vivir, por lo menos en la cultura occidental), está bastante lejos de ser evidente esa aceptación por parte de “las sociedades secularizadas” de la religión en la esfera pública. Lo cierto es que se ha producido un fenómeno que no implica solamente aceptar lo políticamente correcto, sino también lo culturalmente correcto, y las dosis de individualismo, hedonismo y consumismo que hoy se advierten en este occidente sólo se compatibilizan con la socialdemocracia en la política y la economía de mercado en lo económico.

En esta línea ha advertido correctamente Methol Ferre que la izquierda tradicional que ya no puede proponer seriamente la dictadura del proletariado se ha transformado en la representante de los requerimientos de la sociedad opulenta, con sus dosis de ateísmo, de hedonismo y de consumismo. Puede resumirse claramente en una frase de dicho autor: “Del ateísmo mesiánico al ateísmo libertino”⁴⁹.

47. Habermas, Jürgen, *Entre naturalismo y religión*, Título original: *Zwischen Naturalismus und Religion*, Suhrkamp Verlag, 2005, edición castellana, Paidós, 2006. En especial, la tercera parte: “Naturalismo y religión”.

48. Habermas, Jürgen, *ibídem*, en especial, ver los capítulos 9, 10 y 11 de la tercera parte.

49. Methol Ferre, Alberto y Metalli, Alverm *La América Latina del siglo XXI*, Buenos Aires, Edhasa, 2006. Así, dice: “El ateísmo libertino, la forma primordial del ateísmo moderno, hubiese renacido en las sociedades de consumo capitalista y se expandiera en las formas más simples del hedonismo agnóstico, de consumismo sexista, en la multiplicación descontrolada e incesante de pornografía, del erotismo y del placer inmediato [...] el ateísmo libertino se transformó en un fenómeno de masas”, pp. 103 y 104.

Lo cierto es que actualmente es este el estado de la cuestión en el mundo occidental. Veamos en qué consiste la mano que tiende el Magisterio.

d) Laicidad

Corresponde entonces referirse a la cuestión que nos ocupa. En verdad, ha sido insinuado de tantas maneras durante las páginas anteriores que no cabe hacer aquí más que una síntesis.

No debe dejarse de lado la importancia de la noción dualista que el cristianismo ha sostenido desde un principio y se ha puesto de manifiesto ya en el mismo texto evangélico.

También se ha dicho que más allá de los distintos momentos de influencia de los emperadores o la intención de hegemonía de la autoridad eclesiástica, nunca quedó oscurecida esta cuestión en cuanto a los ámbitos⁵⁰.

Resulta prudente aclararlo ya que muchas veces se presenta la necesidad del laicismo como réplica al clericalismo o a la denominada “teología política”. En verdad, más allá de algunos errores que pueden haberse cometido dentro del marco de lo que se llamó “sacralismo político jurídico”, se ha tratado de una interpretación en un momento determinado y se ha debido a respuestas para momentos muy puntuales, que no corresponde identificar con la totalidad del Magisterio de la Iglesia⁵¹.

Ahora bien, en esta línea de pensamiento cabe preguntarse, como lo hace Fazio⁵², cuál fue la respuesta de la Iglesia ante el pro-

50. Es del caso recordar entre los sermones de San Bernardo los dirigidos al Papado, en los cuales llama la atención y se condele en una carta al Pontífice Eugenio III por verlo abrumado ante el peso de gravísimos y múltiples negocios. Es muy ejemplificativo un capítulo de sus cartas que se titula “De cómo no conviene a la dignidad del Sumo Pontífice el meterse a Juez en negocios temporales, propios de los otros príncipes no eclesiásticos y qué asuntos son aquellos en los cuales debe dictar su juicio”. Conf. san Bernardo de Claraval, *Obras completas traducidas del latín por Jaime Pons*, Buenos Aires, Ed. Librería Acción, Volumen IV, capítulo VI.

51. Respecto de estas cuestiones puede consultarse a D’Agostino, Francesco, *Filosofía del Derecho*, ob. cit.

52. Fazio Fernández, Mariano, *Historia de las ideas...*, ob. cit., p. 359.

ceso de laicismo que se desarrolló tal como se ha resumido en el punto anterior.

Aquí reaparecen algunas de las cuestiones que se plantearon al proponer el tema de la Modernidad y el abandono de la idea de la cristiandad.

Es necesario comprender que los fenómenos que siguieron al proceso de la Ilustración y las ideologías que lo encarnaron como la visión de la sociedad permisiva (Posmodernidad decadente) hicieron desaparecer los elementos que habían dado vida a ese momento histórico que fue la cristiandad.

Entonces, la pregunta será: ¿qué elementos que constituyeron esa visión pertenecerán al núcleo esencial de la Iglesia en cuanto institución divina fundada por Jesucristo? Además, cabe preguntarse si acaso no eran elementos circunstanciales, históricos, que podían cambiar sin traicionar en nada el dato de la revelación que la Iglesia habría recibido con el encargo de custodiar fielmente.

La respuesta que se da permitirá entender el proceso que se ve con claridad a partir de las enseñanzas de Pío XII y del Concilio Vaticano II en los textos citados⁵³.

Es decir, si se comprende que debe distinguirse entre elementos sobrenaturales y elementos históricos accidentales, y que el mensaje de la Iglesia no puede identificarse con un momento de la historia, se abre la posibilidad intelectual para un proceso de desclerización y de purificación de la memoria histórica, capaz de establecer un diálogo, a la vez, abierto y crítico entre la Iglesia y el mundo contemporáneo.

Aquí subyace, entonces, la noción de sana laicidad. Lo otro será una regresión a un modelo temporal a la respuesta del laicismo. Este tiende a establecer una neta disociación entre Dios y sus roles divinos que estaría “fuera” del mundo secular y que sería campo exclusivo del hombre. Como se ve, la razón creyente tiende a “unir” los polos diversos en una unidad que no reduzca las diferencias.

La respuesta, entonces, que es superadora de estos dos reduccionismos implica situarse en los dos últimos siglos y dar un paso intelectual estableciendo la distinción entre depósito inmutable de la fe custodiado por la Iglesia e instituciones históricas mudables. El segundo paso intelectual fundamental será el de esclarecer la rela-

53. Constitución Apostólica *Gaudium et Spes*, nº 36 y nº 76.

ción entre las nuevas instituciones y la Iglesia en cuanto guardiana de la fe⁵⁴.

Cabe recordar a Pío XII cuando define la cuestión diciendo que se reconoce como tradición propia de la Iglesia admitir una sana laicidad, entendida como el “esfuerzo continuo para tener separados y al mismo tiempo unidos los dos poderes [espiritual y religioso] en el respeto que merece la distinción entre Dios y el César”⁵⁵.

Aquí es donde conviene hacer algunas precisiones para entender la sana laicidad como una respuesta definitiva. Por ello se mencionarán varios ítems: 1) una reflexión sobre la Modernidad; 2) la doctrina pontificia contemporánea al surgimiento del laicismo; 3) la legítima laicidad; 4) autonomía de los saberes temporales; 5) la respuesta del Magisterio a partir del Concilio Vaticano II. Estos puntos se desarrollarán a continuación

1. Reflexiones sobre la Modernidad

Se plantea esta cuestión retomando lo que se ha dicho más arriba acerca de la utilización de forma unívoca del término “Modernidad”, cuando en verdad es posible distinguir una primera que implica la revalorización del humanismo, que incluso hasta puede adjetivarse de cristiano, y el proceso que se inicia con la Ilustración.

Si bien ya se ha hablado del tema cuando se explicó el proceso que llevó al laicismo, es del caso resaltar que para llegar a una adecuada comprensión de la laicidad no es desechable una mirada sobre la racionalidad de la modernidad.

En tal sentido, cabe citar una frase de Benedicto XVI, cuando al referirse al tema dijo: “[...] la Modernidad, si se la comprende bien, revela una cuestión antropológica que se presenta de modo mucho más complejo y articulado de lo que sucedía en las reflexiones filosóficas de los últimos siglos, sobre todo en Europa. Sin restar importancia a los intentos realizados, queda todavía mucho por investigar y comprender. La Modernidad no es un simple fenómeno

54. Fazio Fernández, Mariano, *Secularización y cristianismo*, ob. cit., pp. 126-127. Ver también Zecca, Alfredo, *Itinerarios teológicos I*, Buenos Aires, Guadalupe, 2008. En especial, el capítulo “La centralidad de la Fe cristológica en la vigila del Tercer Milenio”, pp. 233 y siguientes.

55. Pío XII, *Discurso a la Comuna de Marcas*, 23 de marzo de 1958, ob. cit.

cultural, con una fecha histórica determinada. En realidad, implica un nuevo proyecto, una comprensión más exacta de la naturaleza del hombre. No es difícil captar en los escritos autorizados de pensadores contemporáneos una reflexión honrada sobre las dificultades que impiden la solución de esta crisis prolongada. El crédito que algunos autores atribuyen a las religiones, y en particular al cristianismo, es un signo evidente del sincero deseo de que la reflexión filosófica abandone su autosuficiencia”. (Discurso al Sexto Simposio de Profesores universitarios, el *L'Osservatore romano*, del 20-6-2008, p. 7).

2. *El Magisterio contemporáneo. El movimiento del laicismo*

Es quizá este uno de los puntos más álgidos para tratar, puesto que desde la perspectiva del laicismo se ha querido mostrar la opinión del Magisterio en el siglo XIX como retrógrada, lo cual justifica la radical separación en los ámbitos temporal y religioso.

Sin embargo, también dentro de la opinión de la intelectualidad católica ha habido lecturas parciales, que, o bien pretendían que la condena de los pontífices respecto del laicismo fuera una crítica cerrada e inapelable contra toda la Modernidad, o bien ciertos católicos que saludaron con entusiasmo la Revolución Francesa sin advertir que las instituciones liberales que salvaguardaban los derechos de las personas, en muchos casos, se basaban en la autonomía absoluta del hombre⁵⁶.

Cabe entonces puntualizar que el Magisterio ha sido uno, más allá de momentos de mayor o menor comprensión por parte de quien lo lee y pretende seguirlo.

Debe remarcar, como ya se ha dicho, que en los albores de la cristiandad se escucharon voces que marcaron claramente el camino de la tradición. Así, rememora el cardenal Ratzinger que ya en el siglo V, en una carta del Papa Gelasio I (492-496) al emperador Anastasio, el pontífice recordaba cómo Dios había querido que las potestades religiosa y política quedasen separadas para que ninguna autoridad se ensoberbeciera⁵⁷.

56. Fazio Fernández, Mariano, *Historia de las ideas...*, ob. cit., pp. 362-363.

57. Ratzinger, Joseph, card., “Europa, sus fundamentos espirituales, ayer, hoy y mañana”, Conferencia en la biblioteca del Senado italiano (13 de mayo de 2004), texto en castellano en Revista *Seminarios*, nº 177, pp. 416-428.

Lo que corresponde en este punto es comprender la respuesta que el Magisterio debió dar durante el proceso que abarcó la Ilustración y que desemboca en el laicismo.

Este particular momento de la historia, en lo que hace a los pontificados, incluye los de Pío VII (1800-1823), León XII (1823-1829), Pío VIII (1829-1831), Gregorio XVI (1831-1846) y el del Beato Pío IX (1846-1878).

Para entender cuál ha sido el desarrollo del Magisterio, y luego explicar la denominada “hermenéutica de la reforma” de la renovación, dentro de la continuidad del Magisterio de la Iglesia. Las palabras están tomadas textualmente del discurso del Santo Padre Benedicto XVI a la fecha del 22 de diciembre de 2005, en el cual se refiere al acontecimiento de los cuarenta años del Concilio Vaticano II. El texto es extenso pero vale la pena la cita por su lucidez y la referencia que se hará luego al mismo sobre estas ideas: “El último acontecimiento de este año sobre el que quisiera reflexionar en esta ocasión es la celebración de la clausura del Concilio Vaticano II hace cuarenta años. Este recuerdo suscita la pregunta: ¿cuál ha sido el resultado del Concilio? ¿Ha sido recibido de modo correcto? En la recepción del Concilio, ¿qué se ha hecho bien?, ¿qué ha sido insuficiente o equivocado?, ¿qué queda aún por hacer?”

Nadie puede negar que, en vastas partes de la Iglesia, la recepción del Concilio se ha realizado de un modo más bien difícil, aunque no queremos aplicar a lo que ha sucedido en estos años la descripción que hace San Basilio, el gran doctor de la Iglesia, de la situación de la Iglesia después del Concilio de Nicea: la compara con una batalla naval en la oscuridad de la tempestad, diciendo, entre otras cosas: ‘El grito ronco de los que por la discordia se alzan unos contra otros, las charlas incomprensibles, el ruido confuso de los gritos ininterrumpidos ha llenado ya casi toda la Iglesia, tergiversando, por exceso o por defecto, la recta doctrina de la fe [...]’ (*De Spiritu Sancto XXX, 77: PG 32, 213 a; Sch 17 bis, p. 524*). No queremos aplicar precisamente esta descripción dramática a la situación del posconcilio, pero refleja algo de lo que ha acontecido.

Surge la pregunta: ¿por qué la recepción del Concilio, en grandes zonas de la Iglesia, se ha realizado hasta ahora de un modo tan difícil? Pues bien, todo depende de la correcta interpretación del Concilio o, como diríamos hoy, de su correcta hermenéutica, de la correcta clave de lectura y aplicación. Los problemas de la recepción han surgido del hecho de que se han confrontado dos hermenéuticas contrarias y se ha entablado una lucha entre ellas. Una ha causado

confusión; la otra, de forma silenciosa pero cada vez más visible, ha dado y da frutos.

Por una parte, existe una interpretación que podría llamar ‘hermenéutica de la discontinuidad y de la ruptura’; a menudo ha contado con la simpatía de los medios de comunicación y también de una parte de la teología moderna. Por otra parte, está la ‘hermenéutica de la reforma’, de la renovación dentro de la continuidad del único sujeto –Iglesia, que el Señor nos ha dado–; es un sujeto que crece en el tiempo y se desarrolla, pero permaneciendo siempre el mismo, único sujeto del pueblo de Dios en camino.

La hermenéutica de la discontinuidad corre el riesgo de acabar en una ruptura entre Iglesia preconiliar e Iglesia posconiliar. Afirma que los textos del Concilio como tales no serían aún la verdadera expresión del espíritu del Concilio. Serían el resultado de componendas, en las cuales, para lograr la unanimidad, se tuvo que retroceder aún, reafirmando muchas cosas antiguas ya inútiles. Pero en estas componendas no se reflejaría el verdadero espíritu del Concilio, sino en los impulsos hacia lo nuevo que subyacen en los textos: sólo esos impulsos representarían el verdadero espíritu del Concilio, y partiendo de ellos y de acuerdo con ellos sería necesario seguir adelante. Precisamente porque los textos sólo reflejarían de modo imperfecto el verdadero espíritu del Concilio y su novedad, sería necesario tener la valentía de ir más allá de los textos, dejando espacio a la novedad en la que se expresaría la intención más profunda, aunque aún indeterminada, del Concilio. En una palabra: sería preciso seguir no los textos del Concilio, sino su espíritu.

De ese modo, como es obvio, queda un amplio margen para la pregunta sobre cómo se define entonces ese espíritu y, en consecuencia, se deja espacio a cualquier arbitrariedad. Pero así se tergiversa en su raíz la naturaleza de un Concilio como tal. De esta manera, se lo considera como una especie de Asamblea Constituyente, que elimina una Constitución antigua y crea una nueva. Pero la Asamblea Constituyente necesita una autoridad que le confiera el mandato y luego una confirmación por parte de esa autoridad, es decir, del pueblo al que la Constitución debe servir.

Los padres no tenían ese mandato y nadie se lo había dado; por lo demás, nadie podía dárselo, porque la Constitución esencial de la Iglesia viene del Señor y nos ha sido dada para que nosotros podamos alcanzar la vida eterna y, partiendo de esta perspectiva, podamos iluminar también la vida en el tiempo y el mismo tiempo.

Los obispos, mediante el sacramento que han recibido, son fiduciarios del don del Señor. Son ‘administradores de los misterios de Dios’ (1 Co. 4, 1), y como tales deben ser ‘fieles y prudentes’ (cf. Lc. 12, 41-48). Esto significa que deben administrar el don del Señor de modo correcto, para que no quede oculto en algún escondrijo, sino que dé fruto y el Señor, al final, pueda decir al administrador: ‘Puesto que has sido fiel en lo poco, te pondré al frente de lo mucho’ (cf. Mt. 25, 14-30; Lc. 19, 11-27). En estas palabras evangélicas se manifiesta la dinámica de la fidelidad, que afecta al servicio del Señor, y en ellas también resulta evidente que en un Concilio la dinámica y la fidelidad deben ser una sola cosa.

A la hermenéutica de la discontinuidad se opone la hermenéutica de la reforma, como la presentaron primero el papa Juan XXIII en su discurso de apertura del Concilio el 11 de octubre de 1962 y luego el papa Pablo VI en el discurso de clausura el 7 de diciembre de 1965. Aquí quisiera citar solamente las palabras, muy conocidas, del papa Juan XXIII, en las que esta hermenéutica se expresa de una forma inequívoca cuando dice que el Concilio ‘quiere transmitir la doctrina en su pureza e integridad, sin atenuaciones ni deformaciones’, y prosigue: ‘Nuestra tarea no es únicamente guardar este tesoro precioso, como si nos preocupáramos tan solo de la antigüedad, sino también dedicarnos con voluntad diligente, sin temor, a estudiar lo que exige nuestra época [...] Es necesario que esta doctrina, verdadera e inmutable, a la que se debe prestar fielmente obediencia, se profundice y exponga según las exigencias de nuestro tiempo. En efecto, una cosa es el depósito de la fe, es decir, las verdades que contiene nuestra venerable doctrina, y otra distinta el modo como se enuncian estas verdades, conservando sin embargo el mismo sentido y significado’” (*Concilio ecuménico Vaticano II, Constituciones. Decretos. Declaraciones*, Madrid, BAC, 1993, p. 1094-1095). Se seguirán dos textos de Fazio que tratan con gran ecuanimidad todo este complejo proceso. Esto permitirá comprender también la postura de la laicidad después de la Primera Guerra y realizar una lectura coherente de los documentos del Concilio Vaticano II⁵⁸.

Así, decimos que la primera condena pontificia del liberalismo en cuanto visión del hombre que se autofundamenta es la contenida en la Encíclica *Mirari Vos*, de Gregorio XVI (15-8-1832), en la cual

58. Los textos en cuestión son los citados: *Historia de las ideas contemporáneas*, pp. 359 a 365 y *Secularización y cristianismo*, pp. 125-130.

la mirada condenatoria se sitúa en la identificación de la ideología liberal con el naturalismo, es decir, con la afirmación de las realidades humanas como últimas, despojadas de cualquier instancia trascendente. Asimismo, se reivindica en el documento el gobierno de la Iglesia universal en cabeza del Papa, rechazando los intentos por transformarla en una institución humana moderna.

En cuanto a la condena del indiferentismo religioso, es consecuencia de la libertad liberal de conciencia, mismo contexto en que se coloca la condena a la libertad de prensa, entendida esta como un medio para difundir doctrinas erróneas.

El enfrentamiento emblemático con la Modernidad ilustrada se da con la aparición del *Syllabus*, del Beato Pío IX, promulgado junto con la Encíclica *Quanta cura*, en diciembre de 1864.

El pontífice condenaba el fundamento último de la libertad moderna, que era el naturalismo o el principio de la autonomía absoluta del hombre. Para comprender estas condenas es necesario inferir que el rechazo a las libertades aplicadas al liberalismo se entiende si toman estas libertades como consecuencias necesariamente unidas al principio erróneo que está en su base.

Por otra parte, el mismo Pío IX convoca al Concilio Vaticano I, y en cuanto al tema que nos ocupa (diálogo entre Iglesia y mundo contemporáneo), abarca cuestiones que resultan de vital importancia. Así, en primer lugar y en oposición al espíritu de la modernidad ideológica, se reafirma que razón y fe no sólo no son incompatibles, sino que debe reinar entre ellas cierta armonía, pues poseen el mismo origen divino⁵⁹.

Este mismo momento es contemporáneo con la aparición del laicismo. Por esta razón, la mirada sobre este período debe ser serena evitando, por una parte, idealizar dicha etapa como un paradigma del antiguo régimen y, por la otra, denostarla como si hubiese sido una etapa para olvidar después de las definiciones del Concilio Vaticano II. No es menor el hecho de que Juan Pablo II haya escogido el mismo día (3 de septiembre de 2001) para beatificar a Pío IX y a

59. Dice así el capítulo IV de la Constitución Apostólica *Dei filius*: “[...] el asentimiento perpetuo de la Iglesia Católica ha sostenido y sostiene que hay un doble orden de conocimiento, distinto no sólo por su principio, sino también por su objeto. Por su principio, porque en uno conocemos mediante la razón natural y en el otro mediante la fe divina; y por su objeto, porque además de aquello que puede ser alcanzado por la razón natural, son propuestos a nuestra fe misterios escondidos por Dios, los cuales sólo pueden ser conocidos mediante la revelación divina” (Concilio Vaticano I, *Constitución dogmática sobre la fe católica*, cap. IV).

Juan XXIII, queriendo demostrar (así se ha interpretado) la continuidad del Magisterio de los dos Concilios (he aquí otra vez la hermenéutica de la continuidad).

No debe olvidarse, además, que al Beato Pío XII le tocó ejercer su pontificado en un particular momento histórico en el cual aún el Papado significaba una figura política, y se vio envuelto en la vorágine histórica que implicó el proceso de unificación de Italia, al cual, por razones de supervivencia territorial, no podía sino oponerse.

Podría decirse que el lenguaje utilizado en documentos como el *Syllabus* puede resultar duro. Tal como dice Benedicto XVI, el lenguaje áspero corresponde a un ataque también áspero. Ahora bien, se debe aclarar que dicho ataque se le hacía a la Iglesia a partir de una Modernidad arrogantemente convencida de sí misma y de su valor absoluto⁶⁰.

Así, los pontificados sucesivos que integran la primera mitad del siglo XX (nos referimos al período que va de León XIII a Pío XII) mantienen la continuidad magisterial de rechazar a la secularización, entendida como la afirmación de la autonomía absoluta de lo humano. Sin embargo, se distingue con mayor precisión el fundamento teórico último de la Modernidad ideológica de las instituciones modernas en sí mismas consideradas.

De este modo, mencionando el pontificado de León XIII, afirma Fazio: “[...] en su vastísimo magisterio se analizaron las principales problemáticas políticas: origen de la autoridad, bien común, naturaleza social del hombre, tolerancia, etc. León XIII se daba cuenta de que no era suficiente una actitud de condena global, sino que era necesaria una propuesta para el mundo moderno que superase el tradicionalismo que no deseaba cambiar nada. El Papa se propuso presentar a la humanidad, a una libertad cristiana, libre de los peligros antropocéntricos y autónomos de la Modernidad ideológica”⁶¹.

60. A este respecto es interesante analizar el discurso de Juan Pablo II con motivo de la beatificación de ambos pontífices. A su vez, resulta muy significativa la opinión vertida por Juan XXIII en la audiencia general del 22 de agosto de 1962 cuando dijo: “Pío IX: el Papa de la Inmaculada, excelsa y admirable figura del Pastor, del cual se escribió también, comparándolo con nuestro Señor Jesucristo, que nadie fue más amado y odiado que él por sus contemporáneos”. Asimismo, cabe citar el n° 1 de la Constitución *Dignitatis Humanae*, cuando afirma: “[...] este Concilio Vaticano II investiga a fondo la sagrada tradición y la doctrina de la Iglesia, de las cuales saca a luz cosas nuevas, coherentes siempre con las antiguas”.

61. Fazio Fernández, Mariano, *Historia de las ideas contemporáneas*, ob. cit., p. 366.

No corresponde aquí hacer un análisis pormenorizado de las cuestiones sociales que se desarrollaron durante este pontificado ya que excede el tema que se debe tratar. Debe pensarse igualmente que León XIII era un hombre de su época y en materia de intervención estatal mantuvo nociones que estaban presentes en todos los gobernantes de su época, como respuesta a lo que significó el proyecto económico de la sociedad victoriana⁶².

Los pontificados sucesivos son los de San Pío X (1903-1914) y Benedicto XV. También están marcados por conflictos graves dentro de la Iglesia, y, por otra parte, coinciden con el inicio de la Primera Guerra Mundial.

Respecto del primero, habrá que afirmar que debió enfrentarse con el Modernismo, que presentaba la fe como un mero sentimiento religioso, mientras aceptaba el racionalismo y el inmanentismo modernos como cuadros de referencia necesarios para los estudios teológicos y la exégesis bíblica. Tal como sostiene Fazio: “El Santo Padre no podía sino condenar estos principios, que ponían en duda la sobrenaturalidad de la Iglesia y de todo el depósito de la revelación. Si el magisterio de León XIII se centraba en el diálogo entre la Iglesia y el mundo, el de San Pío X miraba más hacia el interior de una Iglesia que, en algunos sectores intelectuales, padecía la influencia de la Modernidad ideológica. A través del decreto *Lamentabili* y de la Encíclica *Pascendi* (1907), San Pío X da por reafirmada la doctrina tradicional (no tradicionalista). Por el momento, el peligro parecía superado, aunque posteriormente Pío XII y Pablo VI tendrán que enfrentarse con momentos neomodernistas”⁶³.

En cuanto a Benedicto XV, le tocó alzar su voz en su pontificado no sólo por la libertad de la Iglesia, sino de la persona humana, sin distinción de raza, cultura, religión o nacionalidad, haciendo llamados urgentes a la paz internacional, basándose en los derechos de las naciones y de las personas.

En la época en la que les tocó ser pontífices tanto a Pío XI como a Pío XII, las cuestiones ya exceden el marco ideológico del laicismo; aparecen con toda su magnitud las ideologías surgidas del pensamiento de la Modernidad ilustrada.

Debe recordarse lo que se dijo páginas atrás, cuando se hizo referencia al momento de la posguerra que se inicia en el año 1919.

62. *Ibíd.*, p. 367 y notas 2 y 3.

63. *Ibíd.*, p. 368.

Se genera la conciencia en el mundo de que el modelo de la Ilustración se ha hecho añicos. También se hizo referencia a algunas de las respuestas que se intentaron dar, ya sea desde la perspectiva económica, como aquella que responde con mayores dosis de ideología que generan finalmente los totalitarismos que condujeron a la Segunda Guerra.

Dentro del campo de la intelectualidad cristiana se produce la aparición de distintos pensadores que descubren la necesidad de generar espacios de autonomía de la esfera civil y política de la religiosa y eclesiástica (no de la esfera moral).

Así, aparecen nombres como Chesterton, Belloc, Dawson, Gilson y Maritain, los cuales desde sus específicos saberes tratan de salir de la crisis con propuestas que devuelven la dignidad a la persona humana. Se buscó una solución a la cultura moderna, sin dejar de reconocer la subjetividad, pero subrayando que el hombre es criatura, que goza de una autonomía relativa y que necesita una comunicación interpersonal, con apertura a la trascendencia. De alguna manera, esta postura anticipa lo que luego se desarrollará en el Concilio, reencontrando el dualismo presente en el Magisterio desde sus orígenes.

3. *La legítima laicidad*

Se llega así al momento de formulación clara de la doctrina que se da con el Concilio Vaticano II, en el cual, por diversas razones que se han ido señalando a lo largo del trabajo, se arribó a un diálogo con el mundo contemporáneo desde una posición más pastoral que política y surgen en esta época realidades eclesiales que se refieren a la llamada universal a la santidad y la vocación apostólica basada en el bautismo.

Estas temáticas serán centrales en el ámbito del Concilio Vaticano II, y sobre todo se analizará la cuestión en la *Constitución Pastoral Gaudium et Spes*, sobre la Iglesia en el mundo de hoy, cuya promulgación fue el 8 de diciembre de 1965. Esto ha sido considerado como un hito en el proceso cristiano de secularización, marcando así una diferencia con lo que hasta ese momento habrían sido el clericalismo y el laicismo.

Ya se ha dicho que la cuestión de la legítima autonomía puede leerse fundamentalmente en los puntos 36 y 76, donde puede anali-

zarse la legítima autonomía de los saberes y la sana autonomía del Estado, respectivamente.

No habrá de olvidarse, como se dijo más arriba, que la frase sobre legítima y sana laicidad fue acuñada por Pío XII.

Con respecto a la estructura de la *Constitución*, consta de un preámbulo, una exposición preliminar sobre la situación del hombre en el mundo actual y dos partes: la primera, dedicada a la Iglesia y la vocación del hombre; la segunda, sobre algunos problemas más urgentes que debían enfrentarse. Finalmente, se cierra con una conclusión. Aparece en ese momento de Magisterio, entonces, una clara explicación de que no existe por parte de la Iglesia un proyecto de dominación política, económica o cultural. No existe la voluntad de ocupar espacios que no corresponden a la Iglesia en cuanto tal. Como puede observarse, esta misma idea surge con toda claridad en el n° 28 de *Deus Caritas Est*.

Se aborda luego el análisis de la situación del hombre contemporáneo, el contrasentido de los avances tecnológicos y científicos, y el tema de las miserias e injusticias que aparecen en el mundo contemporáneo. No faltan las preguntas sobre el destino eterno del hombre y se advierte que la cultura que lo rodea no siempre puede dar resultados adecuados.

Sin perjuicio de la importancia de dichos temas, lo que aquí se refleja es el asunto de la respuesta al laicismo. Por esta razón es bueno centrarse fundamentalmente en el n° 10, cuando se denuncia el intento de aquellos que pretenden “alcanzar lo verdadero y toda liberación del género humano sólo por el esfuerzo del hombre, y están persuadidos de que un futuro imperio del hombre sobre toda la tierra les va a colmar los deseos del corazón”.

Aquí, claramente, la *Constitución* critica la actitud “prometeica” que rechaza la ligación con la trascendencia. Tal como se advierte, el Magisterio se mantiene en la línea que en su momento llevó a rechazar que las disciplinas humanas pudiesen ser desarrolladas con un grado tal de libertad que sus aserciones pudiesen sustentarse en contra de lo que enseña la Iglesia⁶⁴.

En el n° 20 encontramos la identificación del ateísmo sistemático con la autonomía absoluta del hombre: “El ateísmo moderno también ofrece con frecuencia una forma sistemática que, excep-

64. Concilio Vaticano V, *Constitución Dogmática Dei filius*, “Sobre la fe y la razón”, puntos 1 y 2.

ción hecha de otras causas, incita el deseo de autonomía del hombre hasta el punto de poner en cuestión toda dependencia de Dios. Quienes profesan tal ateísmo sostienen que la libertad consiste en que el hombre es fin de sí mismo, artífice único y demiurgo de su propia historia, lo cual no se compagina con el reconocimiento de un Señor, autor y fin de todas las cosas, o por lo menos hace totalmente superflua tal afirmación. Esta doctrina puede verse forzada por el sentimiento de poderío que el progreso técnico actual le da al hombre”.

En el párrafo siguiente, el documento señala que este ateísmo sistemático tiene aplicaciones en el ámbito económico y social.

Hasta aquí, hemos presentado la autonomía absoluta del hombre tal como la entiende el Concilio, ya sea en su forma de absolutización de lo relativo (actitud “prometeica”) como del nihilismo relativista.

Nos toca ahora analizar la visión conciliar de la autonomía relativa de lo temporal.

4. La autonomía relativa de las realidades terrestres

En primer lugar, la *Gaudium et Spes* presenta la actividad humana, tanto individual como colectiva, por la que se intenta mejorar al mundo, como algo conforme al designio de Dios. Es más, Dios mismo mandó al hombre a dominar y gobernar la tierra: cuando todas las cosas estén bajo el dominio del hombre, “el nombre de Dios será admirable en toda la tierra” (nº 34). El trabajo humano prolonga la obra creadora de Dios. De este modo, señala el Concilio, sería equivocado considerar la actividad humana en clave opuesta al poder de Dios, como si el hombre y Dios rivalizaran en poder: las conquistas del género humano son muestra de la grandeza de Dios y de su inefable designio.

Si para los cristianos la construcción de este mundo según el diseño divino es la plenitud de la vocación temporal, existen también algunos hombres contemporáneos que “parecen temer que, a causa de una conexión más estrecha de la actividad humana con la religión, se obstaculice la autonomía de los hombres, o de las sociedades, o de las ciencias” (nº 36). Para salir al paso de este temor, los padres conciliares dedican todo el nº 36 de la *Constitución Pastoral* a delinear el justo concepto de autonomía de lo temporal: “Si por autonomía de las realidades terrestres entendemos que las cosas creadas y las

sociedades gozan de leyes y valores propios, que el hombre va gradualmente conociendo, aplicando y organizando, es absolutamente legítimo exigir esa autonomía, y no sólo es una reclamación de los hombres de hoy, sino algo que responde a la voluntad del Creador”.

Esta legítima autonomía implica que todas las cosas poseen, por designio de Dios, una consideración propia, que se rige por leyes también propias. Para estudiar estas realidades, el hombre desarrolla el conocimiento científico, regido por métodos particulares para cada una de las disciplinas de estudio. En consecuencia, si la investigación metódica en todos los terrenos de la ciencia se lleva a cabo de manera verdaderamente científica y de acuerdo con las leyes morales, nunca podrá, en realidad, pugnar contra la fe, puesto que las realidades profanas y las realidades de la fe tienen su origen en el mismo Dios (nº 36).

Ciencia y fe no se oponen entre sí, y cuando se investiga con humildad y con constancia, el científico “va como llevado por la mano de Dios” (nº 36). El Concilio lamenta que en el pasado no siempre se haya entendido así la relación entre fe y ciencias. Y si hubo incomprensiones, en parte se han debido a que los cristianos no entendieron suficientemente la legítima autonomía de las ciencias.

En conclusión, el nº 36 afirma la existencia de un mundo terrestre y de un ámbito temporal con consistencia propia, regido por leyes específicas, que responde al designio de Dios. Podemos hablar de un orden natural que goza de una legítima autonomía, pero siempre dependiente de Dios, como las criaturas al Creador. Por eso, el nº 36 termina con una toma de distancia clara respecto de la autonomía absoluta de lo temporal: “Si por ‘autonomía de las realidades terrestres’ se entiende que las cosas creadas no dependen de Dios y que el hombre las puede utilizar de modo que no las refiera al Creador, no habrá nadie de los que creen en Dios que no se dé cuenta hasta qué punto estas opiniones son falsas” (nº 36).

El Concilio también advierte con gran fuerza la tragedia de la autonomía absoluta del hombre: “La criatura sin el Creador se esfuma. Por lo demás, todos los creyentes de cualquier religión han oído la voz y la manifestación de Él en el lenguaje de las criaturas. Es más, por el olvido de Dios, la criatura misma se oscurece” (nº 36).

Queda claro del texto que se acaba de transcribir que en la medida en la que se cierra el camino de la trascendencia, desaparece también la posibilidad de los valores humanos.

El número que acabamos de comentar marca un elemento de análisis clave para el tema que nos ocupa. Aclarada la distinción

entre legítima autonomía de las realidades terrestres y autonomía absoluta, la *Gaudium et Spes* irá sacando consecuencias de la justa autonomía de lo temporal.

En otra clara conjunción de Sagrada Escritura, Tradición y Magisterio, sostiene que la vocación y la plena realización del hombre no consisten en el rechazo de la ley de Dios, sino en la vida según la ley nueva. De esta manera, entre la ley de Dios y la libertad del hombre no hay contradicción. La ley de Dios, rectamente interpretada, no atenúa ni mucho menos elimina la libertad del hombre; por el contrario, la garantiza y promueve⁶⁵.

Así, la ley moral es establecida por Dios en la creación y confirmada en la revelación veterotestamentaria, tiene en Cristo su cumplimiento y su grandeza. La función original del Decálogo no fue abolida por el encuentro con Cristo, sino llevada a su plenitud. Una ética que, en la escucha de la revelación, quiere ser también auténticamente racional, alcanza su perfección en la Nueva Alianza. En suma, para concluir con este punto, puede decirse que la opinión constante del Magisterio la define Benedicto XVI, cuando dice: “[...] en la búsqueda de una ética inspirada cristológicamente, es preciso tener siempre presente que Cristo es el Logos encarnado que nos hace partícipes de su vida divina y nos sostiene con su gracia en el camino hacia nuestra realización verdadera. En el Logos encarnado se manifiesta de modo definitivo lo que es realmente el hombre. La fe en Cristo nos da el conocimiento de la antropología. Por eso, la relación con Cristo define la realización más elevada del obrar moral del hombre. Este obrar humano se funda directamente en la obediencia a la ley de Dios”⁶⁶.

Incluso dentro de lo que es la propuesta para la sociedad civil, y en consonancia con las enseñanzas del Concilio, recuerda el *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia* que una auténtica democracia no es sólo el resultado de un respeto formal de las reglas, sino que es el fruto de la aceptación convencida de los valores que inspiran los procedimientos democráticos: la dignidad de toda persona humana, el respeto de los derechos del hombre y la asunción del bien

65. CATIC n° 173, “[...] la libertad alcanza su perfección cuando está ordenada a Dios, nuestra bienaventuranza”.

66. Benedicto XVI, Discurso a los miembros de la Pontificia Comisión Bíblica, 27 de abril de 2006, en *L'Osservatore romano*, edición en castellano, n° 18, ver 5 de mayo de 2006: 7.

común como fin y criterio regulador de la vida política. Si no existe un consenso general sobre estos valores, se pierde el significado de la democracia y se compromete su estabilidad⁶⁷.

En resumen, el Magisterio entiende que la relación entre fe y moral no es un tema que concierna solamente al creyente, sino a toda persona como tal. Existe en la persona un impulso por alcanzar la felicidad, pero no siempre se piensa que ésta pueda darse dentro de un contexto ordenado y abierto al mundo de la fe y del dato religioso, sino que, por el contrario, muchas veces se piensa que puede darse dentro de una moral laica. Los que afirman esto piensan que el hombre, como ser racional, no solamente puede, sino que incluso debe decidir libremente el valor de sus comportamientos.

5. La antropología a partir del Magisterio contemporáneo

El último punto que puede ayudar para entender la mirada del Magisterio sobre la laicidad puede encontrarse en la propuesta antropológica que se hace clara sobre todo a partir del Concilio Vaticano II.

Se pone un acento en este asunto, ya que han sido varios los autores que reconocen que esta visión antropológica influyó en esta lectura renovada de la laicidad, y además implicó también reafirmar lo que ha significado la naturaleza humana como un criterio objetivo para el fundamento de la moral. Aquí vale la pena resaltar la continuidad de la doctrina pontificia en cuanto a la centralidad de la persona humana; como se advierte no es una novedad en Francisco, ya S. Juan Pablo II decía: “[...] lo que constituye la trama [...] de toda La Doctrina Social de la Iglesia es la correcta concepción de la persona humana y de su valor único, porque el hombre [...] en la tierra es la sola criatura que Dios ha querido por sí misma. En él ha impreso su imagen y semejanza, confiriéndole una dignidad incomparable”⁶⁸.

Entonces, podemos decir que el punto fundamental de la antropología cristiana es el hecho de que el hombre es persona, es decir, *Imago Dei*, y por esta razón goza de una altísima dignidad. De ahí que la Encíclica afirme con sencillez y energía que “todo hombre

67. *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*, n° 407.

68. Juan Pablo II, *Centessimus annus*, n° 11.

(sean cuales sean sus convicciones personales) lleva dentro de sí la imagen de Dios y, por tanto, merece respeto”⁶⁹.

Este realismo sobrenatural que no cierra los ojos frente al problema del mal, lleva también a la toma de conciencia de que el hombre, a pesar de sus miserias y debilidades, es un ser llamado a una existencia plena. En otras palabras, esta llamada se traduce en una vocación. Crecer en la dignidad personal significa crecer en la “capacidad de responder a la propia vocación y, por tanto, a la llamada de Dios. El punto culminante del desarrollo conlleva al ejercicio del derecho-deber de buscar a Dios, conocerlo y vivir según tal conocimiento”⁷⁰.

Juan Pablo II insiste en una visión de la persona humana cuya estructura óptica es de apertura hacia Dios y hacia los demás. En la realización de la trascendencia metafísica de la persona (es decir, en el real trascenderse a sí mismo) se cumple la vocación del hombre: “[...] el hombre, cuando no reconoce el valor y la grandeza de la persona en sí mismo y en el otro, se priva de hecho de la posibilidad de gozar de la propia humanidad y de establecer una relación de solidaridad y comunión con los demás hombres, para lo cual fue creado por Dios. En efecto, es, mediante la propia donación libre, como el hombre se realiza auténticamente a sí mismo, y esta donación es posible gracias a la esencial ‘capacidad de trascendencia’ de la persona humana. El hombre no puede darse a un proyecto solamente humano de la realidad, a un ideal abstracto, ni a falsas utopías. En cuanto persona, puede darse a otra persona o a otras personas y, por último, a Dios, que es el autor de su ser y el único que puede acoger plenamente su donación. Se aliena el hombre que rechaza trascenderse a sí mismo y vivir la experiencia de la autodonación y de la formación de una auténtica comunidad humana, orientada a su destino último que es Dios”⁷¹.

Si el hombre es apertura hacia los otros y se realiza solo dándose, esta entrega ha de ser libre. En la libertad, el hombre se realiza a sí mismo, y por eso la Iglesia, al ratificar constantemente la trascendente dignidad de la persona, utiliza como método propio el respeto de la libertad. Esta, no obstante, es valorizada en pleno solamente por la aceptación de la verdad. En un mundo sin verdad, la libertad

69. *Ibídem*, nº 22.

70. *Ibídem*, nº 29.

71. *Ibídem*, nº 41.

pierde su consistencia y el hombre queda expuesto a la violencia de las pasiones y a condicionamientos patentes o encubiertos⁷².

La Encíclica *Veritatis splendor*, particularmente en el segundo capítulo, afronta el problema de la relación entre libertad y verdad. Allí, se sostiene la capacidad de la razón natural para conocer la verdad moral. Para ser libre, el hombre debe saber discernir entre el bien y el mal, distinción que realiza con la luz de la razón natural, *reflejo en el hombre del esplendor del rostro de Dios*⁷³.

Santo Tomás identifica esta luz de la razón natural, a través de la cual podemos diferenciar entre el bien y el mal, con la misma ley natural⁷⁴ que, en cuanto participación de la ley eterna en la criatura racional, tiene su origen en Dios, pero al mismo tiempo es ley propia del hombre.

San Juan Pablo II habla de una “justa autonomía de la razón práctica”, entendiéndolo por tal el hecho de que el hombre posee en sí mismo su propia ley, recibida de Dios. Autonomía moral relativa, que hay que distinguir de una autonomía fundada en sí misma (negando una participación de la razón práctica en la Sabiduría del Creador) o como “libertad creadora de las normas morales, según las contingencias históricas o las diversas sociedades y culturas”. Según el Papa, esta concepción absoluta de la autonomía moral “sería la muerte de la verdadera libertad”⁷⁵.

La concepción de la persona como autotrascendencia, que se realiza sólo a través del don de sí, provee los elementos definitivos para superar la dialéctica individuo-sociedad propia de la ideología liberal, la cerrazón mental del nacionalismo y el *homo oeconomicus* marxista. En realidad, la persona no es nunca solamente individuo: ser persona es ser-con y ser-para los demás. Al mismo tiempo, la apertura hacia la trascendencia hace que el sentido último del hombre se realice sólo en la verdad y en el amor: la vocación del hombre es un camino en libertad hacia el absoluto⁷⁶.

La autonomía del hombre es la propia de su libertad: una libertad creada, guiada por la ley moral que tiene a Dios por autor; por lo tanto, es una autonomía relativa. La visión ideológica del hombre,

72. *Ibidem*, n° 42.

73. *Veritatis splendor* n° 42.

74. Cfr. *Summa Theologiae* I-II, q. 91, a. 2.

75. *Veritatis splendor* n° 40.

76. *Centessimus annus* n° 46.

que presenta a un individuo independiente, autónomo, escéptico respecto de los valores últimos, se manifiesta como una vana tentativa de absolutizar lo relativo.

Cuando en una sociedad esta persuasión se debilita y se pierde el sentido de la verdad, es fuerte la tentación de establecer una relación entre democracia y agnosticismo moral. Juan Pablo II se explaya acerca del peligro que corre el mismo sistema democrático si no se basa en una concepción recta de la persona humana que favorezca la creación de estructuras de participación y de corresponsabilidad. Precisamente este es un tema en el cual el anterior pontífice advierte sobre la tentación de una alianza entre el agnosticismo moral y la democracia. Así dice: “Hoy se tiende a pensar que el agnosticismo y el relativismo escéptico son la filosofía y la actitud fundamental correspondientes a las formas políticas democráticas, y que cuantos están convencidos de conocer la verdad y se adhieren a ella con firmeza no son fiables desde un punto de vista democrático, al no aceptar que la verdad sea determinada por la mayoría o que sea variable según los diversos equilibrios políticos. A este propósito, hay que observar que, si no existe una verdad última, que guía y orienta la acción política, entonces las ideas y las convicciones humanas pueden ser instrumentalizadas fácilmente para fines de poder. Una democracia sin valores se convierte con facilidad en un totalitarismo visible o encubierto, como demuestra la historia”⁷⁷.

A este respecto, se ha puesto también la mirada en esta particular visión de aceptar el pensamiento democrático, sin más, cuando este puede conculcar valores fundamentales⁷⁸. Es claro que el Magisterio de la Iglesia rechaza esta hipótesis.

77. *Ibíd.*, nº 46.

78. La cantidad de textos en los cuales Benedicto XVI cita estas cuestiones es inmensa; cabe ahora incorporar el que corresponde a un texto que podría denominarse atípico, dicho esto porque el tema está referido al sacramento de la Eucaristía “coherencia eucarística”. Es importante hacer notar lo que los Padres sinodales han denominado coherencia eucarística, a la cual está llamada objetivamente nuestra vida. En efecto, el culto agradable a Dios nunca es un acto meramente privado, sin consecuencias; en nuestras relaciones sociales: al contrario, exige el testimonio público de la propia fe. Obviamente, esto vale para todos los bautizados, pero tiene una importancia particular para quienes, por la posición social o política que ocupan, han de tomar decisiones sobre valores fundamentales, como es el respeto y la defensa de la vida humana, desde su concepción hasta su fin natural, la familia fundada en el matrimonio entre hombre y mujer, la libertad de educación de los hijos y la promoción del bien común en todas sus formas. Estos

No cabe duda de que las Encíclicas *Fides et Ratio* y *Veritatis splendor*, de Juan Pablo II, han dado a la Iglesia nuevas energías para volver a plantear la relación entre razón y fe en sus fundamentos, recordando que no obstante sus diferencias y respectivas autonomías, una está dentro de la otra y cada una tiene su propio espacio de realización⁷⁹.

Asimismo, *Fides et Ratio* repropone la tradición sapiencial de las Sagradas Escrituras, pero no en busca de un camino alternativo paralelo, sino de un verdadero diálogo que, finalmente, conduzca al espacio común de la metafísica.

Debe observarse que en contra de esta pretensión de las ideologías, en cuanto escatologías secularizadas, el Concilio se alza en continuidad con el Magisterio anterior, e incluso esta manera de poner en tela de juicio las ideologías coincide con documentos muy recientes. Específicamente nos referimos a *Spe Salvi*, cuando Benedicto XVI afirma: “En el siglo XVIII no faltó la fe en el progreso como nueva forma de la esperanza humana y siguió considerando la razón y la libertad como la estrella, como guía que se debía seguir en el camino de la esperanza humana”⁸⁰.

Hay una búsqueda más directa, más coloquial, con la mirada puesta en la persona. Para Francisco, la dimensión religiosa es una divisoria de aguas.

La fe es el centro del hombre, el hombre es el centro del mundo, luego la fe está en el centro del mundo.

Desde esta perspectiva, en puntos anteriores se ha analizado la cuestión en la Encíclica *Fratelli Tutti*, y se hizo hincapié en una visión de los Derechos Humanos alejada de la idea de individualismo.

valores no son negociables. Así, pues, los políticos y los legisladores católicos, conscientes de su grave responsabilidad social, deben sentirse particularmente interpelados por su conciencia, rectamente formada, para presentar y apoyar leyes inspiradas en los valores fundados en la naturaleza humana. Esto tiene además una relación objetiva con la Eucaristía (cf. *L Cor.* 11, 27-29).

79. *Fides et Ratio*, n° 17. *Sacramentum Caritatis*, n° 83.

80. *Spe Salvi*, n° 18.

CAPÍTULO III

LAICIDAD Y POSTSECULARIDAD

Cabe señalar que en los últimos años se han producido, en el mundo, una serie de cambios, de diversa índole, que no solamente se refieren a la aceptación legislativa de ciertas cuestiones que podrían ser consideradas como la plasmación de derechos individuales, que no consideran acabadamente el orden social, sino a la proliferación de pretendidos derechos, que no necesariamente se corresponden con una visión integral de la persona, tal como se ha venido comentando hasta aquí.

Es del caso señalar que uno de los rasgos sobresalientes del constitucionalismo de la segunda posguerra fue ubicar la dignidad de la persona en la categoría de núcleo axiológico constitucional, y, por ende, de valor jurídico supremo. Sin perjuicio de dicha consolidación, se advierte que una lectura excesivamente individualista ha conducido a consagrar supuestos derechos que lesionan el bien común de una sociedad.

En este sentido, corresponde indicar que en la perspectiva del n° 36 de la *Constitución Pastoral Gaudium et Spes*, no han existido cambios con el devenir de los acontecimientos de la última década. En este aspecto, adelantamos que se observa con claridad en los documentos y las opiniones que no ha habido modificaciones en cuanto a la consideración de la legítima autonomía de los saberes temporales. Además de ello, se incorpora un nuevo dato en el pontificado de Francisco, en cuanto parte de una etapa que intenta ser superadora de lo que fue la tensión Modernidad ilustrada-Posmodernidad y de encontrar una solución desbordando esos conflictos. También cabe considerar aquí el número 76 de *Gaudium et Spes*, que se verá sobre el final de estas líneas.

Por otra parte, han aparecido en el centro de lo que otrora fuera el mundo cristiano una serie de conflictos respecto de los valores que podrían considerarse consolidados y aceptados por todos. Esta aparición se enmarca en un largo proceso signado por la “secularización” y la transformación en sentido multicultural del tejido social, que ocasiona la crisis de la llamada civilización cristiana¹. Además, se producen nuevas formas de entender la democracia, fruto del colapso de este sistema en algunos países por los efectos de aquello que se ha dado en llamar “globalización”. Todo esto en un modelo de Posmodernidad tardía que pareciera regresar con otros rostros².

Se ha mencionado anteriormente este tema de la Posmodernidad tardía; quizá, y siempre respecto de lo provisorio del tema, valga la pena ensayar algún tipo de explicación a lo que ha estado sucediendo en el mundo de la última década.

Una primera aproximación opone lo líquido a lo sólido, argumentando la pérdida relativa de la solidez y permanencia de los valores morales fundamentales de la tradición. Todos los valores serían actualmente transables en razón de su utilidad, de sus preferencias y conveniencias y, en consecuencia, nadie deberá atreverse a afirmar que hay valores absolutos.

Sin pretender haber agotado el tema, en las páginas anteriores se ha hablado de la cuestión del secularismo y se ha identificado el tema con la Modernidad ilustrada y con la Posmodernidad.

Con el fin de dejar planteada la cuestión para el tiempo que atravesamos, bien puede identificarse como una transición entre la secularidad y otro momento en el cual el dato religioso vuelva a tener relevancia.

A este respecto, resulta por demás interesante citar una frase del entonces cardenal Bergoglio, quien a la época que estamos viviendo la denomina como “la cultura del naufragio”, caracterizada como “una cultura globalizada en la que llegan a nuestras orillas restos de ese naufragio, elementos de la modernidad que se despiden y de su posteridad que va ganando terreno”. Para caracterizar aún más a

1. Cartabia, Marta, *Ley positiva y libertad religiosa en una sociedad pluralista desde el pensamiento de Benedicto XVI*, Buenos Aires, Ed. Facultad de Derecho UCA, 2019, pp. 9 y sigs.

2. Borghesi, Massimo, *El sujeto ausente. Educación y escuela entre el nihilismo*, Madrid, Editorial Encuentro, 2005.

esta época, el entonces Cardenal mencionaba ciertos rasgos, a saber: mesianismo profano, relativismo, cultura del desarraigo y del desamparo, nuevo nihilismo, concepto moderno de razón, mentalidad tecnicista, deísmo diluido³.

Si se profundiza en cada una de estas características se advierte que de lo que carece la época es de una adecuada mirada sobre la persona y la posibilidad de la trascendencia.

Incluso hilvanando esta definición, con opiniones vertidas, ya en su pontificado recogemos una referencia de Francisco que califica al laicismo como una “postura anticuada” que hemos heredado de la Ilustración; va más allá y en línea con el número 36 y el número 76 de *Gaudium et Spes* aplica el laicismo a las instituciones y habla de la sana laicidad del Estado. Insiste en que el laicismo cierra las puertas a una doble trascendencia: hacia los demás y, sobre todo, hacia Dios. La apertura a la trascendencia forma parte de la esencia humana, por lo que un sistema político que no respete la apertura a la trascendencia de la persona humana la “poda”, “la corta”⁴.

Con la intención de acercar algunas conclusiones, no se puede llegar a ellas y a proponer un momento postsecular si no se ofrece una lectura de esta Posmodernidad que pareciera no concluir y que muestra cierto posthumanismo. En otras palabras, puede decirse que este humanismo contemporáneo no ha sabido o no ha podido captar la esencia de la persona humana con su normatividad intrínseca, de allí entonces el recurso al empirismo o cierta fenomenología que termina en el idealismo a la ideología. Este personalismo no es más que un individualismo no disimulado que subordina la sociedad a la voluntad singular.

Por tanto, habiéndose asentado en pontificados anteriores los presupuestos doctrinarios de este tema cultural, corresponde ahora trasladarlos a momentos puntuales de la existencia humana, estableciendo un diálogo directo con cada uno de los actores del momento que se vive, en el cual la denominada “posverdad” ha hecho que la estabilidad de fines del siglo XX se vea lejana e ingenua. Incluso,

3. Bergoglio, Cardenal Jorge Mario, “Algunas reflexiones sobre el ejercicio de la justicia hoy”, en AA. VV., *La codificación...*, ob. cit., pp. 14 y sigs.

4. Reportaje en Revista *Tertio*, Bruselas (8 de noviembre de 2016).

más allá de los temas religiosos, muchos autores advierten que la hasta hace poco inalterable democracia está implosionando⁵.

Aquí vuelve a aparecer una idea que se mencionó al principio de estas páginas, “la sociedad consume por igual tanto el marketing político como las creencias religiosas cuando ambos no son más que construcciones con las que el ser humano intenta darle un sentido a su vida. Muy poca gente cambia de parecer, lo que a cada uno le importa no es la verdad, sino lo que le da sentido a su vida”⁶.

También en el magisterio de Francisco se aclara aquello de la “dialéctica de la continuidad” en lo que ha sido el trabajo de *aggiornamento* en la Iglesia Católica. A este respecto, en una reciente Exhortación apostólica, posterior al Sínodo de los Jóvenes, dice con toda claridad: “Pidamos al Señor que libere a la Iglesia de los que quieren avejentarla, esclerotizarla en el pasado, detenerla, volverla inmóvil. También pidamos que la libere de otra tentación: creer que es joven porque cede a todo lo que el mundo le ofrece, creer que se renueva porque esconde su mensaje y se mimetiza con los demás. No. Es joven cuando es ella misma, cuando recibe la fuerza siempre nueva de la Palabra de Dios, de la Eucaristía, de la presencia de Cristo y de la fuerza de su espíritu cada día. Es joven cuando es capaz de volver una y otra vez a su fuente”⁷.

Esta idea de apoyar las reformas en el marco de la continuidad con el pensamiento genuino de la Iglesia, si bien está dicha dentro del ámbito de lo religioso, también sirve para enfrentar el momento cultural actual, que pareciera ya desbordar todo cauce. Esta idea puede servir incluso para superar la tensión ilustración-posmodernidad, o laicismo-clericalismo⁸. Así, en su primera Exhortación apostólica, dice Francisco que “el individualismo posmoderno y globalizado favorece un estilo de vida que debilita el desarrollo y la estabilidad

5. Marzocca, P. y Petrella, I., “Cartografía intelectual del siglo XXI”, en *La Nación* Suplemento “Ideas”, del 10 de marzo de 2019, pp. 1 y sigs.

6. Harari, Yuval, *21 lecciones para el siglo XXI*, “Introducción”, Buenos Aires, Debate, 2019, p. 11.

7. S. S. Francisco, *Exhortación apostólica postsinodal. Christus vivit* n° 35, 2019.

8. En este caso la noción de clericalismo remite a lo que se ha llamado sacralismo político y jurídico, al que se ha hecho referencia en el trabajo que sirve de antecedente.

de los vínculos entre las personas y que desnaturaliza los vínculos familiares”⁹.

Desde el principio de su pontificado también Francisco defendió con nitidez la noción de Estado laico: “La convivencia pacífica entre las diferentes religiones se ve beneficiada por la laicidad del Estado, que sin asumir como propia ninguna posición confesional, respeta y valora la presencia del factor religioso en la sociedad”¹⁰. Esta defensa se reitera durante su viaje a Turquía en noviembre 2014, cuando en su discurso ante el Presidente de Asuntos Religiosos manifiesta que “es fundamental que los ciudadanos musulmanes, judíos y cristianos gocen, tanto en las disposiciones de la ley como en su aplicación efectiva, de los mismos derechos y respeten las mismas obligaciones”¹¹.

Encontramos en la doctrina pontificia un matiz: la noción de laicidad en la obligación de los pastores y de los fieles de buscar el bien común, quienes tienen derecho a emitir opiniones sobre todo aquello que afecta a la vida de las personas, ya que todos están llamados a construir un mundo mejor. Desde esta perspectiva pareciera claro que al Estado compete el cuidado y la promoción del bien común de la sociedad. Sobre la base de los principios de subsidiaridad y solidaridad, y con un gran esfuerzo de diálogo político y creación de consensos, el Estado desempeña un papel fundamental en la búsqueda del desarrollo integral de todos, que no puede ser delegado.

También parece claro que en las circunstancias actuales es necesaria una profunda humildad social. En el diálogo con el Estado y con la sociedad, la Iglesia no tiene soluciones para todas las cuestiones particulares. Pero junto con las diversas fuerzas sociales acompaña las propuestas que mejor responden a la dignidad de la persona humana y al bien común. Al hacerlo, siempre propone con claridad los valores fundamentales de la existencia humana para transmitir convicciones que luego puedan traducirse en acciones políticas.

9. S. S. Francisco, *Exhortación apostólica Evangelii Gaudium* n° 67.

10. S. S. Francisco, “Discurso del Santo Padre Francisco ante el encuentro con la clase dirigente de Brasil. Viaje apostólico a Río de Janeiro con ocasión de la XXVIII Jornada Mundial de la Juventud”, en *L'Osservatore romano* n° 31 del 2-8-2013.

11. S. S. Francisco, noviembre 2014, “Viaje Apostólico del Santo Padre Francisco a Turquía. Encuentro con las autoridades”. Disponible en: http://m.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2014/november/documents/papa-francesco_20141128_turchia-incontro-autorita.html.

“El diálogo entre ciencia y fe también es parte de la acción evangelizadora que pacifica”¹². La Iglesia propone un camino distinto al del positivismo y obliga a un uso coordinado entre las metodologías propias de las ciencias empíricas y de otros saberes, como la filosofía, la teología y la fe.

“La fe no le tiene miedo a la razón, al contrario, la busca y confía en ella, porque la luz de la fe y de la razón provienen ambas de Dios”¹³. “[Las diversas formas de sabiduría práctica] No tienen el sentido y la eficacia de los Sacramentos instituidos por Jesucristo, pero pueden ser cauces que el mismo espíritu suscite para liberar a los no cristianos del inmanentismo ateo o de experiencias religiosas meramente individuales”¹⁴.

Desde esta perspectiva no parece haberse alterado el camino trazado desde que Pío XII, en marzo de 1958, habló de la “sana laicidad”. Basta recordar el siguiente discurso del Papa Francisco a una delegación de parlamentarios franceses: “Este encuentro es para mí la ocasión para destacar las relaciones de confianza que existen generalmente en Francia entre los responsables de la vida pública y los de la Iglesia Católica, ya sea a nivel nacional, ya sea a nivel regional o local. El principio de laicidad que gobierna las relaciones entre el Estado francés y las diversas confesiones religiosas no debe significar en sí hostilidad a la realidad religiosa, o una exclusión de las religiones del campo social o de los debates que lo animan”¹⁵.

Como se advierte, en general es complejo llegar a definiciones estáticas, ya que el mismo tema de la laicidad se muestra poroso en cuanto en esta segunda década del siglo XXI aparecen una serie de fenómenos que obligan al Magisterio a ir proponiendo soluciones para cada caso concreto. Por lo pronto, con el fin de proponer un marco para trabajos futuros, las ideas que se han expresado acerca del Estado laico y de la autonomía de los saberes temporales bien pueden ser los dos ejes sobre los cuales gire la cuestión.

Un último aporte lo constituye el hecho de que las respuestas que se obtengan serán siempre provisionales, ya que nos encontramos en un momento cultural que no solo es secular, sino que ni siquiera

12. S. S. Francisco, *Exhortación apostólica Evangelii Gaudium* n° 242.

13. *Ibíd.*, n° 242.

14. *Ibíd.*, n° 254.

15. Conf. *L'Osservatore romano*, n° 25, 21-6-2013.

admite una sola lectura de la realidad. A modo de ejemplo de esto último, podemos citar a uno de los principales autores posmodernos, Gianni Vattimo, quien expresa: “La Modernidad deja de existir cuando desaparece la posibilidad de seguir hablando de la historia como una entidad unitaria. Tal concepción de la historia implicaba la existencia de un centro alrededor del cual se reúnen y ordenan los acontecimientos. [...] La crisis de la idea de la historia lleva consigo la crisis de la idea de progreso: si no hay un decurso unitario de las vicisitudes humanas, no se podrá ni siquiera sostener que avanzan hacia un fin, que realizan un plan racional de mejora, de educación, de emancipación”¹⁶.

Uno de los rasgos de esta civilización es un cierto “mesianismo profano” que va apareciendo con diversas formas sintomáticas dentro de enfoques sociales o políticos. A veces, se trata de un desplazamiento directo de los actos de la persona hacia las estructuras, de tal modo que no será el *ethos* el que da forma a las estructuras, sino las estructuras quienes producen el *ethos*. Se va desplazando, ya no es la persona, es la persona hacia las estructuras¹⁷.

Un segundo rasgo es el “relativismo”, fruto de la incertidumbre contagiada de mediocridad; incertidumbre y mediocridad constituyen la base de todo. Esto es la tendencia actual a desacreditar los valores o por lo menos propone un moralismo inmanente que pospone lo trascendente reemplazándolo con falsas promesas o fines coyunturales. La desconexión con las raíces humanas convierte a los valores en mónadas, lugares comunes o simplemente nombres; sobre esto voy a volver después. El relativismo es la posibilidad de fantasear sobre la realidad, pensarla como si pudiera ser dominada por una orden o instrumentalizada en un juego, lleva a valorar y juzgar solamente por una impresión subjetiva, no cuenta con normas prácticas, concretas, objetivas. Aquí también hay una reducción de la ética, en este caso a la física, no existen el bien ni el mal, en sí mismo, sino solamente un cálculo de ventajas y desventajas, el desplazamiento de la razón moral trae como consecuencia que el Derecho no puede referirse a una imagen fundamental de justicia, sino que se convierte en el espejo de las ideas dominantes. Este repliegue subjetivista de los valores nos induce a un avance mediante el con-

16. Vattimo, Gianni, “Posmodernidad una sociedad permanente”, en AA. VV., *En torno a la posmodernidad*, Barcelona, Anthropos, 1994.

17. *Ibídem*, p. 13.

sensuar coyuntural; y entramos aquí también en una degradación: cuando uno avanza consensuando, en el fondo va nivelando pero hacia abajo para consensuar, y va nivelando hacia abajo por medio del consenso en discusión. Se avanza pactando. Por ende, la lógica de la fuerza triunfa y bien se puede hablar de un proceso biodegradador: pierde la vida¹⁸.

Otro rasgo por mencionar es que la Posmodernidad ha cambiado un poco y ya no aporta una aversión a lo religioso y menos lo fuerza al ámbito de la privacidad, ahora se da un deísmo diluido que tiende a reducir la fe y la religión a la esfera espiritualista y a lo subjetivo, resulta una fe sin piedad. Por otros rincones surgen posturas fundamentalistas como las que desnudan su impotencia y superficialidad. Esta es una miserable transcendencia, la del deísmo diluido, que no alcanza ni a hacerse cargo de los límites de la inmanencia, y sencillamente se da porque no se anima a tocar ningún límite humano. Es una nueva forma de docetismo desde el punto de vista cristiano. Y muy unido a este paradigma del deísmo existe un proceso de vaciamiento de las palabras, palabras sin peso propio, palabras que no se hacen carne, se las vacía de sus contenidos. Entonces Cristo no entra como persona sino como idea, hay una inflación de palabras, es una cultura nominalista, la palabra ha perdido su peso, es hueca, le falta respaldo, le falta la chispa que la hace viva y que –precisamente– consiste en ese núcleo de silencio. Es el nominalismo de moda; uno tiembla cuando termina esa novela, “*Stat rosa prístina nomine, nomina nuda tenemos*” (U. Eco).

Es la época del pensamiento débil. Se desbarranca la disciplina intelectual quedando aprisionada por la gnosis; pero la cosa no queda allí, la concepción tecnocrática deshumanizadora (que Guardini llamaba la segunda forma de incultura) pone en duda la capacidad crítica de la persona y conduce a ese irracionalismo propio de la Posmodernidad, a la cultura mediática y *light*, el tarot; la ética también se evapora con ese *spray* de cambalache, y además, toma la forma de un eticismo aséptico. La ética evaporada se transforma en eticismo, ¡qué curioso! Si analizamos ciertos comportamientos, vemos personas que rematan, rifan la dimensión ética para salvar la dimensión eticista. Lo aséptico es un lugar común. El cambalache ya fue superado por ese clima purista y de belleza artificial más propio

18. *Ibidem*, p. 14.

de una clínica de eutanasia, como la que describe Benson, en su *The Lord of the World*. “Esta crisis no puede ser superada por ningún tipo de retorno de los que la modernidad agonizante ensayó a porfía, sino que se supera por vía de desbordamiento interno, le robo la frase a Guardini, es decir, en el núcleo mismo de la crisis asumiéndola en su totalidad, sin quedarse en ella, pero trascendiéndola desde adentro y hacia el fin, de donde es necesaria la dirección teleológica, salir hacia el horizonte”¹⁹.

19. *Ibíd.*, p. 16.

CAPÍTULO IV

CONCLUSIÓN

Ya se dijo que es muy difícil proponer una respuesta completa al tema que se plantea. En verdad es un camino que debe transitarse; cabe recordar y tener en claro hacia dónde se avanza, o cuál es la meta que se quiere alcanzar. No obstante, el marco queda delimitado por dos textos de la *Constitución Gaudium et Spes*: uno es el ya mencionado del número 36, el otro es el que se refiere a la comunidad política en el número 76.

“La Iglesia, que en razón de su misión y de su competencia no se confunde de manera alguna con la sociedad ni está ligada a ningún sistema político determinado, es a la vez signo y salvaguarda del carácter trascendente de la persona humana. La comunidad política y la Iglesia son, en sus propios campos, independientes y autónomas respecto a la otra”¹.

Desde esta perspectiva, pareciera que Francisco, continuando a Benedicto XVI, comparte el pronóstico que Romano Guardini hiciera en su libro *El ocaso de la Edad Moderna*, hace casi setenta años, en el sentido de que el modelo de la Cristiandad se torna inviable e irrecuperable y que resulta imposible recrear la idea de un cristianismo como un conjunto de preceptos éticos que la Iglesia busca imponer mediante el Estado, ya que la sociedad posmoderna globalizada ha barrido con la instituciones y los puntos de encuentro son inestables y se volatilizan. Desde esta perspectiva, el renacimiento de una cultura cristiana puede darse reconstruyendo la misma desde la base propia de la comunidad².

1. Concilio Vaticano II, *Constitución Pastoral Gaudium et Spes* n° 76.

2. Ivereigh, A., “Informe sobre el discurso del Papa Francisco a la Pontificia Universidad Católica en Santiago de Chile”, en: *In Chile, Apocalyptic Pope*

La otra lectura de la laicidad es la que se mencionaba al principio del presente texto y que atañe a la lógica interna de los saberes temporales. Desde esta perspectiva, cabe recordar que a lo largo de la historia los ordenamientos morales y jurídicos casi siempre fueron motivados por lo religioso. Contrariamente a otras grandes religiones, el cristianismo nunca ha impuesto al Estado y a la sociedad un derecho o moral revelados; en cambio, se ha remitido siempre a la naturaleza y a la razón como verdaderas fuentes de dichos ordenamientos, y a la armonía entre razón objetiva y subjetiva, sin perjuicio de destacar que dicha armonía presupone que ambas esferas estén fundadas en la razón creadora de Dios.

De alguna manera, recordando a Aristóteles, el hombre “es un animal político” pero de ningún modo cabe reducirlo a la política o a la economía; hay, entonces, una capacidad de conocer otra realidad que está más allá de lo secular. Es por eso que, como ya se ha dicho, impedir esa posibilidad de conocer una realidad que lo trascienda termina “podando”, “recortando” a la persona.

Retomando algunas cuestiones que se expusieron más arriba, al situarse la noción de laicismo en la ideología de la Ilustración y del Romanticismo, es necesario recordar que la moral ilustrada es una moral laicista, es decir, una moral que no mantiene ninguna relación con la trascendencia y que presenta importantes ingredientes utilitaristas. En esta misma línea de pensamiento debe observarse que en los orígenes del pensamiento ilustrado se advierte también un Derecho Natural que se ha secularizado. Resulta útil desde esta perspectiva tener presente que a mediados del siglo XIX, cuando desde el Magisterio de la Iglesia se puso en tela de juicio esta particular mirada del naturalismo y del subjetivismo, la condena a tal pensamiento se dio teniendo en cuenta esta imposibilidad de aceptar la negativa total a una cultura trascendente.

Por eso no está de más recordar que esta mirada no es nueva, ya que, en la historia de la Iglesia, a veces con mayor nitidez, a veces más pálidamente, se trató de encontrar una base jurídica común en el trato con otras comunidades que no conocieran la “lex evangeli”. Esto ya era motivo de reflexión en momentos contemporá-

neos a las Cruzadas y, finalmente, dio lugar al “Derecho de Gentes”, lo cual demuestra que estuvo en el imaginario de la institución la intención de reconocer un orden de convivencia con otras formas de pensamiento.

Este es solamente un ejemplo, pero que permite, por lo menos, dejar planteados muchos de los temas que encierra esta situación de encarar la legítima laicidad no solamente desde la relación entre la fe y el Derecho, sino desde el campo de la moral. De alguna manera es esto a lo que se refiere Francisco cuando remite, párrafos más arriba, a la noción del laicismo heredado del pensamiento de la Ilustración. En ese mismo texto, cuando se dice que el laicismo “poda” a la persona, bien puede recordarse una reciente expresión del actual pontífice cuando manifiesta que existe “una visión que distorsiona a la persona, una mirada que ignora su dignidad y su carácter relacional, que fomenta una cultura del descarte y agresiva, que transforma al ser humano en un bien de consumo”³.

Esto conduce a situarse en un tiempo en que lo religioso no quede relegado a lo privado, por eso se hace necesario reflexionar sobre aquellos fenómenos que se refieren a lo social, a lo político, a lo jurídico, para entender aquello que acerca a una laicidad integrada; si se ha hecho mayor hincapié en los temas jurídicos es precisamente porque en algún momento, en la vida de las sociedades políticas, estas cuestiones necesitan legitimarse desde lo jurídico a través de leyes positivas.

De esta manera, se alcanza el “final de la metafísica” que, al darse como un fenómeno irreversible en algunos sectores, ha conducido a interpretar el sentido de la ley positiva como una suerte de juego de mayorías y minorías; ello ha cobrado fama en la teoría del consenso, que se transforma en fuente del Derecho, pues si la razón no está ya en situación de encontrar el camino a la metafísica, sólo quedan para el Estado las convicciones comunes de los ciudadanos, concernientes a valores, que se reflejan en el consenso democrático; en cuanto a que se descubre en las actuales democracias sin valores un sustento jurídico a partir de consensos que “crean” la verdad, y el Derecho queda expuesto al juego de las mayorías que son las que determinan qué es lo verdadero y qué es lo justo.

3. Francisco, Audiencia del miércoles 5 de agosto de 2020, en vatican.va.

Para incorporar entonces algunas respuestas, siempre provisionales, cabe recordar un modelo jurídico que respete los principios naturales a los cuales puede acceder la razón humana.

Quizá, aquí, una parte del n° 28 de la Encíclica *Deus Caritas* sirva para hacer una referencia: “Así, pues, el Estado se encuentra inevitablemente de hecho ante la cuestión de cómo realizar la justicia aquí y ahora. Pero esta pregunta presupone otra más radical: ¿qué es la justicia? Este es un problema que concierne a la razón práctica, pero para llevar a cabo su función, la razón no debe purificarse de forma constante, porque su ceguera ética, que deriva de la preponderancia del interés y del poder que la deslumbran, es un peligro que nunca se puede descartar totalmente”. Aparece entonces este segundo párrafo, que ofrece nuevas pautas al tiempo que propone la lectura de la razón práctica y acerca la comprensión de los problemas a lo que es la efectiva respuesta desde el Derecho⁴.

Retomando lo que se ha dicho más arriba, se propuso establecer una clara diferencia entre lo que fue el pensamiento ilustrado y la recuperación del realismo (analizado ya como una nueva mirada de la realidad), interpretando la Posmodernidad no desde su irracionalismo, sino con una nueva mirada, trasladándose de las ideas a las cosas, a los hombres concretos, a la historia. Para decirlo en términos de Guardini, todo objeto, para ser realmente conocido, necesita un comportamiento hacia él⁵.

4. En este sentido, puede leerse el capítulo “Sociedad civil, política, Estado”, en Scola, Angelo, *Una nueva laicidad*, ob. cit., pp. 26 y siguientes.

5. Guardini, Romano, *El fin de los tiempos modernos*, Buenos Aires, Sur, 1975, pp. 51 y sigs. Asimismo, es interesante citar el artículo *in memoriam* escrito por Francesco D’Agostino como recuerdo de Sergio Cotta con motivo de su muerte, publicado en el suplemento de Filosofía del Derecho del diario *El Derecho* el 12-9-2008, con traducción de Massini Correas: “Sergio Cotta escribió *El desafío tecnológico*, una obra profundamente anti-ideológica, en 1968, en el año fatídico en el que tuvo comienzo un desencadenarse de la ideología, destinado a prolongarse por años y años y producir los efectos que todos tan bien recordamos. Es un libro que, a quienes hoy vuelvan a leerlo sin prejuicios, aparece como capaz de explicar a fondo la génesis del ‘sesenta y ocho’ y de indicar las posibles salidas. En efecto, a Cotta le parecía bien claro cómo era indispensable dar respuesta a la crisis antropológica y cultural surgida de la energía tecnológica e individuada en una constante y desprejuiciada atención a las necesidades objetivas del hombre con el único modo de ‘administrarla’. El ‘sesenta y ocho’ eligió por el contrario otro camino, el de un praxismo ciego, de un liberalismo voluntarista, de un individualismo narcisista, de una exaltación burda y ciega de la violencia: todos elementos que llegaron a ser identificados o fructíferamente

En esta perspectiva, los acontecimientos que suceden a mitad de siglo XX, es decir, durante el período de entreguerras, generan un replanteo sobre el modelo iluminista. Luego, los totalitarismos abren paso a una nueva respuesta no ya desde lo antropológico sino desde lo jurídico. Se advierte, entonces, que ya el modelo racionalista no alcanza para explicar los fenómenos que hacen a lo político, al Derecho, a la economía, y así con los distintos saberes.

En la filosofía moderna y contemporánea, las fronteras entre la filosofía, la ética y la estética están excesivamente señalizadas y hay demasiadas prohibiciones de paso. Esto se debe a que la idea moderna de racionalidad, formada a partir del modelo de la ciencia positiva, no tiene vigencia en la moral o el arte. Estas dos actividades no son compatibles con una concepción mecánica, no teleológica, de la naturaleza.

El déficit de la racionalidad que se hace patente en los modelos de diferenciación apunta hacia una nueva idea de racionalidad como interrelación, compenetración, solidaridad⁶. Cabe aquí concluir que la filosofía, la ética, el arte no pueden seguir artificialmente separados: el saber ilumina y aclara la realidad al tiempo que instala al hombre en su contexto vital; la ética tiene que ver con la verdad (cabe acotar que esta no es una preferencia arbitraria), y es en buena medida una cuestión de buen gusto. Así tenemos que el arte no es independiente de la moral y tiene un indudable valor cognitivo. Lo mismo puede decirse acerca de la relación entre el Derecho, la política o la economía.

La aplicación de dicho principio general respecto de la persona permitirá proponer una lectura que no sea meramente individualista,

conjugados con innumerables variantes heterodoxas del marxismo. La hostilidad de Cotta frente al ‘sesenta y ocho’ y de todas sus sucesivas degeneraciones, fue radical e irreductible: enfrentó la ‘contestación estudiantil’ con la rara firmeza de quien, habiendo participado intensamente en la Resistencia y habiendo conquistado una medalla al valor militar, no podía ciertamente dejarse intimidar”.

6. Como se insistirá más adelante, no es esta una cuestión pacífica dentro del proyecto de la posmodernidad; tal como puede colegirse de la propia especificidad de la posmodernidad, en cuanto ella parte de relatos fragmentados, hace que en el seno de dicho proyecto se propongan distintos puntos de partida. En este sentido, resulta aleccionadora como ejemplo la obra de Mordones, José María, “El neoconservadurismo de los posmodernos”, en AA. VV., *En torno a la posmodernidad*, Barcelona, Anthropos. En un sentido similar pero proponiendo una “posmodernidad ilustrada” encontramos la obra de Eagleton, Terry, *Las ilusiones del posmodernismo*, Buenos Aires, Paidós, 1998.

pero que tampoco promueva el asedio del poder estatal. A su vez, la visión sobre el bien común político permitirá advertir hasta qué punto es una mirada benefactora de la persona. No puede confundirse con el individuo, y de esta manera ayudará a poner límites a ese otro principio tan pregonado de la autonomía de la voluntad.

Como paso previo sobre lo que pueda trabajarse en el Derecho Público, resulta de interés una reflexión reciente del cardenal Scola, quien, al referirse a la noción de Derecho y deberes dice: “[...] este preámbulo nos conduce, recordando que estamos dentro del Derecho Público, a la noción de Derecho Constitucional que surge en el pensamiento ilustrado”. Debe alertarse que este modelo trabaja con la noción de libertades, como si ellos tuvieran por misión la defensa del individuo. Sin embargo, por otra parte, aparece la constitución del Estado moderno, que mostró una faceta de Estado absoluto y otra de Estado de Derecho, que crea un sujeto político que crecientemente se sitúa con títulos monopolistas de las funciones de *imperium* y de la capacidad normativa y que pretende definir con más o menos autoridad, y de manera más o menos revolucionaria, las libertades, circunscribiéndolas y tutelándolas con instrumentos normativos diversos⁷.

No puede dejarse de señalar que, dentro de la Modernidad, como paso previo al fenómeno de la Ilustración, se forja una noción de Estado que se contrapondrá a la clásica.

Ha quedado sugerido de lo dicho hasta aquí que hay un itinerario dentro de la Modernidad en el cual se produce un desplazamiento a favor de la subjetividad que provocará que las soluciones jurídicas dejen de verse objetivamente, desplazándose el centro de la cuestión a favor del individuo. Así, primero el nominalismo y luego el contractualismo de carácter hobbesiano logran modificar la estructura de la sociedad política, haciendo que el hombre no sea más un *zoon politikon*, sino el actor principal y por momentos excluyente de esta nueva sociedad que mucho tiene de artificial.

Es muy pertinente la reflexión de José Miguens cuando, refiriéndose al proceso de nacimiento y ocaso del laicismo político, alude al momento del Racionalismo ilustrado. Así, parafraseando autores de esa época, dice: “El fin del siglo XVIII era el comporta-

7. Fioravanti, Mauricio, *Los derechos fundamentales. Apuntes de historia de las constituciones*, Madrid, Trotta, 1996. Scola, Angelo, *Una nueva laicidad*, Capítulo “Derechos y deberes”, ob. cit.

miento racional [...] en esa época el alma humana estaba, podríamos decir, consignada al departamento clerical como aquella propiedad del hombre que solamente requiere atención a la hora de la muerte”. Agrega el autor: “[...] es así como llegamos al Estado desalmado y a la sociedad desalmada que padecemos hoy”⁸.

En este modelo de Estado del siglo XVIII se alcanza lo justo por consentimiento de las partes, se niega el fin moral de la sociedad civil, se fija en la tutela de los derechos la finalidad del Estado, no aceptándose que sea esta la búsqueda del bien común⁹.

De esta manera, a partir de aquí, aparecen las declaraciones de los derechos del hombre emanadas de la Revolución Francesa, paradigma del cual es el artículo 2º de la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano de 1789, cuando dice: “[...] el fin de toda asociación política es la conservación de los derechos naturales e imprescriptibles del hombre. Estos derechos son la libertad, la propiedad, la seguridad y la resistencia a la opresión”.

Si recordamos lo que se ha dicho anteriormente, acerca de la importancia del *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*, la influencia que este ha tenido respecto de la estructura del Derecho Público y, por ende, del Derecho Constitucional, no puede compadecerse con la visión del constitucionalismo liberal del siglo XIX, que a su vez es el acabado modelo de la Ilustración.

La coherencia con el Magisterio obliga, por un lado, a comprender que la temática de los denominados “Derechos Humanos” requiere la lectura a partir de derechos y deberes. En suma, es claro que el mensaje evangélico no puede convertirse en fundamento de un derecho estatuario. Pero esto no va contra la fe, dentro de lo que es el recto orden de la naturaleza propia del Estado, sobre todo del Estado de una sociedad pluralista. Sin embargo, siente también su propia corresponsabilidad en lo tocante a que los fundamentos del Derecho continúen resultando visibles y a que el Estado, privado de orientaciones, no se vea expuesto solamente al juego de corrientes mudables. Hasta aquí se ha buscado, siempre sin pretender alcanzar soluciones definitivas, en primer lugar, abordar el tema de la legítima

8. Miguens, José, “Nacimiento y ocaso del laicismo político”, en AA. VV, *Política y religión*, ob. cit., pp. 40 y 41.

9. Harari, Yuval, *De animales a dioses. Breve historia de la humanidad*, Buenos Aires, Debate, 2016, pp. 412 y sigs.

Harari, Yuval, *Homo Deus. Breve historia del mañana*, Buenos Aires, Debate, 2017, pp. 248 y sigs.

laicidad y, aprovechando la orientación del Magisterio, reflexionar también una respuesta a la secularidad.

Dicho saber no se ha elegido al azar, porque la propia sugerencia de los Pontífices acerca de los valores que no pueden negociarse en la sociedad secular nos conducen a aceptar los dos ámbitos en los cuales debe trabajarse. Y, por otro lado, obliga a la aceptación del dualismo que el cristianismo ha sostenido desde su fundación, pero que implica que la Iglesia Católica no puede ser excluida a la hora de opinar sobre aquello en que es experta, que es la noción de humanidad.

Esto lleva entonces a que la propuesta de aquellos principios que no pueden renunciarse en la sociedad secular, obliguen a analizar la relación secularidad-laicidad, sin dejar de advertir que la humanidad posmoderna no ha encontrado una comprensión de sí misma que pueda orientarla, y esa falta de identidad se vive con angustia¹⁰.

Aquí es necesaria la relectura de la metafísica. La pregunta que cabe hacer es si puede la gestión moral ser autónoma con respecto a una búsqueda religiosa. Puede constatarse que la secularización tiene dificultad para encontrar fundamentos de ética, ya que se han borrado las raíces religiosas y proclamado la vanidad de toda metafísica, dejando de lado la cuestión de la verdad, condenando la ética a bases frágiles, relativas y provisorias del compromiso y consenso social.

En suma, desde la perspectiva de la Doctrina Social de la Iglesia, pueden enunciarse tres proposiciones: la libertad humana sólo encuentra su verdad en la apertura a la trascendencia de la ley divina, la conciencia moral sólo encuentra su verdad en la apertura a la trascendencia del Bien, los actos humanos sólo encuentran su verdad en la apertura a la trascendencia del sujeto. Lo dicho no implica la imposición de un modelo a aquellos que no son creyentes, incluso para los agnósticos siempre está presente el problema de “recta razón”; la misma debe discernir qué es lo justo, lo que es conforme a la naturaleza humana. La tarea de la Iglesia, en todo caso, es iluminar dicha “recta ratio” para superar las corrientes mudables.

En conclusión, retomando las cuestiones que se han mencionado en la primera parte, cabe decir que el mensaje de la Iglesia supera el ámbito de la simple razón y remite a nuevas dimensiones de la libertad. Como sostiene el Magisterio, la redención no disuelve

10. S.S. Francisco, Encíclica *Laudato Si'* n° 203.

la creación ni el orden de la creación, sino que, por el contrario, restituye la posibilidad de percibir la voz del Creador en su creación y, por lo tanto, de comprender mejor el fundamento de la sociedad civil. Metafísica y fe, naturaleza y gracia, ley y evangelio no se oponen, sino que están íntimamente ligados.

ÍNDICE

Introducción	7
Capítulo I. Secularidad. Postsecularidad. Laicidad	9
A. Una sociedad secular/postsecular.....	12
B. Naturaleza humana y objetividad	16
C. Una referencia tangencial al tema del Derecho.....	18
Capítulo II. Laicismo y laicidad	33
A. Cuestión previa.....	33
a) Los términos en cuestión	34
b) Apreciaciones históricas	36
1. Edad Antigua-Media	37
2. La Modernidad	41
2.1. Desarrollo histórico	42
2.2. Características.....	43
B. Laicismo	45
a) La formulación del laicismo	46
b) La Postmodernidad como decadencia	51
c) El último mito de la Modernidad ilustrada y cierto orden laicista	54
d) Laicidad	57
1. Reflexiones sobre la Modernidad.....	59
2. El Magisterio contemporáneo. El movimiento del laicismo	60
3. La legítima laicidad.....	67
4. La autonomía relativa de las realidades terrestres.	69
5. La antropología a partir del Magisterio contemporáneo	72
Capítulo III. Laicidad y postsecularidad	77
Capítulo IV. Conclusión	87

PROGRAMA DE FORMACIÓN DOCENTE



Editorial de la Universidad Católica Argentina