

01

CUADERNOS PROGRAMA DE FORMACIÓN DOCENTE

PROGRAMA DE FORMACIÓN DOCENTE



Editorial de la Universidad Católica Argentina

**CUADERNOS PROGRAMA
FORMACIÓN DOCENTE**

DANIEL A. HERRERA
GABRIEL LIMODIO

CUADERNOS PROGRAMA FORMACIÓN DOCENTE



Editorial de la Universidad Católica Argentina

Herrera, Daniel

Cuadernos programa formación docente / Daniel Herrera;
Gabriel Limodio; dirigido por Gabriel Limodio. - 1a ed. -
Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Educa, 2021.

Libro digital, PDF - (Cuadernos programa formación
docente / 1)

Archivo Digital: descarga

ISBN 978-987-620-524-5

1. Cristianismo. 2. Formación Docente. 3. Cultura Contem-
poránea. I. Limodio, Gabriel. II. Título.
CDD 268.3



**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, septiembre de 2021

ISBN: 978-987-620-524-5

PRÓLOGO

En el marco del Proyecto Institucional de la Pontificia Universidad Católica Argentina 2018/2022, y a propuesta del Rector Dr. Miguel Ángel Schiavone, desde principios del año 2019 se lleva a cabo el Programa de Formación para Docentes Universitarios.

Su objetivo es confirmar a los profesores en los principios del humanismo cristiano a partir de sólidos fundamentos científicos y valores éticos y, al mismo tiempo, capacitarlos en forma permanente y continua para que adquieran estrategias y recursos que les permitan profundizar su actividad docente a través del dictado de distintos seminarios y talleres sobre Teología, Filosofía, Pedagogía, Entornos Virtuales, Liderazgo e Identidad; todo ello en el marco de la integración de los saberes.

De esta manera, se inicia una Colección de Cuadernos que reúnen diversos trabajos elaborados por el cuerpo docente a cargo del dictado de dicho programa.

En esta primera entrega, los temas que se presentan son...

ECOSISTEMA Y ECOLOGÍA HUMANA:
¿NUEVOS NOMBRES DEL ORDEN NATURAL
Y LA LEY NATURAL?*

*Daniel Alejandro Herrera***

* Ponencia en el Coloquio internacional: “Ley Natural y Ética Ambiental”, en Caxias do Sul, Brasil, 2017.

** Profesor titular ordinario. Filosofía del Derecho (UCA).

¿Por qué hay orden y no más bien caos? Esta podría ser una variante de la pregunta que propuso Leibniz: *¿Por qué hay algo en lugar de nada?*; o en la versión existencialista de Heidegger: *¿Por qué es el ente y no más bien la nada?*¹. En verdad, no hay equivalencia real entre los términos en cuestión (ser y nada), sino solamente correlación por oposición, donde usamos nada como negación del ser, pues la nada, ontológicamente, nada es, no tiene entidad real, aunque se la exprese como si fuera algo (con cierta entidad positiva: la nada), por licencia del lenguaje.

Justamente el orden siempre es orden de algo, no es una realidad en sí misma, sino una relación o vinculación de distintas realidades, un accidente propio del ente (una propiedad del ente). Por lo tanto, lo que está ordenada es la realidad misma, es el ser o los distintos entes en los que se manifiesta ese ser, que guardan un cierto orden entre sí, empezando por el orden mismo de la naturaleza.

Siempre que hablamos de orden nos referimos a una cierta disposición, a un cierto criterio (ordenador). Al respecto, San Agustín definía al orden como “la disposición que asigna a las cosas diferentes y a las iguales el lugar que les corresponde”². Así podemos hablar del orden del cuerpo de un viviente, del orden que guardan los vivientes entre sí y con el medio ambiente, del orden artificial de una biblioteca o de una computadora. Como sucede entre ser y nada, entre orden y caos también hay oposición, pues el caos es justamente la ausencia o negación del orden. Ahora bien, no podemos pensar una realidad sin ningún grado de estructuración u orden, por eso el caos absoluto es impensable debido a la inteligibilidad de la realidad, de la naturaleza³.

En todo orden estamos frente a relaciones entre partes de un ente que sería considerado como un todo o entre entes que se vin-

1. Heidegger, Martín, *Introducción a la metafísica*, Barcelona, Gedisa editorial, 2003, p. 13.

2. San Agustín, *Ciudad de Dios*, XIX, 13, 1.

3. Cf. Miroslaw, Karol, *Orden natural y persona humana, la singularidad y jerarquía del universo según Mariano Artigas*, Pamplona, Eunsa, 2000, p. 131.

culan entre sí como partes de un todo mayor, conforme a una cierta ordenación que le da unidad en la diversidad. Esta unidad puede ser de dos modos: 1) *unidad sustancial*, integrada por partes componentes o constitutivas conforme a cierto orden, como ser el que existe entre los órganos del cuerpo humano, o entre el cuerpo y el alma que lo anima; 2) *unidad virtual o de orden*, integrada por entes diversos que guardan una cierta ordenación que le da unidad, como la que se da entre los integrantes de una sociedad o un Estado.

Dicho esto, podemos comprobar que los distintos órdenes a los que nos referimos no son meramente *estructurales* y *estáticos* sino que al mismo tiempo son *funcionales* y *dinámicos* en cuanto las distintas partes que se relacionan como partes de un todo (ya sea sustancial, ya sea virtual) interactúan entre sí, produciendo no solamente un *equilibrio* entre los distintos componentes, sino más bien una *armonía* que se refleja en el conjunto, como por ejemplo sucede en una obra musical, donde cada nota ocupa el lugar que le corresponde, pero al mismo tiempo interactúa con las demás notas dando como resultado la pieza musical⁴.

Hoy en día hablamos de *ecosistema* para referirnos al orden del conjunto de seres vivientes y al medio físico o ambiente donde se relacionan y desarrollan (orden natural). El término sistema está compuesto por la proposición griega *syn* (con, o junto a) y el verbo *histemi* (poner, colocar) y expresa la idea de la colocación juntas de las partes en un todo constituyendo justamente un orden⁵. Así, Ferrater Mora, en su *Diccionario de Filosofía*, define sistema como un “conjunto de elementos relacionados entre sí funcionalmente, de modo que cada elemento del sistema es función de algún otro elemento, no habiendo ningún elemento aislado”⁶. Por otra parte, usamos *ecología* para señalar la ciencia o disciplina que estudia dichas relaciones en el marco del ecosistema⁷. Ahora bien, es importante destacar como centro del sistema al hombre, como veremos luego, y como núcleo de la ecología a la *ecología humana* (ley natural), como refería Juan Pablo II⁸.

4. Thibon, Gustave, *El equilibrio y la armonía*, Madrid, Rialp, 1981, p. 118.

5. Cf. Mirosław, Karol, *Orden natural y persona humana, la singularidad y jerarquía del universo según Mariano Artigas*, ob. cit., p. 135.

6. Ferrater Mora, José, *Diccionario de Filosofía*, nueva edición revisada, Barcelona, Ariel, 1994, p. 3305.

7. Cf. Francisco, *Laudato Si'*, 138.

8. Cf. Juan Pablo II, *Centesimus Annus*, 38.

La ponencia tiene dos partes claramente diferenciadas. La primera se refiere al *orden natural* (ecosistema), mientras que la segunda aborda propiamente la *ley natural* (ecología humana). Si bien se trata de nociones íntimamente relacionadas, no son iguales, pues mientras el orden natural incluye el orden físico y biológico regulado por las leyes naturales (físicas, químicas y biológicas), la ley natural, si bien con fundamento metafísico, se refiere a la dimensión moral (también política y jurídica) del hombre. De la misma manera la ecología estudia el ecosistema de la naturaleza en sus distintas dimensiones, física, química, biológica, y la ecología humana pone al hombre como centro, principio y fin de todo el ecosistema, agregándole a las dimensiones anteriores, las dimensiones moral, política y jurídica.

La perspectiva de la presente ponencia es filosófica. Sin perjuicio de ello, dado que se trata de un tópico “fronterizo” entre la teología, la filosofía y las ciencias, me referiré circunstancialmente a las otras perspectivas. Pero en este caso, las reflexiones no serán personales, sino que me limitaré a indicar la pertinente teoría científica o doctrina teológica y/o citar el pensamiento de algún autor al respecto.

1. El orden natural o ecosistema

Como vimos, la realidad no es un caos. En la naturaleza hay un orden. En otras palabras, existe una disposición por la cual cada cosa ocupa el lugar que le corresponde y cumple con la función que le es propia. Esta es una afirmación compartida tanto por el pensamiento mítico y filosófico antiguo, como por el teológico judeocristiano y filosófico cristiano posterior, e incluso por el científico moderno. En consecuencia, constituye un buen punto de partida para nuestra ponencia.

1.1. El pensamiento mítico y filosófico antiguo

Por mito vulgarmente se entiende una narración sin veracidad alguna. Sin embargo, ese no fue el sentido original, pues como dice Mircea Eliade: “[...] el mito cuenta una historia sagrada; relata un acontecimiento que ha tenido lugar en el tiempo primordial, el tiempo fabuloso de los comienzos [...] el mito se considera como una

historia sagrada, y por tanto, una ‘historia verdadera’, puesto que se refiere siempre a realidades. El mito cosmogónico es ‘verdadero’, pues la existencia del mundo está ahí para probarlo; el mito del origen de la muerte es igualmente ‘verdadero’, puesto que la mortalidad del hombre lo prueba”⁹.

Al hablar de principio, no se refiere tanto al inicio cronológico, sino más bien al principio ontológico u origen de las cosas; no al tiempo inicial sino primordial, como decía Mircea Eliade. Dicho de otro modo, al no poder explicar la realidad de una manera lógica o filosófica, se recurre a la figura poética teogónica que, al decir de Jaeger, nunca pierde contacto con el orden natural del mundo¹⁰.

Ahora bien, desde el orfismo, así como también desde las religiones antiguas, tanto egipcias como mesopotámicas, indoamericanas, hindú o chinas, la realidad constituye un *cosmos*, o sea, un todo armónico y bello, formado por un principio organizador, planificador: el *alma del mundo*, que ordena el conjunto de los elementos naturales. En suma, el cosmos, el universo es divinizado, es *dios*. No un dios trascendente y mucho menos personal como va a ser en el judeocristianismo, sino más bien un dios inmanente e impersonal identificado con las fuerzas naturales divinizadas y representadas antropomórficamente en los diversos dioses del politeísmo pagano.

Aun las expresiones más elevadas de la filosofía griega que rozan el misterio del ser no logran romper definitivamente el caparazón del universo y alcanzar un fundamento último, ultísimo del cosmos o del orden natural. Esto no quiere decir que no se reconozcan las semillas de verdad que podemos encontrar en ellas y que las elaboraciones superiores de la filosofía antigua no constituyan una superación del espíritu humano, que incluso el cristianismo rescata y recrea dándole una dimensión nueva, como sucede con la noción de participación platónica, o de acto y potencia aristotélico, en el pensamiento de San Agustín y Santo Tomás, entre otros, o de la ley natural estoico ciceroniana que San Pablo toma dándole un sentido nuevo que la ubica en orden a la economía de la salvación, que luego siguen los Padres y Doctores de la Iglesia.

9. Eliade, Mircea, *Mito y realidad*, Barcelona, Ed. Labor S.A., 1968, p. 12.

10. Jaeger, Werner, *La teología de los primeros filósofos griegos*, México DF, Fondo de Cultura Económica, 1980, p. 19.

1.2. *El pensamiento teológico judeocristiano y filosófico cristiano*

“En el principio Dios creó el cielo y la tierra”¹¹. Estas son las primeras palabras de las sagradas escrituras, que podemos interpretar conjuntamente con las primeras del prólogo joánico: “En el principio era el Logos (Verbo-Palabra), y el Logos estaba con Dios y el Logos era Dios. Él estaba en el principio con Dios. Todo se hizo por Él y sin Él no se hizo nada de cuanto existe [...] y el Logos se hizo carne y habitó entre nosotros y hemos contemplado su gloria, gloria que recibe del Padre como Hijo único lleno de gracia y de verdad”¹².

En realidad, en la Sagrada Escritura no tenemos un solo relato de la Creación sino dos: 1) Yahvista; 2) Sacerdotal. El Yahvista, luego de referir a la creación de la tierra y de los cielos, se centra en la creación del hombre al que formó con polvo del suelo (cuerpo) y le insufló aliento de vida (alma), hasta culminar con el pecado original y el destierro. El Sacerdotal se refiere al orden de la creación de todas las cosas y seres de la naturaleza a través del relato de los siete días (los seis de la creación propiamente dicha y la instauración del Sabbat, descanso divino, como día de adoración y culto), culminando en la creación del hombre a imagen y semejanza suya que recibe el mandato de Dios de ser “fecundos y de henchid la tierra y sometedla” (lo que no significa un dominio despótico sino una dirección responsable como administrador y custodio de la creación).

Curiosamente, el primero cronológicamente (*yahvista*) quedó como segundo en la redacción actual, y el segundo (*sacerdotal*) como primero. El origen de este cambio se atribuye a que durante el exilio en Babilonia y a fin de contrarrestar las cosmogonías babilónicas, los sacerdotes procedieron a realizar una segunda redacción de la creación que consideraban más adecuada que la versión original (*yahvista*) atribuida a Moisés, pero que atento el respeto a la tradición mosaica no sustituyeron una por otra, sino que superpusieron una con otra, comenzando con la nueva versión sacerdotal y colocando luego la versión original *yahvista*¹³.

Como dice el Padre Gustavo Podestá, a diferencia de nuestra palabra *creación*, que sin perjuicio de corresponder *per se primo* a

11. *Génesis*, 1.

12. *San Juan*, 1-14.

13. Cf. Arnaudo, Florencio José, *Creación y evolución*, Buenos Aires, Educa, 1999, pp. 31 a 33.

Dios como Creador, puede extenderse analógicamente a la acción humana como cuando hablo de una creación artística, etc., el lenguaje hebreo usaba un término reservado exclusivamente a Dios, *barah*, y lo que esta palabra hebrea quiere significar no es tanto una acción de Dios en el tiempo (como si un día aburrido se le ocurrió crear el mundo, ¿Qué día es ese? Si el tiempo y los días como modo de contar el tiempo empiezan con el mundo, como medida del movimiento de las cosas), porque Dios es eterno y por tanto está fuera del tiempo, sino más bien como una radical y ontológica dependencia de la creatura respecto del Creador. Por otra parte, los verbos hebreos (continúa Podestá) no expresan, en su forma, el tiempo pasado o presente, como en nuestra conjugación española, por eso sería más apropiado decir “Dios *crea* el universo” (constantemente, lo crea y lo sostiene en el ser) que “Dios *creó* el universo” (como referida a una acción pasada de Dios que puso en marcha el universo y que a partir de allí comenzó a andar solo)¹⁴.

Ahora bien, la sagrada escritura no es un libro científico que pretenda explicar cómo es el proceso que da origen y desarrollo al universo, ni un tratado filosófico que busque desde la sola razón encontrar el fundamento natural o, más bien, naturalista del orden natural de las cosas. Por el contrario, se trata de un texto revelado, que en este caso reafirma una verdad metafísica fundamental: *Que Dios es el que Es* (como se le revela a Moisés cuando le pregunta cuál es su nombre) y *que todo lo que existe, existe por Dios y para Dios, en tanto depende en su ser y en su perfección de la obra creadora y redentora de Dios*: del separado y al mismo tiempo Dios con nosotros.

Al respecto, y sin perjuicio de que obviamente la creación es un concepto central de toda la patrística y escolástica, podemos destacar a San Agustín, que afirma que Dios, al crear todo lo que existe, incluye en potencia y de un modo causal las *razones seminales* antes de que apareciesen, según las etapas del tiempo, las cosas tal como las conocemos, lo que se considera un antecedente de la teoría evolutiva compatible con la Creación. Ahora bien, va a ser en Tomás de Aquino (al que Pieper llama con toda justicia *Thomas a creatore*), donde la doctrina de la Creación alcanza su expresión más acabada. Para él, la creación no se refiere tanto a la noción de comienzo, o

14. Cf. Podestá, Gustavo E., *Creación, metafísica cristiana y nueva era*, Buenos Aires, ed. Claretiana, 1994, pp. 37 y sigs.

inicio en el tiempo que no podemos demostrar apodícticamente, sino solo por fe¹⁵. Sino más bien, a la participación metafísica en el Ser, que explica la esencial dependencia de los entes creados respecto del Ser increado¹⁶.

Por tanto, señala que si nos ponemos desde la perspectiva de lo creado (que es nuestra perspectiva), *la creación es algo real en la cosa creada, a modo de relación solamente, pues como Dios crea las cosas ex nihilo, o sea, sin movimiento o mutación, no queda en ellas (las cosas creadas) más que la relación real al Creador como principio de su ser*¹⁷. En consecuencia, *el orden natural sería nada más, pero al mismo tiempo, nada menos, que un orden creado, o sea, un orden en las cosas que existen, tanto en su ser (acto) como en su esencia (potencia), en virtud a la relación de dependencia radical que tienen respecto a su Creador: “[...] la creación no es en cambio, sino la dependencia misma del ente creado respecto de su principio”*¹⁸.

1.3. El pensamiento científico moderno

También en el pensamiento científico moderno encontramos que la realidad responde a un cierto orden y su objeto científico es conocerlo. Cuando en 1926 Heisenberg formula en física el principio de incertidumbre, que establece que cuanto con mayor precisión se trate de medir la posición de una partícula, con menor exactitud se podrá medir su velocidad y viceversa, fue el principio del fin para el modelo determinista y positivista de Laplace, que sostenía que podríamos predecir con exactitud todo lo que sucedería en el universo (incluido el comportamiento humano) si pudiéramos conocer el estado completo del mismo (con sus leyes) en un instante del tiempo¹⁹. Al respecto, dice Ratzinger: “Impresiona lo que ha sostenido Heisenberg en las conversaciones con sus amigos: otro proceso corría paralelo a la configuración de la Física moderna: la evasión de un positivismo, que el físico se imponía, y por el que le estaba prohi-

15. Cf. S. Tomás de Aquino, *S. Th.*, I, 46, 2.

16. Cf. S. Tomás de Aquino, *C. G.*, II, 54.

17. S. Tomás de Aquino, *S. Th.*, I, 45, 3.

18. S. Tomás de Aquino, *C. G.*, II, 18.

19. Hawking, Stephen W., *Historia del Tiempo*, Buenos Aires, Editorial Crítica, 1998, p. 83.

bido plantearse la cuestión de Dios. Heisenberg demuestra cómo el mismo conocimiento de lo real y de su profundidad forzó a preguntarse por el orden que lo sostenía”²⁰.

Ahora bien, un orden requiere de un ordenador, lo que lleva –como decía Heisenberg– a la cuestión de Dios como Creador y ordenador del universo. En este sentido, podemos entender la famosa expresión de Einstein: *Dios no juega a los dados* (cualquiera sea la idea de Dios que manejara), lo que refleja el problema de que “lo eternamente incomprensible en el mundo es que el mundo sea comprensible, mi religión consiste en una humilde admiración hacia el espíritu superior y sin límites que se revela en los más pequeños detalles que podemos percibir en las cosas con nuestros espíritus falibles y frágiles. Esta profunda convicción de la presencia de una razón superior y potente revelándose en la inmensidad del universo he aquí mi idea de Dios”²¹.

Por ejemplo, en *cosmología el modelo del Big Bang* es hoy aceptado mayoritariamente. En el mismo se establece que el universo conforma un orden evolutivo a partir de una gran explosión inicial de un átomo infinitamente denso (*Big Bang*). Esta explosión constituye una singularidad donde no se verifican las leyes de la física (como sucede también con los agujeros negros), por lo que no puedo conocer lo que sucedió antes del Big Bang (y en el Big Bang mismo) y que, incluso, de haber sucedido algo, no tendría consecuencias después de él. Esto es así porque en el Big Bang se inicia el espacio-tiempo que configura las dimensiones del universo, por lo que es impensable hablar de un tiempo antes del tiempo.

Esta teoría (del *Big Bang*), cuya primera formulación científica y matemática es la de Gamow en 1948, se inspira en la hipótesis de Lemaitre (sacerdote católico –1894/1966– que fuera presidente de la Pontificia Academia de Ciencias) del *Primeval Atom*, infinitamente denso, al que por la termodinámica proponía combinar el principio de degradación de la materia (*entropía*) con la reciente física de las partículas subatómicas, para explicar la expansión del universo²². La teoría tiene además una base empírica posterior en las observaciones

20. Ratzinger, Joseph, *El Dios de Jesucristo*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1979, p. 38.

21. Einstein, Albert, *The Journal of the Franklin Institute*, vol. 221, n. 3, 1936.

22. Cf. Sanguinetti, Juan José, *El origen del universo*, Buenos Aires, Educa, 1994, p. 136.

de Hubble, en 1929, sobre la fuga o alejamiento de las galaxias y el efecto Doppler, por el cual se comprueba que la luz de las estrellas que se alejan de nosotros tiene un corrimiento al rojo en el espectro²³. También es compatible con la teoría de la relatividad general de Einstein, que, aunque cuando la concibió, lo hizo desde un modelo estático, a partir de 1931 adhiere al modelo expansivo. Es compatible también con los posteriores estudios de Penrose y Hawking de 1970 (aunque este último luego abandona la idea para adherir a un modelo de universo sin inicio)²⁴.

La teoría del Big Bang rivalizó con la *teoría estacionaria del universo*, por la cual, a través de un método teórico deductivo (sin base empírica), rechaza la hipótesis del instante original y propone lo que llama el *principio cosmológico perfecto*, según el cual el universo se presenta siempre igual en el tiempo, a cualquier observador en cualquier época. Esta teoría es formulada por Bondi y Gold en 1948 y adoptada por Hoyle en 1950. En realidad, cualquiera de los dos modelos son compatibles con la noción de creación divina²⁵, aunque en la práctica se asoció la teoría estática a concepciones materialistas, mientras que la del Big Bang se la consideró más afín a un inicio absoluto del tiempo a partir de la creación divina. De hecho, Pío XII, en una alocución ante la Pontificia Academia de Ciencias, el 28 de noviembre de 1951, señaló la compatibilidad entre el modelo del Big Bang y la doctrina de la Creación²⁶.

A partir de la década del ochenta del siglo pasado, el modelo *standard* del Big Bang es puesto a prueba por la aparición de nuevas teorías, especialmente las cosmologías cuánticas e inflacionarias que plantean la posibilidad de distintos universos e, incluso, de un metaverso²⁷. En definitiva, corresponde a la ciencia dirimir la cuestión, para lo que quizás tenga que afrontar el desafío de elaborar (si puede) una teoría unificada de la Física, que una la relatividad general con la mecánica cuántica y permita conocer los fenómenos tanto a gran escala (macrocósmica) como a pequeña escala (microcósmica)²⁸, aunque nunca alcance la certeza absoluta en virtud al principio de

23. Cf. Hawking, Stephen W., *Historia del Tiempo*, ob. cit., pp. 61 y sigs.

24. Cf. ibídem, p. 78.

25. Cf. Sanguinetti, Juan José, *El origen del universo*, ob. cit., p. 147.

26. *Acta Apostolicae Sedis*, 44, 1952, pp. 31-43.

27. Cf. Prigogine, Ilya e Stengers, Isabelle, *Entre el tiempo y la eternidad*, Buenos Aires, Alianza Editora, 1992.

28. Cf. Hawking, Stephen W., *Historia del Tiempo*, ob. cit., p. 79.

incertidumbre de Heisenberg, lo que constituye un límite o una frontera respecto al problema metafísico de base que no es de su competencia resolver.

Por su parte, en *biología* parece imponerse el *modelo evolucionista*, en el cual también se da un orden evolutivo al sostener que todos los seres corpóreos se han ido transformando a partir de un origen común, y que como principales exponentes tiene a Lamarck (forzada adaptación del organismo al medio, que se transmite hereditariamente), Darwin (la espontánea selección natural del más apto en la lucha por la supervivencia), Teilhard de Chardin (las mutaciones son resultado de un azar dirigido –¿por Dios?– a través de la ley de la complejificación hasta llegar al espíritu o conciencia en el punto Omega de la evolución natural), Monod (las mutaciones genéticas son producidas por el azar)²⁹.

Sin perjuicio de su gran aceptación, existen muchos interrogantes y problemas no resueltos, como ser el origen de la vida a partir de la materia inerte, o el origen del pensamiento a partir de la vida irracional, en última instancia cómo lo superior y más perfecto se deriva de lo inferior y más imperfecto. Ahora bien, estos hechos refieren a una discontinuidad metafísica que configura más que un paso cuantitativo en una escala ascendente, un verdadero salto cualitativo en el orden metafísico.

La aparición del evolucionismo dio origen a una gran polémica. Especialmente por la influencia de sus versiones materialistas, se lo consideró como el enemigo número uno del creacionismo. En realidad, no puede oponerse *per se* creación y evolución, pues se trata de niveles epistemológicos distintos (teológico y metafísico el primero; científico, el segundo) y, por tanto, responden a preguntas distintas³⁰. La verdadera oposición es entre creación y eternidad del mundo, por un lado, y entre evolucionismo y fijismo (que sostiene que los seres naturales siempre han sido como son hoy, p. ej., Linneo), por el otro.

Por eso, respecto de la evolución (como vimos, ya San Agustín hablaba de las razones seminales puestas por Dios en el acto creador), Pío XII, en *Humani Generis*, la consideró una hipótesis seria que exigía ser investigada, y Juan Pablo II, en un mensaje a los miembros de la Academia Pontificia de Ciencias del 22 de octubre de 1996, manifestó que atento la convergencia de estudios indepen-

29. Cf. Arnaudo, Florencio José, *Creación y evolución*, ob. cit.

30. Ratzinger, Joseph, *Creación y pecado*, Pamplona, Eunsa, 1992, p. 75.

dientes desde distintas ciencias, se la puede considerar más que una hipótesis³¹.

En consecuencia, en el caso del evolucionismo, corresponde discernir entre aquellas teorías reduccionistas y materialistas y las teorías espiritualistas. Para las primeras, el alma humana es solo un epifenómeno culminante de la evolución de la materia y no creada directamente por Dios en cada hombre. En cambio, las teorías espiritualistas sí resguardan el origen divino del proceso evolutivo, y la intervención directa de Dios en la creación del alma humana³². En última instancia, la diversidad de especies proviene de la diversidad de formas conforme al plan de Dios³³, sin perjuicio de que sea necesaria una preparación o disposición de la materia como condición (causa material) para recibir la forma.

Ahora bien, no nos corresponde, desde una perspectiva estrictamente filosófica, inclinarnos por un modelo biológico u otro. Son las respectivas ciencias en sus ámbitos y competencias las que tendrán que buscar y tratar de encontrar las respuestas. Por eso, tanto desde lo macrocósmico hasta lo microcósmico. O sea, desde el origen mismo del universo, de las galaxias y estrellas hasta las partículas y subpartículas (que se pueden observar a través de los aceleradores de partículas) que constituyen todo lo real. Desde la materia inerte hasta el ser viviente. El cosmos, el universo, en fin, la realidad (material) en su conjunto conforma un orden (un ecosistema diríamos hoy), que se relaciona e interactúa entre sí, y por el cual cada parte o elemento, cada ser viviente de ese sistema es necesario e importante para el bien del conjunto. Sin perjuicio de ello, podemos decir que en su configuración interna dicho orden es jerárquico, donde lo físico-químico se ordena a lo biológico y lo biológico a lo humano, como se refleja en el *principio antrópico* propuesto por Dicke en 1961 y Carter en 1974, y pacíficamente aceptado por la física actual.

Este principio científico coincide con la centralidad del hombre que surge del mandato bíblico de “henchid la tierra y sometedla”, que debe interpretarse correctamente. Al respecto dice el Papa Francisco en *Laudato Si'*, 67: “No somos Dios. La tierra nos precede y nos ha sido dada. Esto permite responder a una acusación lanzada

31. Cf. Juan Pablo II, *Discurso a la Academia Pontificia de Ciencias*, 22-10-1996, www.vatican.va.

32. *Humani Generis*, 29.

33. Santo Tomás de Aquino, *C. G.*, II, 39-45.

al pensamiento judío-cristiano: se ha dicho que, desde el relato del Génesis que invita a ‘dominar’ la tierra (cf. *Gn.* 1, 28), se favorecería la explotación salvaje de la naturaleza presentando una imagen del ser humano como dominante y destructivo. Esta no es una correcta interpretación de la Biblia como la entiende la Iglesia. Si es verdad que algunas veces los cristianos hemos interpretado incorrectamente las Escrituras, hoy debemos rechazar con fuerza que, del hecho de ser creados a imagen de Dios y del mandato de dominar la tierra, se deduzca un dominio absoluto sobre las demás criaturas. Es importante leer los textos bíblicos en su contexto, con una hermenéutica adecuada, y recordar que nos invitan a ‘labrar y cuidar’ el jardín del mundo (cf. *Gn.* 2, 15). Mientras ‘labrar’ significa cultivar, arar o trabajar, ‘cuidar’ significa proteger, custodiar, preservar, guardar, vigilar. Esto implica una relación de reciprocidad responsable entre el ser humano y la naturaleza”³⁴.

También es cierto, como lo muestra la historia, que muchas veces el hombre ha traicionado ese mandato, actuando como si fuera el dueño absoluto de la tierra y sometiéndola despóticamente con todas las consecuencias que trae incluso contra el mismo hombre (nada es gratis). Ahora bien, sin duda nunca el peligro ha sido tanto como en este momento, debido al aumento del poder del hombre que, si no se lo limita, puede llevarlo a la destrucción del mundo y a su propia destrucción. El cambio climático producido por el calentamiento global, la depredación de vastas regiones como el Amazonas, la cuenca fluvial del Congo, el problema de las reservas de agua como los grandes acuíferos y los glaciares, la contaminación ambiental y de las aguas o los atentados a la biodiversidad de las especies, son algunos de los peligros que hoy ponen en riesgo la supervivencia en nuestro planeta. Dice Romano Guardini (citado por Francisco en *Laudato Sí*): “A decir verdad, el poder es algo totalmente ambiguo; puede operar el bien como el mal, lo mismo puede construir que destruir. Lo que de hecho resulte depende de la intención del que lo maneja y de la meta a cuya consecuencia se aplique [...] el poder sobre lo existente, tanto cosas como hombres, crece ciertamente en proporciones cada vez más gigantescas, en tanto el sentimiento de responsabilidad, la pureza de la conciencia, la fortaleza del carácter no van en absoluto al compás de ese incremento [...] esto supone que la posibilidad de que el hombre utilice mal el

34. Francisco, *Laudato Si*, 67.

poder crece constantemente. Como aún no existe una ética auténtica y eficaz del uso del poder, la tendencia a considerar este uso como un proceso natural, no sometido a norma alguna reguladora de la libertad, sino únicamente a los supuestos imperativos de la utilidad y de la seguridad, es cada vez mayor”³⁵.

En otras palabras, es lo que Francisco llama *la globalización del paradigma tecnocrático*, al que le dedica el Capítulo III de la *Laudato Si'*³⁶. No se trata de negar los aportes positivos de la ciencia y la tecnología para mejorar la calidad de vida del hombre, sino advertir de los riesgos y peligros de un paradigma homogéneo y unidireccional de dominio sobre la naturaleza. “La intervención humana en la naturaleza (dice Francisco) siempre ha acontecido, pero durante mucho tiempo tuvo la característica de acompañamiento, de plegarse a las posibilidades que ofrecen las cosas mismas. Se trataba de recibir lo que la realidad natural de suyo permite, como tendiendo la mano. En cambio, ahora lo que interesa es extraer todo lo posible de las cosas por la imposición de la mano humana, que tiende a ignorar u olvidar la realidad misma que tiene delante. Por eso, el ser humano y las cosas han dejado de tenderse amigablemente la mano para pasar a estar enfrentados [...] No puede pensarse que sea posible sostener otro paradigma cultural y servirse de la técnica como de un mero instrumento, porque hoy el paradigma tecnocrático se ha vuelto tan dominante que es muy difícil prescindir de sus recursos, y más difícil todavía es utilizarlos sin ser dominados por su lógica. Se volvió contracultural elegir un estilo de vida con objetivos que puedan ser al menos en parte independientes de la técnica, de sus costos y de su poder globalizador y masificador”³⁷.

Este tema de la técnica como dominio o poder y su uso, de la libertad y la responsabilidad del hombre, nos lleva al tema de la segunda parte, el obrar humano y su dimensión moral, que encuentra su punto de partida o principio en la ley natural y su concreción en las distintas determinaciones prudenciales. Este es el ámbito propio de estudio de una ecología humana que reconoce la centralidad del hombre, de la que surge su necesaria responsabilidad de cuidar y proteger al hombre mismo y al ecosistema del cual forma parte.

35. Guardini, Romano, *El ocaso de la edad moderna*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1981, p. 94.

36. Cf. Francisco, *Laudato Si'*, cap. III, 101-136.

37. Francisco, *Laudato Si'*, 106 y 108.

2. La ley natural o ecología humana

Luego de haber analizado la noción de orden natural, especialmente en sus dimensiones física y biológica, regido por las leyes naturales, tenemos que abordar ahora el orden moral, político y jurídico cuya primera regla es la ley natural. Para considerar este tema tenemos que partir de dos distinciones fundamentales: 1) *la distinción entre ley natural y leyes naturales*; 2) *la distinción entre conocimiento y reconocimiento de la ley natural*.

2.1. La distinción entre ley natural y leyes naturales

Dice Juan Pablo II, en *Veritatis Splendor*, 47: “Han surgido las *objeciones de fisciismo y naturalismo* contra la concepción tradicional de la *ley natural*. Esta presentaría como leyes morales las que en sí mismas serían solo leyes biológicas. Así, muy superficialmente, se atribuiría a algunos comportamientos humanos un carácter permanente e inmutable, y, en base al mismo, se pretendería formular normas morales universalmente válidas”³⁸.

La manera de superar esta objeción, en la que de ninguna manera cae la doctrina tradicional de la ley natural, es distinguiendo entre las leyes naturales (*físicas y biológicas*) y la ley natural (*moral*). Tomás de Aquino, el principal exponente de la doctrina tradicional de la ley natural, justamente se cuida bien de realizar esta distinción. En efecto, en la célebre cuestión 90 de la 1-2, define la ley como *ordinatio rationis* al bien común³⁹, o sea, como una ordenación racional de medios a fines, donde en el orden moral los fines operan como principios, y en la cuestión siguiente distingue: “La ley puede considerarse de dos maneras, ya que es regla y medida: como está en quien mide y regula y como está en lo medido y regulado; porque lo medido y regulado lo está en cuanto participa de la regla y medida”⁴⁰.

Como vemos, el Aquinate señala una doble “existencia” de la ley: 1) *ley en sentido estricto, propio o formal*, en tanto la consideramos como regla y medida de las cosas, y como reglar y medir es propio de la razón, de esto se sigue que en este primer sentido la ley reside

38. Juan Pablo II, *Veritatis Splendor*, 47.

39. Santo Tomás de Aquino, *S. Th.*, I-II, 90, 4.

40. Santo Tomás de Aquino, *S. Th.*, I-II, 91, 2.

o existe en la razón, en conformidad con la tradicional definición de ley dada en la cuestión 90 (aquí podemos ubicar a *la ley natural* como participación de la ley eterna en la razón del hombre); 2) *ley en sentido amplio, impropio o material*, es la ley en lo reglado y medido por ella, lo que nos permite llamarla ley, no ya en sentido estricto, sino más bien en sentido analógico, en cuanto consiste en la materia regulada por la ley que participa de esta manera de la regla de la razón. En este segundo sentido, la ley no reside en la razón, sino en las cosas mismas, que serían “lo legal” (es el caso de *las leyes naturales*).

Por eso, si bien distingue estos dos modos de participar de la ley eterna, reserva el término “ley natural” para la ley moral (que incluye lo ontológico por fundarse en él), que se da en el conocimiento que tiene el hombre de sus propias inclinaciones naturales. Dice Santo Tomás: “Que aún los animales irracionales participan a su modo de la razón eterna, como también la creatura racional. Pero porque la creatura racional participa de ella intelectual y racionalmente, por eso la participación de la ley eterna en la creatura racional se llama propiamente ley, por ser la ley algo de la razón, como se ha dicho (Q. 90, art. 1º). Mas, en las creaturas irracionales dicha participación no se da racionalmente, por lo que no puede hablarse de ley sino por semejanza”⁴¹.

En el mismo sentido, dice el Cardenal Ratzinger: “La naturaleza, efectivamente, no es –como lo afirma un cientificismo totalizante– una obra del azar y de las reglas de su juego, sino una creación. En ella se expresa el *Creator Spiritus* (el ‘Espíritu creador’). Por eso, no existen solamente leyes naturales en el sentido de dinamismos psicofísicos: la ley natural verdadera y propiamente dicha es al mismo tiempo (también) ley moral. La creación misma nos enseña cómo podemos ser hombres de la manera que corresponde”⁴².

2.2. La distinción entre conocimiento y reconocimiento de la ley natural

Como señala Tomás de Aquino en la cuestión 94, 2 de la 1ª 2ª, el primer principio de la razón práctica es el que se funda sobre la

41. Santo Tomás de Aquino, *S. Th.*, I-II, 91, 2, 3.

42. Ratzinger, Joseph, *Iglesia y modernidad*, Buenos Aires, Paulinas, 1992, p. 32.

noción de bien, y se formula: “[...] el bien es lo que todos apetecen”. En consecuencia, el primer precepto de la ley natural es: “Se debe hacer el bien y evitar el mal”. Y sobre éste se fundan todos los demás preceptos de la ley natural, de suerte que cuanto se ha de hacer o evitar caerá bajo los preceptos de esta ley en la medida en que la razón práctica lo capte naturalmente como bien humano. Este principio es *evidente, per se nota* (del mismo modo que es evidente el principio de no contradicción en el conocimiento teórico), a tal punto que es considerado principio de no contradicción en el campo práctico y por ser primero (en su orden) es el punto de partida de todo razonamiento práctico posterior y, por tanto, no puede en ese orden práctico ser conclusión a partir de premisas anteriores⁴³.

Así aborda el complejo tema del contenido de la ley natural. A continuación, señala, primero, aquellas inclinaciones que el hombre tiene en común con todos los seres, como ser la conservación de la propia vida; segundo, aquellas otras que tiene en común con los demás animales, como ser la conservación de la propia especie; y, por último, aquellas que son específicas de su naturaleza racional, como ser el conocer la verdad y vivir en sociedad.

Esta ley universal y permanente corresponde a conocimientos de la razón práctica y se aplica a los actos particulares mediante el juicio de la conciencia a través de la prudencia⁴⁴. En este sentido se debe interpretar el célebre pasaje de San Pablo en *Rom. 2, 14-15*: “Cuando los gentiles que no tienen ley (escrita=torah) cumplen naturalmente las prescripciones de la ley, sin tener ley, para sí mismos son ley; como quienes muestran tener la realidad de esa ley escrita en su corazón, atestiguándolo su conciencia con sus juicios contrapuestos que les acusan y también les defienden”⁴⁵.

En consecuencia, a través del juicio de la conciencia (acto) se produce el reconocimiento de la ley natural previamente conocida en su universalidad por el hábito innato de la *sindéresis*, a efectos de aplicarla a un caso particular aquí y ahora. Cuando en la actualidad muchas veces se afirma que no se puede fundar el orden moral, social y político en la ley natural, porque no todos la aceptan, ni hay

43. Cf. Santo Tomás de Aquino, *S. Th.*, I-II, 94, 2.

44. Cf. Juan Pablo II, *Veritatis Splendor*, 52; Basso, Domingo M., *Los Fundamentos de la Moral*, Buenos Aires, Educa, 1997, p. 200: “Existe una estrecha vinculación entre la conciencia y la virtud de la prudencia. La noción de conciencia proviene de los Santos Padres; la de prudencia, en cambio, del aristotelismo”.

45. *Rom.*, 14-15.

consenso sobre ella, *se confunde el problema de la existencia y conocimiento de la ley natural por la evidencia de sus principios, con su reconocimiento a través del juicio de la conciencia* que, a veces, puede fallar en cuanto a los preceptos secundarios o en la aplicación del principio a los casos particulares, debido a los malos consejos, a la concupiscencia de la carne, o bien a costumbres depravadas y hábitos corrompidos, lo que nos permite distinguir la conciencia recta y verdadera de la conciencia errada⁴⁶. *Reconocer o no reconocer algo depende siempre de la voluntad, que destruye el conocimiento o conduce a él*. Depende, pues, del talante moral dado de antemano, el cual se deforma o purifica progresivamente⁴⁷. El debilitamiento actual de la razón produce un debilitamiento de la conciencia moral, una conciencia más laxa, pues al no tener referencia necesaria a una verdad objetiva pierde su quicio.

En conclusión, la ley natural moral está compuesta por preceptos generales, primeros principios orientadores del obrar, nucleados a partir del primer principio de hacer el bien y evitar el mal, pero al mismo tiempo se hace necesario un sin fin de determinaciones generales y particulares, ámbito propio de las leyes positivas y del actuar prudencial. Ahora bien, ¿cómo se relaciona todo esto con la ecología en general y la ecología humana en particular? Francisco señala, en *Laudato Si'*, 155: “La ecología humana implica también algo muy hondo: la necesaria relación de la vida del ser humano con la ley moral escrita en su propia naturaleza (ley natural), necesaria para crear un ambiente más digno. Decía Benedicto XVI que existe una ‘ecología del hombre’ porque ‘también el hombre posee una naturaleza que él debe respetar y que no puede manipular a su antojo’⁴⁸.”

Por eso a partir de los primeros principios del orden moral reflejados en la ley natural también se hace necesaria en ecología una serie de determinaciones prudenciales que regulan al hombre en su relación con los demás y con el medio ambiente, campo propio de la política y del Derecho (Ambiental). La ecología humana no es algo puramente individual, sino que tiene una dimensión social, política y jurídica que abarca no solamente la relación de cada sociedad con

46. Cf. Santo Tomás de Aquino, *S. Th.*, I-II, 94, 6.

47. Cf. Ratzinger, Joseph, *Verdad, valores, poder*, Madrid, Ediciones Rialp S.A., 1995, pp. 65 y sigs.

48. Francisco, *Laudato Si'*, 155.

el medio ambiente sino también la responsabilidad del Estado como garante del bien común de proteger esta relación *ad intra* del propio Estado y *ad extra* en su relación con los otros Estados.

Es más, esta ecología no abarca únicamente las relaciones con el medio ambiente, sino las mismas relaciones sociales y culturales entre los hombres y los pueblos, y algo más, no solamente intercultural, sino también intergeneracional, porque lo que hoy hagamos o lo que no hagamos será en beneficio o perjuicio no solo de nosotros sino también de las próximas generaciones. Es por eso, que la crisis ecológica actual no puede solucionarse parcialmente o por partes, sino que necesita un abordaje *integral*, tanto a nivel nacional como internacional, y teniendo en cuenta la dimensión intergeneracional a la que nos referimos.

Para hacerlo, se requiere un diálogo sincero en busca de la verdad, entre todos los actores, aún a costa de resignar intereses sectoriales o parciales en aras del bien común. Diálogo político e intercultural que permita superar una globalización uniforme puramente tecnocrática y materialista, en busca de una unidad (de orden) en la diversidad (cultural) que abarque a todos los hombres y a todos los pueblos sin exclusión alguna, como también incluya al medio ambiente y a las distintas manifestaciones de vida (biodiversidad). Como fruto de ese diálogo tienen que surgir las regulaciones tanto nacionales como internacionales que protejan al hombre y al medio ambiente en el que habita, siendo este el ámbito propio del Derecho Ambiental⁴⁹.

3. A modo de conclusión

Estamos frente a una disyuntiva existencial: o apelamos a la responsabilidad moral que nos corresponde como guardianes del orden creado o la irresponsabilidad del poder desenfrenado nos llevará a la destrucción del planeta y del propio hombre, como lo indicara magistralmente el escritor inglés C. S. Lewis, en su conocida obra, *La abolición del hombre*: “La conquista de la Naturaleza por el dominio de unos pocos cientos de hombres sobre billones y billones [...] Cada nuevo poder ganado por el hombre es también un poder sobre el hombre [...] No estoy aún considerando si el resultado de tales

49. Francisco, *Laudato Si'*, 139.

ambivalentes victorias es cosa buena o mala. Solo expongo lo que en verdad significa la conquista de la Naturaleza por el hombre y especialmente su estadio final, tal vez no muy distante. El estadio final llega cuando el hombre, mediante la eugenesia, condicionamiento pre-natal y una educación y propaganda basada en la Psicología aplicada, ha obtenido el control de sí mismo. La llamada naturaleza humana será la última parte de la Naturaleza en rendirse al hombre. Entonces estará ganada la batalla. Habremos arrebatado la hebra de la vida y seremos en adelante libres para hacer de nuestra especie lo que queramos. La batalla estará ganada. Pero ¿quién, precisamente, la habrá ganado?"⁵⁰.

50. Lewis, C. S., *La abolición del hombre*, traducción, prólogo y notas de Jorge N. Ferro, Buenos Aires, Fades Ediciones, 1983.

SECULARISMO Y LAICIDAD

Gabriel Limodio

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/johnpaulII/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, n° 206.

34. Ídem anterior, n° 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, n° 208.

36. Ídem anterior, n° 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.

Hubeñak, 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: “Para

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 el propio emperador Constantino al primer Concilio Ecuménico en

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 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 de Lagarde¹³, a partir del siglo XIII. Esto implica cobrar conciencia

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

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.

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 espíritu 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.

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.

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 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 filoso-

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.

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

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.

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

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 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 pro-

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.

gramático 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 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,

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.

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

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 indisoluble 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.

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 puede ser definido como una ideología; además, la caracterización del progreso de la humanidad como una fe racional en un futuro feliz

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

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

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 moral, recluyendo al efecto a la religión en la sacristía, se siente

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

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

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 mensaje de salvación para el pobre y el oprimido, a los cuales se promete

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.

una retribución en la sociedad sin clases, equivalente marxista del reino milenarista 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 imanentismo, 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 descrito 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. *Ibíd.*, 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*, n° 36 y n° 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, reconfirmando 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. *Ibidem*, p. 367 y notas 2 y 3.

63. *Ibidem*, 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 creatura, 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 incomprendiones, 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. *Ibíd.*, n° 22.

70. *Ibíd.*, n° 29.

71. *Ibíd.*, n° 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”, entendiendo 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. *Centesimus 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.*, n° 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. *Ibidem*, n° 242.

14. *Ibidem*, 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. *Ibidem*, 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. *Ibidem*, 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 Gives*

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 Franceso 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.

EN DEFENSA DE LOS PRINCIPIOS
DE DERECHO NATURAL*

Daniel Alejandro Herrera

Resumen o abstract

En el presente artículo se pretende hacer una defensa de los principios de Derecho Natural (connotaciones jurídicas de la ley natural) usando la dialéctica (y la retórica). Primero se abordan distintas corrientes contemporáneas (constructivistas y neoconstitucionalistas) que, desde otra matriz, distinguen entre principios y reglas o normas. En cuanto a estos “principios”, hay distintos problemas para justificarlos racionalmente, siendo en muchos casos meros postulados que se proclaman para justificar toda la estructura del obrar posterior.

Finalmente, se trata de los principios de Derecho Natural captados en forma inmediata (por inducción abstractiva) de la realidad, en razón de su evidencia (el predicado se encuentra contenido en el sujeto) por la *razón práctica moral (primera ratio)*, fundados en la naturaleza humana, en la propia esencia humana como principio de sus operaciones, conocidos por la *razón especulativa metafísica (última ratio)*.

1. *Justificación del título*

Según Aristóteles, *principio* es aquello de lo cual algo procede, tanto en el orden del ser (*entitativos*), del conocer (*noéticos*) y del hacer o el obrar (*operativos*)¹. En sí mismos, son indemostrables en tanto que evidentes, conocidos inmediatamente por la inteligencia (*nous o intellectus*) sin mediación de ningún razonamiento. Sin perjuicio de ello, se puede usar la dialéctica (y también la retórica según el caso) para defender los principios contra sus impugnantes², y en ese sentido lo vamos a hacer en este trabajo.

1. Cf. Aristóteles, *Metafísica*, L V, Cap. I

2. Cf. Lamas, Félix, *Dialéctica y Derecho*, Buenos Aires, Rev. Circa Humana Philosophia, III, 1998, p. 74.

Además, el presente artículo se inscribe en una serie publicada anteriormente en *Prudentia Iuris*, que refleja las lecciones inaugurales de los años académicos en la Facultad de Derecho de la UCA: “En defensa de la racionalidad del Derecho” (2013), “En defensa de la moralidad del Derecho” (2014) y “En defensa de la politicidad del Derecho” (2015).

2. La distinción actual entre principios y normas o reglas

La crisis del *positivismo jurídico* (dominante a fines del siglo XIX y principios del XX) produjo la falta de valoración de las normas positivas y la justificación de regímenes totalitarios en los cuales se han violado sistemáticamente derechos fundamentales, usando para eso el Derecho Positivo (jurídicamente válido y vigente conforme a los cánones de esa corriente de pensamiento).

Frente a ello, después de la Segunda Guerra Mundial (1945) y de la caída de los regímenes comunistas (1989), han surgido corrientes iusfilosóficas *no positivistas* que buscan superar la mencionada crisis a partir de la inclusión de principios como integrantes del orden jurídico, junto a las normas positivas. De esta manera, pretenden responder al reduccionismo positivista que acota el Derecho a un sistema de normas positivas puestas e impuestas por el Estado. En cambio, según estas corrientes, los principios no son puestos ni impuestos, sino que valen por su contenido (supuestamente justificado racionalmente) y, como tales, integran el orden jurídico. Como veremos a continuación, por problemas en su fundamentación, a mi juicio, finalmente tampoco logran superar el reduccionismo positivista.

Actualmente, la mayoría de estas posturas no positivistas coinciden en que los Derechos Humanos (poco hablan de sus correlativos deberes) serían el contenido de estos principios u operarían a modo de principios fundamentales del sistema. En esta línea de pensamiento podemos ubicar autores de lo más variados y de matrices diferentes. Así, podemos señalar como principales referentes:

- i) Ronald Dworkin:* desde una teoría de la interpretación (especialmente judicial) de matriz empirista, distingue los principios (que tienen que ver con “los derechos en serio”, conforme al título de su primera gran obra) que valen por su peso e importancia (morales o socioeconómicos), de las normas que, a su

vez, valen por su *pedigree*, en tanto fueron sancionadas por la autoridad competente (test de origen)³.

- ii) *Robert Alexy*: desde un principialismo kantiano, distingue entre reglas o normas como mandatos definitivos (que valen a todo o nada, se aplican o no se aplican *in totum*) y principios como mandatos de optimización (que valen conforme a sus posibilidades, tanto fácticas como jurídicas), que deben ser objeto de ponderación y sopesados junto con los otros principios y reglas. Sin perjuicio de ello, los Derechos Humanos en tanto contenido sustancial de los principios son fundados en una metafísica, pero no realista, sino de matriz kantiana⁴.
- iii) *Gustavo Zagrebelsky*: desde un neoconstitucionalismo principialista, también distingue entre las reglas o normas legales que constituían el centro del Estado Legal de Derecho y los principios (de justicia y Derechos Humanos) contenidos en las constituciones como máxima expresión del Derecho Positivo. Sin perjuicio de que en su formulación universal y abstracta se asemejan a los principios de Derecho Natural, son positivizados en las constituciones y constituyen el centro del Estado Constitucional de Derecho⁵.
- iv) *John Rawls*: desde un constructivismo contractualista, justifica los principios de justicia como resultado de un consenso entrecruzado de posturas razonables en un contrato social hipotético, celebrado por las partes en una posición original de igualdad también hipotética. Por este contrato hipotético, las partes acuerdan dos principios de justicia: el primero, de igualdad de libertades y derechos, posteriormente garantizado por la constitución; y el segundo (de diferencia), que justifica las desigualdades justas y se garantiza en la legislación sancionada conforme a la constitución⁶.

3. Cf. Dworkin, Ronald, *Los derechos en serio*, Barcelona, Ariel, 1999; *El imperio de la justicia*, Barcelona, Gedisa, 2012.

4. Cf. Alexy, Robert, *Teoría de la argumentación jurídica*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2012; *El concepto y la naturaleza del Derecho*, Madrid, Barcelona, Buenos Aires, Marcial Pons, 2008; *El concepto y la validez del Derecho*, Barcelona, Gedisa, 1994; *La institucionalización de la justicia*, Granada, Comares, 2010.

5. Cf. Zagrebelsky, Gustavo, *El derecho dúctil*, Madrid, Trotta, 1995, pp. 109 y sigs.; *La ley y su justicia*, Madrid, Trotta, 2014.

6. Cf. Rawls, John, *Teoría de la justicia*, México DF, Fondo de Cultura Económica, 1997; *Political Liberalism*, New York, Columbia University Press,

v) *Jürgen Habermas*: desde un constructivismo posmetafísico neokantiano, justifica los principios (los Derechos Humanos y la democracia) como resultado de un consenso reconstruido a través de las reglas formales del discurso propuestas en su teoría de la acción comunicativa⁷.

Frente a estas posturas no positivistas, podemos ver algunos intentos neopositivistas de justificar un determinado contenido sustancial del Derecho (especialmente los Derechos Humanos y el principio democrático) que supere la pura formalidad (Kelsen) propia del positivismo clásico basado fundamentalmente en la validez formal y la eficacia:

- i) *El positivismo incluyente*: desde un positivismo de matriz hartiana (Soper y Lyons), pretende refutar las críticas de Dworkin al positivismo de Hart (en cuanto a que el Derecho no estaba compuesto solo por reglas, sino también por principios), sosteniendo que los principios morales que señala Dworkin pueden ser reconocidos aplicando la regla empírica de reconocimiento de Hart⁸.
- ii) *Luigi Ferrajoli*: desde un neoconstitucionalismo garantista de matriz neopositivista, reivindica los Derechos Humanos y sus garantías como contenido de la democracia y del Derecho Positivo en su dimensión sustancial; que se complementa con su dimensión formal (leyes positivas y procedimientos democráticos), siendo creados (los principios, derechos y garantías) por el Derecho Positivo como su máxima expresión (al igual que para Zagrebelsky) pero “justificados” en clave positivista⁹.

traducido al castellano por Sergio René Madero Báez, con el título: *Liberalismo Político*, México DF, Facultad de Derecho UNAM y Fondo de Cultura Económica, 1993; *Justice as Fairness*, edición a cargo de Erin Kelly, *The Belknap Press* o Harvard University Press, Cambridge (Mass. EE. UU.) y Londres, R.U., 2001, traducido al castellano por Andrés de Francisco, con el título: *Justicia como equidad. Una reformulación*, Barcelona, Paidós.

7. Cf. Habermas, Jürgen, *El discurso filosófico de la modernidad*, Buenos Aires, Madrid, Katz, 2012; *Conciencia moral y acción comunicativa*, Madrid, Trotta, 2008.

8. Cf. Etcheverry, Juan Bautista, *El debate sobre el positivismo jurídico incluyente*, con prólogo de Pedro Serna, México, UNAM, 2006.

9. Ferrajoli, Luigi, *Principia iuris. Teoría del derecho y de la democracia*, Madrid, Trotta, 2011; *Garantismo*, Madrid, Trotta, 2010; *Democracia y garantismo*, Madrid, Trotta, 2010.

Ahora bien, hay un problema común a varios de estos intentos de justificación de los principios (básicamente de los Derechos Humanos y la democracia) y es que pretenden justificar el contenido sustancial de los mismos a través de procedimientos formales, como es el caso del contrato hipotético de Rawls y el consenso reconstruido de Habermas, lo que constituye lógicamente una falacia, como señalan, entre otros, Kaufmann y Massini¹⁰.

Otros pretenden justificar los principios morales a través de una regla empírica de reconocimiento que constata el principio de eficacia, como es el caso del positivismo incluyente poshartiano. Lo que tampoco es posible, pues solo se acredita el acatamiento social y no la justificación racional del contenido sustancial de los principios.

Tampoco alcanzan este objetivo autores neoconstitucionalistas, tanto positivistas (Ferrajoli), como no positivistas (Zagrebelsky), al elevar a la instancia constitucional la creación de los principios como expresión suprema del Derecho Positivo (pero dependiente de este) que se imponen al resto del Derecho Positivo (especialmente mediante la inclusión de principios o derechos del Derecho Internacional de los Derechos Humanos). No supera los problemas de fundamentación o justificación propios del positivismo, ya sea al apoyarlos en la fuerza de la imposición de lo no decidible porque ya está decidido (Ferrajoli) o mediante una formulación universal y abstracta semejante a los principios de Derecho Natural pero creada en la instancia superior del Derecho Positivo (Zagrebelsky).

De la misma manera, ni Dworkin, ni Alexy logran (a mi juicio) justificar los principios. En el caso del iusfilósofo americano, ni siquiera se lo plantea. Para él los principios existen, están ahí, en las prácticas sociales y son identificados por la interpretación hermenéutica de los jueces que los aplican, sin que eso justifique el contenido sustancial de los mismos y su preexistencia a la norma judicial. Por su parte, en cuanto a Alexy, podemos decir que los mandatos de optimización (fáctica y jurídica) no son auténticos principios, pues, no son criterios directrices evidentes del obrar humano (que requieren una referencia a la realidad o naturaleza humana, lo que nos lleva

10. Kaufmann, Arthur, *La Filosofía del Derecho en la posmodernidad*, Bogotá, 1998, p. 46; Massini, Carlos Ignacio, *Constructivismo ético y justicia procedimental en John Rawls*, México, UNAM, 2004, p. 39; Herrera, Daniel Alejandro (diciembre 2013), “El derecho en la tradición central de occidente y su proceso de desnaturalización”, *Prudentia Iuris*, n. 76, p. 15.

a una fundamentación realista y iusnaturalista de los mismos, como veremos en el punto siguiente). En realidad, el verdadero “mandato de optimización” no se da en el plano del juicio sobre los principios (*finés*), sino más bien en el plano del juicio prudencial circunstanciado (*medios*), que no invalida el principio, como se ve en el conocido ejemplo de Santo Tomás sobre el depósito del arma¹¹. Lo mismo puede decirse respecto a la fundamentación en una metafísica formalista al modo de Kant y no realista como la metafísica clásica.

La falta de fundamentación adecuada de los principios hace que se produzca cierta incertidumbre sobre su contenido, facilitada por la textura abierta de los textos que receptan los Derechos Humanos (que operarían como principios) y que da pie a una interpretación, especialmente judicial, muy amplia y ambigua, sujeta a prejuicios ideológicos, políticos o a intereses sectoriales.

A modo de ejemplo, podemos citar algunos fallos, como el caso *F.A.L.*, donde la Corte Suprema Argentina, a través de una interpretación amplia y extensiva (lo que no es admisible respecto a los tipos penales), transforma la figura del *aborto eugenésico* no punible (violación de una mujer idiota o demente), por cierto, inconstitucional (tanto por el aborto como por la eugenesia), en un *aborto no punible extensible a toda violación*. Declarando no solo su no punibilidad, sino ordenando que el Estado prevea y provea los protocolos médicos a fin de facilitar el acceso público a este tipo de abortos, excediéndose en su jurisdicción respecto del caso concreto y “legislado” en forma general hacia el futuro¹². Otro caso es el de *Artavia Murillo c/ Costa Rica*, donde la Corte Interamericana de Derechos humanos, luego de señalar las dudas y diferentes posturas en la ciencia respecto al concepto de concepción como momento del comienzo de la existencia del ser humano (fecundación o implantación), decide establecerlo en el momento de la implantación, siendo el criterio más restrictivo, pues excluye a los embriones fecundados y no implantados. Esto constituye una violación del principio *pro homine*, que la Corte tiene que resguardar y que señala que en caso de duda se debe estar por la interpretación que favorezca o incluya más derechos a más seres humanos¹³. El problema se agrava cuando

11. Cf. Tomás de Aquino, *S. Th.*, I-II, 94, 4.

12. *F.A.L. s/ medida autosatisfactiva* (CSJN, 2012).

13. *Artavia Murillo y otros (fecundación in vitro) vs. Costa Rica* (CIDH, 28-11-2012).

es el propio poder jurisdiccional (que tiene que decir lo justo o el derecho), y sobre todo en sus instancias últimas, el que llega a sentencias arbitrarias e injustas, además de inconstitucionales e inconvenientes, según el caso.

Por último, cabe reiterar que los Derechos Humanos entendidos como el contenido sustancial de los principios (en estas concepciones), en sí mismos, no son una realidad fundante del obrar humano consecuente, sino más bien una realidad fundada (que hay que reconocer y garantizar) en la condición o naturaleza humana y su intrínseca dignidad. Pero en ese caso estaríamos en una justificación iusnaturalista como la propia del realismo clásico, que veremos a continuación.

3. Los principios de Derecho Natural en el realismo clásico

Como señalamos al comienzo, según Aristóteles, *principio* es aquello de lo cual algo procede, tanto en el orden del ser, del conocer y del hacer o el obrar¹⁴. A su vez, estos pueden ser *comunes* a distintas ciencias (los primeros principios de la razón especulativa o de la razón práctica) o *propios* de alguna (p. ej., del Derecho).

Así como los primeros principios de la razón especulativa (principio de no contradicción, etc.) serían *comunes* y constituyen la base de todo el conocimiento posterior; los primeros principios de la razón práctica (ley natural) serían también *comunes* y son la base de todo el conocimiento práctico.

A estos primeros principios prácticos comunes nos referimos cuando hablamos de los *principios de Derecho Natural* en el título del presente artículo. Al respecto, dice Santo Tomás, en la I-II, 94, 2: “[...] los principios de la ley natural son en el orden práctico lo que los primeros principios de la demostración en el orden especulativo, pues unos y otros son evidentes por sí mismos. Ahora bien, esta evidencia puede entenderse en dos sentidos: en absoluto y en relación a nosotros. De manera absoluta es evidente por sí misma cualquier proposición cuyo predicado pertenece a la esencia del sujeto; pero tal proposición puede no ser evidente para alguno, porque ignora la definición de su sujeto [...] Ahora bien, entre las cosas que son conocidas de todos hay un cierto orden. Porque lo

14. Cf. Aristóteles, *Metafísica*, L V, Cap. I.

primero que alcanza nuestra aprehensión es el ente, cuya noción va incluida en todo lo que el hombre aprehende. Por eso, el primer principio indemostrable es que ‘no se puede afirmar y negar a la vez una misma cosa’, principio que se funda en las nociones de ente y no ente y sobre el cual se asientan todos los demás principios, según se dice en IV *Metaphys.* Mas así como el ente es la noción absolutamente primera del conocimiento, así el bien es lo primero que se alcanza por la aprehensión de la razón práctica, ordenada a la operación; porque todo agente obra por un fin, y el fin tiene razón de bien. De ahí que el primer principio de la razón práctica es el que se funda sobre la noción de bien, y se formula así: ‘El bien es lo que todos apetecen’. En consecuencia, el primer precepto de la ley es éste: ‘El bien ha de hacerse y buscarse; el mal ha de evitarse’. Y sobre éste se fundan todos los demás preceptos de la ley natural, de suerte que cuanto se ha de hacer o evitar caerá bajo los preceptos de esta ley en la medida en que la razón práctica lo capte naturalmente como bien humano. Por otra parte, como el bien tiene razón de fin, y el mal, de lo contrario, síguese que todo aquello a lo que el hombre tiene natural inclinación, la razón naturalmente lo aprehende como bueno y, por ende, como algo que debe ser procurado, mientras que su contrario lo aprehende como mal y como que debe evitarlo. De aquí que el orden de los preceptos de la ley natural sea correlativo al orden de las inclinaciones naturales”¹⁵. Tanto de las inclinaciones comunes que los hombres tienen con todos los seres, con todos los animales y las específicamente humanas¹⁶; sin perjuicio de que en el hombre incluso las inclinaciones comunes (con todos los seres y con los animales) son ordenadas de un modo racional¹⁷.

Los primeros principios comunes de la razón son evidentes por sí mismos (autoevidentes), porque el predicado está contenido en la esencia del sujeto, conocidos por todos, y llamados por el Aquinate, *communissima*. El primer principio de la razón práctica (el bien debe hacerse y el mal evitarse) que opera como un principio de no contradicción práctico equivalente al de no contradicción (no se puede afirmar y negar una cosa al mismo tiempo y sobre el mismo aspecto)

15. Santo Tomás de Aquino, *S. Th.*, I-II, 94, 2.

16. Cf. Santo Tomás de Aquino, *S. Th.*, I-II, 94, 2.

17. Cf. García Huidobro, Joaquín, *Filosofía y retórica del iusnaturalismo*, México, UNAM, 2002, p. 73.

sería un *principia communissima* de todo el conocimiento práctico posterior.

Ahora bien, la pregunta es: ¿cómo conoce la inteligencia estos primeros principios evidentes, tanto especulativos como prácticos? Al respecto, sostiene Aristóteles, en los *Segundos Analíticos*: “Cuando alguna de las cosas específicamente indiferenciadas [*toôn adiaiphóron*] se establece en el alma se da una primera noción universal [*kathólou*] pues aunque el acto de percepción sensible [*aísthēsis*] tiene por objeto lo individual, la percepción sensible incluye también lo universal, es decir, no ‘el hombre Calias’ sino el hombre. Es pues evidente que *es la inducción [epagoogée] la que nos hace conocer los principios*, pues es de esta manera que la percepción sensible produce en nosotros el universal ‘La inteligencia inmediata [*noûs*] es principio [*arjée*] de la ciencia. Y es principio del principio mismo”¹⁸.

En el mismo sentido, se manifiesta el Aquinate en su comentario a este pasaje de Aristóteles: “*Concludit manifestum esse quod necesse est prima universalia principia cognoscere per inductionem. Sic enim, scilicet per viam inductionis, sensus facit universale intus in anima, in quantum considerantur omnia singularia*” (“Concluye que *es necesario conocer los principios generales por inducción*. De esta manera, es decir, a modo de inducción, el sentido de la causa de lo universal dentro, en el alma, en la medida en que se consideran todas las cosas específicas”)¹⁹.

Tanto para Aristóteles como para Santo Tomás, los principios se conocen por *inducción (epagoogée)* a partir de los singulares. De esta manera, *se nos presenta el universal en el particular*, mediante la iluminación del intelecto agente sobre la especie impresa (fantasma) y el juicio particular de la cogitativa que permite inferir inmediatamente (sin razonamiento) el universal a partir del particular (o los particulares) por medio de la abstracción que termina en el concepto y la inducción que culmina en el juicio (evidente).

Sobre este punto, dice Félix Lamas: “La experiencia supone una discriminación de muchas percepciones, discriminación o *collatio* que realiza la cogitativa. De ahí que en la experiencia tienen origen los dos grandes momentos del tránsito de lo particular a lo univer-

18. Aristóteles, *Segundos Analíticos*, L II, cap. 19.

19. Santo Tomás de Aquino, *Comentario a los Segundos Analíticos de Aristóteles*, L II, cap. 19.

sal: la abstracción, cuyo término es el concepto y la definición, y la inducción, cuyo término es una proposición universal. Otro error –en el que incurre Juan de Santo Tomás y todos los tomistas que siguen con poco sentido crítico su Lógica, entre ellos Maritain– consiste en confundir la inducción con un razonamiento en sentido estricto. Pero la inducción no es propiamente hablando una forma de mediación lógica, por una razón obvia: carece de término medio. Ella es, pues, una inferencia inmediata [...] En consecuencia, los primeros principios en cuanto se expresan en proposiciones *per se notae*, resultan de la abstracción de las nociones comunísimas de ente, uno, verdad, bondad, etc., a partir de la experiencia, y de la inducción consiguiente, la cual, por tener una materia necesaria y evidente, conduce a proposiciones de verdad infalible. El Doctor Angélico extiende en forma explícita, al ámbito del conocimiento práctico, la doctrina aristotélica del *nous*, extensión que está insinuada –aunque con trazos fuertes– en Aristóteles, según ha de verse en el texto que se analizará en el siguiente apartado –entendido como hábito de los primeros principios–. Santo Tomás ha de designar con el nombre de *sindéresis* el *nous* en el orden práctico, identificando los primeros principios en materia moral con las normas más universales de la ley natural. Ahora bien, en materia práctica el fin es el primer principio, pero a su vez está determinado por la propia naturaleza humana, en tanto esta incluye una constitutiva tendencia al fin [...] Consiguientemente, se tiene esta secuencia: la naturaleza humana determina el fin y éste, a su vez, es el criterio supremo del que surge la ley natural”²⁰.

En consecuencia, en el ámbito del conocimiento práctico tenemos que distinguir: i) un acceso práctico a la ley natural, mediante la captación evidente (el predicado está contenido en la esencia del sujeto) e inmediata (por inducción abstractiva), en las inclinaciones naturales en orden al fin (que naturalmente aprehende como buenas), de los primeros principios de la razón práctica; ii) su fundamentación teórica y metafísica (constituye el soporte del contenido de la ley natural), en la naturaleza humana como principio de operaciones en orden al fin (*telos*), realizado por la razón especulativa. En otras palabras, la distinción entre la patencia de los primeros principios

20. Lamas, Félix, “Percepción e inteligencia jurídicas, los principios y los límites de la dialéctica”, en *Los Principios y el Derecho Natural en la metodología de las ciencias prácticas*, edición a cargo de Félix Adolfo Lamas, Buenos Aires, Educa, 2002, p. 43.

como punto de partida del proceso que realiza la razón práctica (*prima ratio*) y su justificación racional en el plano metafísico que realiza la razón teórica o especulativa (*última ratio*).

Así podemos *distinguir* (no separar) *la razón práctica de la razón metafísica*, pues los principios de la primera no son conclusiones de un razonamiento (silogismo) a partir de la segunda (de serlo, no serían principios primeros inmediatamente captados), sin perjuicio de reconocer que en última instancia la razón práctica como todo conocimiento humano se funda en la razón metafísica que considera al ser en cuanto ser. En suma, no hay separación y mucho menos oposición, sino más bien continuidad, entre la razón especulativa y práctica, por la cual la razón práctica es una extensión de la misma razón especulativa, en cuanto se ordena a dirigir la acción humana.

Tanto en el orden especulativo como en el práctico, los principios comunes (*communíssima*) son evidentes y conocidos por todos, pero en cuanto a las conclusiones, en la razón especulativa la verdad es la misma aunque no es por todos conocida; en cambio, en la razón práctica, las conclusiones ni son las mismas para todos, ni todos las conocen igualmente²¹. “Así, pues, se debe concluir (dice Santo Tomás) que la ley natural, en cuanto a los primeros principios universales, es la misma para todos los hombres, tanto en el contenido como en el grado de conocimiento. Mas en cuanto a ciertos preceptos particulares, que son como conclusiones derivadas de los principios universales, también es la misma bajo ambos aspectos en la mayor parte de los casos; pero pueden ocurrir algunas excepciones, ya sea en cuanto a la rectitud del contenido, a causa de algún impedimento especial (como también en algunos casos faltan las causas naturales debido a un impedimento); ya sea en cuanto al grado del conocimiento, debido a que algunos tienen la razón oscurecida por una pasión, por una mala costumbre o por una torcida disposición natural. Y así, cuenta Julio César, en *VI De bello gallico*, que entre los germanos no se consideraba ilícito el robo a pesar de que es expresamente contrario a la ley natural”²².

Ahora bien, esta ley natural es fundamentalmente moral. Sin perjuicio de ello tiene connotaciones jurídicas²³, en cuanto ordena al

21. Cf. Santo Tomás, *S. Th.*, I-II, 94, 4.

22. Santo Tomás, *S. Th.*, I-II, 94, 4.

23. Cf. Herrera, Daniel Alejandro (diciembre 1989), *Prudentia Iuris*, n. XXI-XXII, p. 67.

hombre a vivir en sociedad y en última instancia al bien común político, que es el fin último del Derecho y por eso, en tanto fin, constituye su principio fundamental. Pues en el orden práctico (donde se da el Derecho), el fin es principio. Estos principios son *comunes* a la moral y al Derecho, aunque vistos desde la perspectiva propia de cada disciplina. Sin embargo, no es óbice para la existencia de principios *proprios* del Derecho, como la reciprocidad en los cambios en el Derecho Privado y la proporcionalidad en el Derecho Público, o los principios *proprios* de las distintas ramas del Derecho, o de los distintos ordenamientos, tanto nacionales como internacionales²⁴.

En virtud de los principios *comunes*, tanto en la moral como en el Derecho hay actos que son siempre ilícitos en razón de su objeto (*absolutos morales*), como todo lo que se opone a la vida humana inocente (los homicidios, el aborto, la eutanasia, etc.); lo que viola la integridad de la persona humana (las mutilaciones, torturas físicas y psíquicas, etc.); lo que ofende a la dignidad humana (la trata de personas, etc.)²⁵. En consecuencia, ninguna ley positiva puede legitimar lo que es intrínsecamente ilícito por su objeto, por ejemplo, las “leyes” que legalicen el aborto o la eutanasia son siempre contrarias al verdadero orden moral y jurídico y deben ser resistidas tanto en su sanción (como sucedió con el aborto en Argentina en 2018), como en su aplicación (a través de la objeción de conciencia individual e institucional, desobediencia civil, etc.), porque contradicen el bien del hombre, tanto en razón del fin, como de la forma o del exceso del legislador²⁶.

La pregunta que sigue es: ¿son suficientes estos principios máximamente universales para dirigir el obrar humano? La respuesta es negativa. A medida que nos alejamos de los principios y nos acercamos al obrar circunstancial y concreto, es necesario complementar el juicio evidente de los principios universales que en el orden práctico operan como *fnes*, con el juicio prudencial que, además de estos, debe tener en cuenta las circunstancias particulares, a fin de poder elegir los *medios* adecuados en orden al obrar concreto.

24. Cf. Lamas. Félix Adolfo, *La experiencia jurídica*, Buenos Aires, IESTA, 1991, pp. 503 y 504; y Vigo, Rodolfo L., *Los principios jurídicos*, Buenos Aires, Depalma, 2000, pp. 39 y 73.

25. Cf. Juan Pablo II, *Veritatis Splendor*, 80; Finnis, John, *Absolutos morales*, Barcelona, Eunsa, 1992, p. 15.

26. Cf. Santo Tomás, *S. Th.*, I-II, 96, 4.

Por eso, en el *orden ético*, los principios de la ley natural moral deben completarse y complementarse con las virtudes por medio de las cuales se rectifica y perfecciona el obrar humano; mientras que en el *orden jurídico*, los principios del Derecho Natural (connotaciones jurídicas de la ley natural moral), que descubrimos en la propia naturaleza racional y política del hombre, deben ser completados y complementados, con conclusiones (Derecho de Gentes) y determinaciones (Derecho Positivo), a través de las distintas fuentes (tradiciones, costumbres, convenciones), en todas sus instancias (tanto nacionales como internacionales, tanto constitucionales como constituidas), hasta llegar a lo justo, máximamente concreto y circunstanciado²⁷.

4. A modo de reflexión final

No está mal distinguir entre principios y normas, estableciendo una primacía de aquellos sobre estas (no está allí la dificultad). El problema en muchas corrientes actuales, en general, y en el neoconstitucionalismo, en particular, está en que los principios que invocan *no son verdaderos principios ni principios verdaderos* (y no es un juego de palabras).

No son verdaderos principios, por no ser punto de partida evidente de un conocimiento, ni sostén último de una realidad, dado que los Derechos Humanos que operarían como principios no son una realidad fundante, sino fundada (en la naturaleza humana). Se trataría más bien de *postulados*, que, a diferencia de los principios, no se justifican ni se fundamentan, sino que justamente se postulan o proclaman y a partir de ellos se pretende fundar toda la estructura posterior del obrar. Todo esto tiene una consecuencia sumamente grave, pues al no tener que justificarse pueden postularse nuevos sin límite, como sucede con algunos “Derechos Humanos” creados o inventados a partir del dogma de la autonomía de la voluntad sin que respondan a la intrínseca estructura y dinámica del ser humano.

Tampoco son principios verdaderos por no estar anclados en el ser del hombre, en su naturaleza, al negar su dimensión metafí-

27. Cf. Herrera, Daniel Alejandro (diciembre 2013), “El derecho en la tradición central de occidente y su proceso de desnaturalización”, *Prudentia Iuris*, n. 76, p. 15.

sica, ya sea en su versión racionalista procedimentalista (Habermas, Rawls, Alexy, etc.), interpretativa empirista (Dworkin) o neoconstitucionalista, tanto positivista (Ferrajoli), como principialista (Zagrebelsky)²⁸.

Los *verdaderos principios*, por ser el punto de partida de todo el conocimiento práctico, son los principios evidentes de Derecho Natural (connotación jurídica de la ley natural moral), inducidos inmediatamente de la realidad (*razón práctica o primera ratio*) que, al mismo tiempo, son *principios verdaderos* por estar fundados en la naturaleza humana, en la propia esencia humana como principio de sus operaciones (*razón metafísica o última ratio*).

28. Cf. Herrera, Daniel Alejandro (junio 2015), “En defensa de la moralidad del Derecho”, *Prudentia Iuris*, n. 79, p. 17.

ÍNDICE

<i>Prólogo</i>	7
----------------------	---

Ecosistema y ecología humana: ¿Nuevos nombres del orden natural y la ley natural?

1. El orden natural o ecosistema	13
1.1. El pensamiento mítico y filosófico antiguo.....	13
1.2. El pensamiento teológico judeocristiano y filosófico cristiano.....	15
1.3. El pensamiento científico moderno.....	17
2. La ley natural o ecología humana	24
2.1. La distinción entre ley natural y leyes naturales	24
2.2. La distinción entre conocimiento y reconocimiento de la ley natural	25
3. A modo de conclusión	28

Secularidad y laicidad

Capítulo I. Secularidad. Postsecularidad. Laicidad	33
A. Una sociedad secular/postsecular.....	36
B. Naturaleza humana y objetividad	40
C. Una referencia tangencial al tema del Derecho.....	42
Capítulo II. Laicismo y laicidad	57
A. Cuestión previa.....	57
a) Los términos en cuestión	58
b) Apreciaciones históricas	60
1. Edad Antigua-Media	61
2. La Modernidad	65

2.1. Desarrollo histórico	66
2.2. Características.....	67
B. Laicismo	69
a) La formulación del laicismo	70
b) La Postmodernidad como decadencia	75
c) El último mito de la Modernidad ilustrada y cierto orden laicista	78
d) Laicidad.....	81
1. Reflexiones sobre la Modernidad.....	83
2. El Magisterio contemporáneo. El movimiento del laicismo.....	84
3. La legítima laicidad.....	91
4. La autonomía relativa de las realidades terrestres.	93
5. La antropología a partir del Magisterio contemporáneo	96
Capítulo III. Laicidad y postsecularidad	101
Capítulo IV. Conclusión.....	111

En defensa de los principios de Derecho Natural

<i>Resumen o abstract</i>	123
1. Jutificación del título	123
2. La distinción actual entre principios y normas o reglas	124
3. Los principios de Derecho Natural en el realismo clásico	129
4. A modo de reflexión final	135



Editorial de la Universidad Católica Argentina