

**Limodio, Gabriel**

*Legítima laicidad : un aporte desde el saber jurídico*

**Prudentia Iuris. N° 66/67, 2009**

Este documento está disponible en la Biblioteca Digital de la Universidad Católica Argentina, repositorio institucional desarrollado por la Biblioteca Central “San Benito Abad”. Su objetivo es difundir y preservar la producción intelectual de la institución. La Biblioteca posee la autorización del autor para su divulgación en línea.

Cómo citar el documento:

Limodio, G. (2009). Legítima laicidad: un aporte desde el saber jurídico [Versión electrónica], *Prudentia Iuris*, 66-67. Recuperado el .....de <http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/revistas/legitima-laicidad-saber-juridico.pdf>

(Se recomienda ingresar la fecha de consulta. Ej: Recuperado el 13 de octubre de 2009,)

# LEGÍTIMA LAICIDAD UN APORTE DESDE EL SABER JURIDICO

GABRIEL LIMODIO

## Introducción

### *1) Cátedra Ley Natural y Persona Humana*

Este año 2008 encuentra a la Cátedra en una tarea de continuidad en la línea trazada por el Magisterio. Se ha elegido como línea de investigación el tema “Ley natural y legítima laicidad”. El centro de la cuestión está basado 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”. Hoy se encuentra consolidado en el número 28 de *Deus Caritas Est*, el cual también sugiere el texto de la Constitución citada en su número 76.

La tarea que ahora se muestra implica el marco más amplio de lo propuesto por esta Cátedra, en cuanto a que ella investiga sobre el tema de la ley moral natural y su posible identificación con un gran patrimonio de la sabiduría humana que la Revelación, con su luz, ha contribuido a purificar y desarrollar ulteriormente.

Recordábamos en el momento de presentar las tareas del año 2006 que en la sesión plenaria de la Congregación para la Doctrina de la Fe, el 6 de febrero de 2004, el recordado pontífice Juan Pablo II planteaba 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 a los derechos y deberes de todo hombre.<sup>1</sup>

Esta problemática es la que sirve 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 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.

De esta manera, ha quedado planteado lo que la Cátedra ha buscado a través del diálogo propuesto por el Magisterio: 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 legislar. Así, se advierte que la cuestión vincula a la ley natural con la presencia de los contenidos esenciales que durante muchos siglos han sido pacíficamente recorridos como evidencias de carácter ético y principios indiscutibles de la vida social y que, además, han constituido la posibilidad de legislar en consecuencia.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> 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 in AAS 96 (2004) 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 in AAS 94 (2002) 332-335.

Además, acerca de las tareas de investigación del año 2006, pueden consultarse los trabajos publicados en la revista de la Facultad de Derecho, *Prudentia Iuris*, n° 13 a 264. También, el libro: AA. VV. (HERRERA, Daniel, compilador), *II Jornadas Internacionales de Derecho Natural. Ley Natural y Multiculturalismo*, Buenos Aires, EDUCA, 2008.

<sup>2</sup> A este respecto también puede consultarse la Conferencia Magistral pronunciada por el Cardenal Zenón Grocholewski, prefecto de la Congregación para la Edu-

Este 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.

## **2) *El tema del relativismo***

El problema del relativismo no es menor, sobre todo cuando este, por oponerse a la fe, termina imponiendo un nuevo proyecto dogmático. Aquí, cabe citar una página del entonces cardenal Ratzinger:

en los últimos tiempos, vengo notando que el relativismo cuanto más llega a ser la forma de pensamiento generalmente aceptada, más tiende a la intolerancia y a convertirse en nuevo dogmatismo. La *political correctness*, cuya presión omnipresente [...], pretende imponer un solo modo de pensar y de hablar. Su relativismo la elevaría por encima de todas las demás cumbres del pensamiento hasta ahora alcanzadas, de manera que si queremos estar a la altura de los tiempos sólo así debemos pensar y 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. Me parece muy importante oponerse a esta constricción de una nueva seudoilustración que amenaza a la libertad de pensamiento así como a la libertad religiosa.<sup>3</sup>

Estos pocos párrafos plantean claramente el tema. En la cultura moderna, nos encontramos con una nueva forma de totalitarismo, que el cardenal Ratzinger llamaba la *dictadura del relativismo* y que Ale-

---

cación Católica en la Universidad Católica Argentina en el marco de la cátedra Ley Natural y Persona Humana, el 5 de setiembre de 2007 bajo el título “La ley natural en la doctrina de la Iglesia”, publicada en AA. VV., *II Jornadas Internacionales de Derecho Natural. Ley Natural y Multiculturalismo*, Buenos Aires. EDUCA, 2008.

<sup>3</sup> PERA, Marcello y RATZINGER, Joseph: *Sin raíces*, Barcelona, Península, 2006, pág. 123.

jandro Llano denomina el *totalitarismo light*<sup>4</sup>, 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.

Como ha dicho el presidente del Parlamento Italiano, Marcello Pera (laico él), refiriéndose a la Europa de hoy, no deja de reconocer que “predica la idea relativista de que no existen valores universales, ni siquiera esos grandes principios que civilizaron al mundo [...] la que se dice laica cuando en realidad está practicando una forma dogmática y arrogante de ideología laicista”.<sup>5</sup>

Aquí cabe hacer un comentario sobre la cuestión del diálogo con otras culturas y con otras opiniones que requieren la existencia de un interlocutor válido, entendiendo 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 tampoco puede aceptarse cualquier “viento de doctrina”, cuando esta, lo único que pretende, es conducir la libertad del hombre a límites que ofenden su propia naturaleza.

Quizá, una manera de entender el problema sea comenzar a partir de la comprensión de la Modernidad, y su distinción con el pensamiento ilustrado. No es un tema menor que tanto Juan Pablo II como el cardenal Ratzinger, y luego este último como Benedicto XVI, hayan insistido en una reformulación de este momento de la Modernidad para señalar en él cuándo esa separación del dato religioso se transforma en ideología, es decir, el relativismo transformado en una “nueva confesión”. De esta manera, parecería que 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 moder-

<sup>4</sup> LLANO, Alejandro: *Humanismo cívico*, Barcelona, Ariel, 1999.

<sup>5</sup> Al respecto, pueden consultarse las dos participaciones del Prof. Pera en la obra citada en la referencia 3, bajo el título “El relativismo, el cristianismo y Occidente”, pág. 9, y “Carta a Joseph Ratzinger”, pág. 79.

nidad 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 trascendente.<sup>6</sup>

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 Ratzinger,<sup>7</sup> afirmando, en primer lugar, que en referencia a la libertad es un error a considerar la liberación exclusivamente 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 alcanzarlo.<sup>8</sup>

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

<sup>6</sup> LEOCATA, Francisco: “Dimensión temporal y dimensión trascendente del hombre”, en AA.VV.: *Recrear el humanismo cristiano*, Buenos Aires, Paulinas, 2005, págs. 75 y siguientes.

<sup>7</sup> RATZINGER, Joseph, card.: Verdad y libertad, Revista *Humanitas*, Pontificia Universidad Católica de Chile, n° 14, 1999.

<sup>8</sup> *Gaudium et Spes*, n° 78: “la paz nunca se adquiere de una vez y para siempre”.

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 vida.<sup>9</sup>

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.

### **3) *Naturaleza humana y objetividad***

Este segundo punto se vincula con lo que se ha manifestado hasta aquí, 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 libertad 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 los hombres y que la tradición ha llamado “la naturaleza humana”.<sup>10</sup>

### **4) *La referencia al tema del derecho***

Surge aquí una necesaria referencia al tema del derecho. Ya hemos dicho más arriba, y ha sido reiterado por el actual pontífice en la

<sup>9</sup> SPAEMANN, Robert: *Lo natural y lo racional*, Madrid, Rialp, 1989, cuarto ensayo.

<sup>10</sup> RATZINGER, Joseph, card.: ob. cit., pto. III.

línea de Juan Pablo, que cuando el Magisterio 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 civiles.<sup>11</sup>

A este respecto, es del caso recordar que Juan Pablo II hace más de una década reconoció que

en los años de servicio pastoral a la Iglesia, he considerado que formaba parte de mi ministerio dar amplio espacio a la afirmación de los derechos humanos, por la estrecha relación que tienen con dos puntos fundamentales de la moral cristiana: la dignidad de la persona y la paz, proveyendo a una distribución justa de los medios necesarios para vivir y desarrollarse. 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 de la vida social a la que el derecho civil debe servir.<sup>12</sup>

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 no portadora de valores y de normas que hay que descubrir y reafirmar, y no inventar o imponer de modo subjetivo y arbitrario. Tal como sostiene el actual Pontífice:

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 inevitablemen-

<sup>11</sup> 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”.

<sup>12</sup> 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>

te 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.<sup>13</sup>

Aquí los temas de la Cátedra (dentro de cuyo marco escribimos) rozan las cuestiones vinculadas con el derecho, ya que la misma lectura de los textos del Magisterio obligan 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 menor el tema que en su momento, en este ámbito de la Cátedra, se debatió acerca de la cuestión del multiculturalismo y, por ende, lo que hace al fundamento de los derechos humanos. 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 jurídico cotidiano y comenzó a permear el lenguaje y el pensamiento ordinario.<sup>14</sup>

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 vo-

<sup>13</sup> BENEDICTO XVI, Discurso a los miembros de la Comisión Teológica Universal, 1 de diciembre de 2005. Ver: <http://www.vatican.va/holyfather/benedictXVI/speeches/2005/dicembre/documents>

<sup>14</sup> MASSINI CORREAS, Carlos: *Filosofía del derecho*, Buenos Aires, Lexis Nexis-Abeledo Perrot, T. I: "El derecho, los derechos humanos y el derecho natural", pág. 15.

luntad. 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 indisponibles.<sup>15</sup>

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 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 más se vincula 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-políticos.<sup>16</sup>

<sup>15</sup> GÓMEZ LOBO, Alfonso, *Los bienes humanos - Ética de la ley natural*, Buenos Aires, Mediterráneo Santiago, 2006, en especial pág. 156 y siguientes.

Aquí corresponde remitir a las *II Jornadas* mencionadas en la nota 1, por ejemplo, cuando el Dr. 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”.

<sup>16</sup> 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*

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 ámbitos 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 jurídica.<sup>17</sup>

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 filosófica-jurídica), y si alcanza con su consagración positiva para garantizar su protección (pregunta estrictamente jurídica).<sup>18</sup>

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.

---

*jurídicos. Perspectiva jurisprudencial*, Buenos Aires, Ed. Depalma, 2000; del mismo autor *Interpretación constitucional*, Buenos Aires, Lexis Nexis, 2da. edición, 2004.

Del mismo autor: “Los principios jurídicos y su impacto en la teoría actual”, en *Persona y Derecho*, Pamplona, EUNSA, 2001, n° 44, pág. 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.

<sup>17</sup> 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, págs. 127/147 149/168. Asimismo, el capítulo “Derechos humanos: cuatro preguntas para expertos en humanidad, en *Derecho a la verdad-Valores para una sociedad pluralista*. Pamplona, EUNSA, año

<sup>18</sup> SPAEMANN, Robert, op. cit., pág. 92 y siguientes.

Es por eso que aquí se interrumpe la cuestión, dejando solamente planteadas algunas preguntas y en el punto siguiente, el último antes de pasar al tema del laicismo y la laicidad, se intentará proponer una síntesis de lo que ha significado el derrotero de la Cátedra hasta aquí.

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 mismos, 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 que hay que gozar privadamente, sino como reconocimiento de talentos que se deben poner a disposición de un proyecto común.<sup>19</sup>

## **5) Síntesis. Un itinerario**

Como se acaba de decir, hasta aquí hemos querido trazar de una manera escueta aquello que ha implicado la tarea de la Cátedra. En verdad, se ha hablado también de la propuesta que esta significa.

Además, advirtiendo la existencia de un mundo plural, y teniendo en cuenta a la cultura occidental y la aceptación de la democracia como la forma de gobierno asumida por todos, 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.

<sup>19</sup> 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 40º aniversario de la encíclica *Pacem in Terris* a la cual se ha hecho referencia más arriba.

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 permiten hoy 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 clásico.<sup>20</sup>

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.<sup>21</sup>

Sin perjuicio de lo dicho hasta aquí, no debe dejarse de ponderar que existe un lenguaje moderno de los derechos humanos que no se compadece con la visión realista. Sin perjuicio de lo que se dirá en la parte de las conclusiones, 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 es del que se está hablando cuando nos proponemos analizar de qué manera se estudia el derecho o se introduce su estudio desde una perspectiva realista.

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 eticidad.<sup>22</sup>

Se volverá sobre el tema en las conclusiones, donde se mencionan sumariamente las respuestas desde el derecho. Lo cierto es que

<sup>20</sup> VIGO, Rodolfo, *El iusnaturalismo actual de M. Villey a J. Finnis*, México, Fontamarrá, 2003, pássim.

<sup>21</sup> GROCHOLEWSKI, Zenón, Card.: "La ley natural en la doctrina de la Iglesia" citado en la referencia. 2

<sup>22</sup> MASSINI CORREAS, Carlos: ob. cit., cap. XI, pág. 211 y siguientes.

si se quiere trazar un panorama general del momento o contexto cultural, es necesario referirse a la ideología laicista.

Los temas que se plantean no pueden dejar de analizarse someramente, ya que la finalidad de este trabajo es dejar planteada 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 partir a su vez de 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 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 positiva.<sup>23</sup>

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 en-

<sup>23</sup> MASSINI CORREAS, Carlos, *Ibíd*, prólogo.

tonces como sustento el acuerdo de la comunidad que se transforma en ley; allí no serán sino una etapa previa al apogeo del positivismo.<sup>24</sup>

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 formas.<sup>25</sup>

Esto deja marcada la actividad de la Cátedra, ya que si bien el orden justo de la sociedad y del Estado es una tarea principal de la política<sup>26</sup>, 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 ahora.

De esta manera, se suman las cuestiones desde la perspectiva de una Facultad de Derecho en cuanto a que debe dar una respuesta que

<sup>24</sup> OLLERO TASSARA, Andrés: “La eterna rutina del positivismo jurídico”, en AA. VV., *El iusnaturalismo actual*, ob. cit., pág. 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”.

<sup>25</sup> 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.

<sup>26</sup> *Deus Caritas Est*, n° 28. a).

incluya estos núcleos indisponibles, a la visión del ordenamiento jurídico, pero también al problema del derecho adjetivo estudiado en consonancia con estos presupuestos.

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. Finalmente, en la respuesta del Magisterio se ofrecerán algunas conclusiones sobre lo que puede aportarse a la cuestión desde el Derecho, entendido como saber práctico prudencial.

Las páginas que siguen tratarán sumariamente de este tema.

## **I. Primera Parte: Laicismo y laicidad**

### ***1) Cuestión previa***

El tema que analizamos, 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”.<sup>27</sup>

Ahora bien, necesita ser prologado con dos tipos de precisiones que deberíamos hacer para comprender mejor la cuestión. Ellas están referidas a lo que se entiende por ciertos términos como el de secularización, laicismo, clericalismo, cristiandad y legítima laicidad.

La otra cuestión, que se desprende de la anterior, tiene que ver con una lectura del fenómeno de la Modernidad.

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.

<sup>27</sup> Pío XII, (AAS 23/1958), 220.

### a) *Términos*<sup>28</sup>

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 actual, se denominaba laicismo.

Algunos autores les 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 implicó una auténtica revolución, no sólo espiritual, sino también en el ámbito de la filosofía política, es decir, la idea del dualismo cristiano, que afir-

<sup>28</sup> A partir de aquí seguiremos varios textos, intentando hacer una síntesis de lo que surge de ellos, para ir citando luego prudencialmente:

AA.VV., *Política y religión. Historia de una incomprensión mutua*, Buenos Aires, Lumiere, 2007.

FAZIO FERNÁNDEZ, Mariano: *Cristianos en la encrucijada. Los intelectuales cristianos en el periodo de entreguerras*, Rialp, Madrid, 2008.

FAZIO FERNÁNDEZ, Mariano: *Del buen salvaje al ciudadano. Introducción a la filosofía política de Jean Jacques Rousseau*, Ediciones Ciudad Argentina, Buenos Aires-Madrid, 2003.

FAZIO FERNÁNDEZ, Mariano: *Francisco de Vitoria, cristianismo y modernidad*, Ediciones Ciudad Argentina, Buenos Aires, 1998.

FAZIO FERNÁNDEZ, Mariano: *Historia de la Filosofía*, tomo III: "Filosofía Moderna", Palabra, Madrid, 2002.

FAZIO FERNÁNDEZ, Mariano: *Historia de las ideas contemporáneas. Una lectura del proceso de secularización*, Madrid, Rialp, 2006.

FAZIO FERNÁNDEZ, Mariano: *Secularización y cristianismo. Las corrientes culturales contemporáneas*, Universidad Libros, Buenos Aires, 2008.

GARZÓN VALLEJO, Iván Darío: *Bosquejo de laicismo político*, Arequipa, Universidad Católica de San Pablo, 2006.

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

LAFFERRIERE, Jorge, N., *Laicidad y laicismo*. Revista Universitas P.U.C.A., N° 3, Diciembre 2006.

ma 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 fin último humano y el bien de la polis. El cristianismo 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 Juan Pablo II y del pontífice actual. Sólo cabe recordar el discurso del primero de ellos en el acontecimiento de Puebla.

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.

En intervenciones recientes, Benedicto ha reforzado esta idea, por ejemplo, al inaugurar el año Paulino, el 28 de junio de 2008 ha dicho:

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.

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. Esto, entonces, aclara preliminarmente lo que significa el término “secularización” y 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 egreso de la sociedad a esa cosmovisión, lo cual implicaría una noción de clericalismo.<sup>29</sup>

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 laicismo.<sup>30</sup>

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 la *Constitución Apostólica Gaudium et Spes*.

#### b) *Apreciaciones históricas*

Lo dicho en el punto anterior nos lleva a hacer algunas precisiones y a aclarar algunas 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 y la Edad Media y a la Modernidad, para descubrir momentos en los cuales se pueden entender estos fenómenos.

Se seguirán en este punto el texto de Bosca y los textos comentados en *Humanitas*.<sup>31</sup>

<sup>29</sup> FAZIO FERNÁNDEZ, Mariano: *Francisco Vitoria*, ob. cit., págs. 9 a 11.

<sup>30</sup> FAZIO FERNÁNDEZ, Mariano: *Historia de las ideas contemporáneas*, op. cit., especialmente la introducción, pág. 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*, PUC de Chile, n°34, pág. 212.

<sup>31</sup> BOSCA, Roberto: “Religión y poder en la cultura neolaicista ¿Deben las iglesias participar en política?”, en AA.VV., *Humanitas*, n° 34, *Política y Religión*, op. cit., pág. 53 y sgts.

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 acabo 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.

### b.1. 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 concebía una política separada de la religión o una religión 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 hoy.<sup>32</sup>

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 sólo está Dios. Así, 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 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 Jesucristo,<sup>33</sup> que ya ha sido citada, delimita ambas jurisdicciones.

<sup>32</sup> Se sigue aquí puntualmente el texto de BOSCA ya citado, págs. 58/59.

<sup>33</sup> Se sigue el texto de BOSCA que se ha mencionado. Asimismo, cabe citar una intervención de monseñor Dominique Mamberti cuando afirma: “Para mantener vivos los valores seculares sobre los que se funda, la democracia tiene necesidad de la religión, de la que, por lo menos, muchos de ellos han surgido. Basta pensar, por ejemplo, en la noción de ‘persona’ que se ha formado durante los debates sobre la teología trinitaria de los tres primeros siglos de la era cristiana; en la idea de autonomía de las realidades naturales; o en el principio de subsidiariedad. Así pues, el cristianismo ha colaborado de muchas maneras, en la formación de la cultura humana, y por tanto no ha de sorprender que la laicidad, correctamente entendida, pueda y deba conjugarse con la cultura cristiana”. Ver intervención en un Congreso organizado por la Universidad Europea de Roma sobre “Cristianismo y secularización. Desafíos para la Iglesia y Europa”, en *L'Osservatore romano*, edición castellana, 27 de julio de 2005: 5.

dicciones, 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 Jesucristo,<sup>34</sup> 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 veinte siglos.<sup>35</sup>

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

Bosca señala agudamente, usando el caso como muestra de lo que se está diciendo, que Constantino no se convierte sino hasta el final de su vida a la nueva fe, y si su intención es interpretada como ambi-

<sup>34</sup> Jn., 19, 11-12.

<sup>35</sup> Se sigue el texto de BOSCA que se ha mencionado en las notas anteriores.

gua, 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-germánico.<sup>36</sup>

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 miembros de la comunidad temporal o ciudadanos.

A partir de aquí 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 Lagarde,<sup>37</sup> a partir del siglo XIII. Esto implica cobrar conciencia de la potencia pública de la aparición del Estado moderno, dotado de un poder soberano, independiente de cualquier otro, incluso el religioso.

Se abre así, sobre el final de la Edad Media, una instancia de conflicto entre la Iglesia y los Estados modernos, que durará por siglos, que llevará con el tiempo a la separación entre la Iglesia y el Estado, y que conducirá también a la total laicización del poder civil. Cabe recordar aquí las disputas entre Bonifacio VIII y Felipe IV, la *Bula Unam Sanctum* (1302) y finalmente el *Defensor Pacis* de Marsilio de Padua quien estableció las bases del Estado "laico"

<sup>36</sup> BOSCA, Roberto: ob. cit., loc. cit.

<sup>37</sup> DE LAGARDE, Georges: *La naissance de l'esprit laïque au declin du moyen age*, Paris, Lovaina, Nauwelaerts, 1956 (troiseine edition). En especial puede leerse el *Avant Propos* de la primer edición de 1934.

moderno. Lo cierto es que en los siglos XIII y XIV se inicia un proceso de secularización (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 religioso.<sup>38</sup>

## b.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 Media.<sup>39</sup> 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.

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 medieval.<sup>40</sup>

<sup>38</sup> *Humanitas*, “Laicos...”, citado, pág. 289.

<sup>39</sup> 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, págs 7 y siguientes.

<sup>40</sup> HUBEÑAK, Florencio: *Formación de la cultura occidental*, Buenos Aires, Ciudad Argentina, 1999, págs. 420/421. VALVERDE, Carlos: *Génesis, estructura y crisis de la modernidad*, Madrid, BAC, 1996, cap. II, pág. 25 y siguientes.

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 totalidad.

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 de la misma puede identificársela con una suerte de racionalización de la subjetividad.<sup>41</sup>

#### b.2. Ítem I: 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 filosofía racionalista y la ruptura del orden de la cristiandad. Lo cierto es que, a nuestro entender, todos esos hechos no marcan sino una tendencia que se produjo por lo menos un siglo antes. De allí que nos parece adecuado determinar el origen de la Modernidad en la Edad Nueva.

Desde esta perspectiva podemos afirmar, sin que pretenda esto ser una definición pacífica, que la Modernidad comienza a plasmarse casi dos siglos antes que el inicio cronológico de lo que dio en llamarse la Edad Moderna, desde la perspectiva del estudio de los historiadores.<sup>42</sup>

<sup>41</sup> En este tema resulta de interés la lectura de la obra de INNERARITY, Daniel: *Dialéctica de la Modernidad*, Madrid, Rialp.

<sup>42</sup> 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 Ernest CASSIRER: *Filosofía de la Ilustración*, México, Fondo de

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.

#### b.2 Ítem II: Características:

Tal como se dijo más arriba, 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, tal como se expuso en el punto anterior.

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 objetivo.<sup>43</sup>

---

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 Alfredo ZECCA: "El despertar de un nuevo humanismo", en AA.VV., *Recrear el humanismo cristiano*, Buenos Aires, Paulinas, 2005, págs. 7/48.

<sup>43</sup> Conf B. LLORCA, J. I. R. GARCÍA VILLOSLADA, S. I.F. J. MONTALBAN: *Historia de la Iglesia Católica*, t. III, BAC, pág. 8 y siguientes.

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 programático de la metafísica, que fueron dos de los recursos principales de la Ilustración.<sup>44</sup>

## 2) *Laicismo*

La explicación de este tema aparece como un resumen de lo que se ha explicado en los puntos anteriores.

Corresponde, entonces, hacer una suerte de síntesis de lo que se ha dicho 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”.<sup>45</sup>

<sup>44</sup> LEOCATA, Francisco: “La Ilustración...”, en AA.VV., *La codificación...*, ob. cit.

<sup>45</sup> FAZIO, Mariano: *Secularización...*, ob. cit., pág. 125.

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 prepararse 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 derecho.<sup>46</sup>

<sup>46</sup> A este respecto, resulta de interés citar el libro de Alascair MACINTYRE, *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” (pág. 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, (Mendoza, 2000, págs. 11-20), 2000.

Como se advierte de la nota, que plantea la cuestión de la legítima autonomía de los saberes en particular, que la 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., 121.

### 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 religioso.<sup>47</sup>

Si, dado lo sucinto de este trabajo, debiera optarse por una hipótesis, parece claro que la aparición del laicismo como ideología debe encontrarse en el espíritu de la Ilustración.

En este tema, seguimos la tesis de Fazio cuando dice:

por otra parte hay una Modernidad cerrada a la trascendencia, con pretensión de una auto explicación 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 contemporáneo.<sup>48</sup>

Todo ello, sin dejar de reconocer que existían elementos que podrían 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 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”.<sup>49</sup> Explica aquí Fazio:

<sup>47</sup> DE LAGARDE, Georges: *La naissance...*, ob. cit., T. I, en especial capítulo III, pág. 57 y siguientes.

<sup>48</sup> FAZIO, Mariano: *Secularización...*, ob. cit., 15

<sup>49</sup> KANT, I.: Respuesta a la pregunta ¿qué es la Ilustración? AK VIII, 35.

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.<sup>50</sup>

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 y justo para todos los hombres manifiesta de un modo evidente el elemento de sustitución que toda ideología trae consigo.<sup>51</sup>

Otra ideología del siglo XVIII que conforma el espíritu laicismo es el Romanticismo. En verdad, esta ideología se presenta de manera

<sup>50</sup> FAZIO, Mariano: *Secularización...* pág. 22.

<sup>51</sup> FAZIO FERNÁNDEZ, Mariano: *Historia de las ideas...*, pág. 251 y siguientes.

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 anclado 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 parecería 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 particular.<sup>52</sup>

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 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 a la sacristía, se siente incómodo cuando el fenómeno religioso se proyecta en el ámbito político.<sup>53</sup>

Hecha esta aclaración, un segundo momento de análisis de la formulación del laicismo podemos encontrarlo en las ideologías del siglo

<sup>52</sup> GARZÓN VALLEJO, Iván: ob. cit., pág. 39.

<sup>53</sup> OLLERO, Andrés: *España, ¿un estado laico? La libertad religiosa en perspectiva constitucional*, Madrid, Civitas, pág. 62.

XIX, cuando se transforman en corrientes puntuales de pensamiento los ideales de la Ilustración. Ya el último paso será analizar la posmodernidad, entendida como el último paso en la ideología de la Ilustración. Sin embargo, eso se explicará al final de este punto.

Una vez más, siguiendo a Fazio, podemos mencionar las ideologías políticas del liberalismo, el marxismo y el nacionalismo.<sup>54</sup> No es éste el lugar para detenerse en el análisis de cada una de ellas, lo cual, por otra parte, debería hacerse con la intensidad que esto requiere. No obstante, aquí importa resaltar algunas características que ayuden a bosquejar la ideología del laicismo.

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”.<sup>55</sup>

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 cum-

<sup>54</sup> FAZIO, Mariano: *Secularización...*, ob. cit., págs. 39 a 59.

<sup>55</sup> FAZIO, Mariano: *Secularización...*, pág. 51.

plen 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 una retribución en la sociedad sin clases, equivalente marxista del reino milenarista de la equidad.<sup>56</sup>

Quizá no deba pasarse por alto la figura de la socialdemocracia, la cual tiene que ver con el socialismo histórico, y reúne elementos que hacen también al liberalismo. En verdad, aquí la terminología se hace equívoca en cuanto también se ha hablado de eurocomunismo. Actualmente, dentro de lo que es “el pensamiento políticamente correcto”, en lo ideológico se ponderan los gobiernos “de izquierda” pero que aceptan la economía de mercado, lo cual no hace sino sumar confusiones y eufemismos. No obstante, se trata de una misma forma de inmanentismo, que una vez derrotado política y económicamente el comunismo y el intento del socialismo real, se conforma con sostener la tesis que busca servir a la causa de la defensa de los derechos de la sociedad opulenta.<sup>57</sup>

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 conservaba elementos de la tradición cristiana aunque terminaron 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

<sup>56</sup> FAZIO, Mariano: *Historia de la ideas contemporáneas*, ob. cit., pág. 242.

<sup>57</sup> METHOL FERRE, Alberto y METALLI Alver: *La América Latina del siglo XIX*, Buenos Aires, Edhusa, 2006, *passim*.

último, el socialismo deriva de la tradición judeo cristiana 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 religiosa.<sup>58</sup>

### b) *La Posmodernidad como decadencia*

En la última etapa a 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 valores,<sup>59</sup> y que implica ahondar en las ideologías de las que se habló en el punto anterior, con elementos que reflejan la denominada sociedad permisiva.<sup>60</sup>

Aquí debe analizarse 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 a tener en cuenta 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”.<sup>61</sup>

Parecería que 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 siem-

<sup>58</sup> DAWSON, Christopher: “Religion and the Modern State Sheed & Ward”, London, 1935, citado por FAZIO *Secularización...*, ob. cit., pág. 87.

<sup>59</sup> FAZIO, Mariano: *Cristianos en la encrucijada*, ob. cit., en especial ver la Introducción.

<sup>60</sup> *Humanitas. Laicos...*, ob. cit., pág. 290 y siguientes.

<sup>61</sup> BALLESTEROS, Jesús: *Postmodernidad: decadencia o resistencia*, Tecnos, Madrid, 1989.

pre 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”.<sup>62</sup>

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 constricción. Por la otra, en cambio, esta idea concluirá transformándose en un nuevo mito.<sup>63</sup>

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. Pero esta respuesta no se puede dar desde el hombre.

El fracaso del modelo ilustrado abrió las puertas a principios de siglo XX a recuperar la noción de valores, a reabrir la cuestión del dato religioso.

Morande, por su parte, menciona la aparición de distintos filósofos que intentaron llamar la atención sobre el pensamiento hostil respecto a la tradición cristiana, tanto con la metafísica como con la ética.<sup>64</sup>

Sin embargo, aquí estamos todavía en la visión que 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 aque-

<sup>62</sup> HORKHEIMER, Max y ADORNO, Theodor, *Dialéctica del Iluminismo*, versión castellana de H. A. MURENA Buenos Aires, SUR, 1919, pág. 15.

<sup>63</sup> *Ibíd.*, pág. 38.

<sup>64</sup> MORANDE, Pedro: Balance de un siglo y perspectivas para una nueva fase histórica. Retos al testimonio cristiano, Revista *Humanitas* n° 24, 2001: 597.

llos “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 bajo la forma del discurso anónimo de las estructuras sociales lingüística o simbólica.

Nos encontramos, entonces, con la sociedad permisiva, que puede sintetizarse como la disolución de un orden moral objetivo, consecuencia del nihilismo cultural. El hombre 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 violencia.<sup>65</sup>

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 interpretado como un lugar común, sino que al analizarse cada uno de ellos, se muestra una actitud frente al mundo que niega cierta unidad; la mirada está puesta precisamente en el propio yo y sus decisiones miradas 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”. A partir de 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 relativo.<sup>66</sup>

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

<sup>65</sup> FAZIO, Mariano: *Historia de las ideas contemporáneas*, ob. cit., pág. 331.

<sup>66</sup> FAZIO, Mariano: *Secularización y cristianismo*: ob. cit., pág. 119 y siguientes.

de religiosidad y espiritualidades alternativas; crecen los adherentes a círculos mágicos, esotéricos, con elementos de gnosticismo.<sup>67</sup>

Aquí, entonces, la comprensión del problema está en reconocer que 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”.<sup>68</sup>

<sup>67</sup> BERGOGLIO, Jorge, (Card.): “Algunas reflexiones sobre el ejercicio de la justicia hoy”, en AA.VV., *La Codificación*, ob. cit., T. III, pág. 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 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, págs. 103-104.

<sup>68</sup> FAZIO, Mariano: *Secularización y cristianismo*, ob. cit., pág. 121.

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.

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.

Quizá, dentro de lo complejo que resulta este pensamiento puede sintetizarse con la frase de Habermas que “la Modernidad es un proyecto inacabado”, título de una famosa conferencia que pronunció al recibir el premio Adorno, discernido por la Universidad de Frankfurt en 1980.

A este respecto, con gran lucidez ha afirmado Quintana, refiriéndose a este pensador:

es por ello uno de los autores actuales que posiblemente mejor conjuga la herencia moderna con diversas corrientes del pensamiento contemporáneo; pretende trascender el paradigma de la razón productora de ideas absolutas y universales propia de la Modernidad ilustrada (incluido el marxismo) pero a la vez evitar el erosionadísimo contestatario de

la razón de los autores comúnmente denominados posmodernos o antimodernos y del inhumano funcionalismo y sistematismo que se adueñó de lo sociología con Lhuman.<sup>69</sup>

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.

Precisamente 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 esquema.<sup>70</sup>

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”.<sup>71</sup>

<sup>69</sup> QUINTANA, Eduardo: Razón y fe. Diálogo entre Habermas y Ratzinger (perspectivas políticas-jurídicas), *Prudentia Iuris*, nº 60, noviembre de 2005.

<sup>70</sup> 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”.

<sup>71</sup> HABERMAS, Jürgen, *ibíd.*, en especial, ver los capítulos 9, 10, y 11 de la tercera parte.

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”.<sup>72</sup>

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.

### **3) Laicidad**

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

Debe recordarse la noción dualista que 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 au-

<sup>72</sup> METHOL Ferre, Alberto y METALLI, Alver: *La América Latina del siglo XXI*, Bs. As., 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”, págs. 103 y 104.

toridad eclesiástica, nunca quedó oscurecida esta cuestión en cuanto a los ámbitos.<sup>73</sup>

Resulta prudente aclararlo ya que muchas veces se presenta la necesidad del laicismo como réplica al clericalismo o 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 Iglesia.<sup>74</sup>

Ahora bien, en esta línea de pensamiento cabe preguntarse, como lo hace Fazio,<sup>75</sup> cuál fue la respuesta de la Iglesia ante el proceso 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? 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.

<sup>73</sup> Es del caso recordar entre los sermones de San Bernardo los dirigidos al Papado, en los cuales llama la atención y se conduce 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.

<sup>74</sup> Respecto de estas cuestiones puede consultarse a D’AGOSTINO, Francesco: *Filosofía del derecho*, cit.

<sup>75</sup> FAZIO FERNÁNDEZ, Mariano: *Historia de las ideas...*, cit., pág. 359.

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 citados.<sup>76</sup>

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 relación entre las nuevas instituciones y la Iglesia en cuanto guardiana de la fe.<sup>77</sup>

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”.<sup>78</sup>

Aquí es donde conviene hacer algunas precisiones para entender la sana laicidad como una respuesta definitiva. Por ello se mencionarán tres ítems: a) una reflexión sobre la Modernidad; b) la doctrina pontificia contemporánea al surgimiento del laicismo; c) la respuesta

<sup>76</sup> *Constitución Apostólica Gaudium et Spes*, n° 36 y n° 76.

<sup>77</sup> FAZIO, Mariano: *Secularización y cristianismo*, ob. cit., págs. 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”, pág. 233 y siguientes.

<sup>78</sup> Pío XII, *Discurso a la Comuna de Marcas*, 23 de marzo de 1958, ob. cit.

del Magisterio a partir del Concilio Vaticano II. Éstos se desarrollarán en los cinco puntos siguientes.

#### a) 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.

Recientemente Benedicto XVI se ha referido al tema diciendo:

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 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, *L'osservatore Romano*, del 20/06/2008, pág. 7)

#### b) 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 era 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 hombre.<sup>79</sup>

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 recordarse, como ya se ha dicho, que en los albores de la cristiandad se escucharon voces que marcaron claramente el camino de la tradición. Así, recuerda 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 separados para que ninguna autoridad se ensoberbeciera.<sup>80</sup>

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<sup>81</sup> se sigui-

<sup>79</sup> FAZIO FERNÁNDEZ, Mariano: *Historia de las ideas...*, op. cit., págs. 362-363.

<sup>80</sup> 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, pág. 416-428.

<sup>81</sup> 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 40 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 Con-

rán dos textos de Fazio que tratan con gran ecuanimidad todo este complejo proceso. Esto permitirá comprender también la postura de

---

cilio, ¿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 preconciliar e Iglesia posconciliar. 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

la laicidad después de la Primera Guerra y realizar una lectura coherente de los documentos del Concilio Vaticano II.<sup>82</sup>

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 (15/08/1832) XVI, en la cual la mirada condenatoria se sitúa en la identificación de la ideología libe-

---

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, págs. 1094-1095).

<sup>82</sup> Los textos en cuestión son los citados *Historia de las ideas contemporáneas*, págs. 359 a 365 y *Secularización y cristianismo*, págs. 125/130.

ral 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 entender que el rechazo a las libertades aplicadas al liberalismo se comprende 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 divino.<sup>83</sup>

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

<sup>83</sup> 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).

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 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 absoluto.<sup>84</sup>

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

<sup>84</sup> 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.º 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”.

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.<sup>85</sup>

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 victoriana.<sup>86</sup>

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.<sup>87</sup>

<sup>85</sup> FAZIO FERNÁNDEZ, Mariano: *Historia de las ideas contemporáneas*, ob. cit., pág. 366.

<sup>86</sup> FAZIO FERNÁNDEZ, Mariano: *ibíd.*, pág. 367 y notas 2 y 3.

<sup>87</sup> FAZIO FERNÁNDEZ, Mariano: *Historia...*, ob. cit., pág. 368.

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 (y crueldad) las ideologías surgidas del pensamiento de la Modernidad ilustrada.

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

### c) 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 llegó 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 lla-

mada 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 analizarse 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 aparece 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 tema 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 Iglesia.<sup>88</sup>

En el nº 20 encontramos la identificación del ateísmo sistemático con la autonomía absoluta del hombre:

El ateísmo moderno también ofrece con frecuencia una forma sistemática que, excepción 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.

#### d) 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 ad-

<sup>88</sup> Concilio Vaticano V, *Constitución Dogmática de Filius*, “Sobre la fe y la razón”, puntos 1 y 2.

mirable en toda la tierra” (nº 34). El trabajo humano prolonga la obra creadora de Dios. De este modo, señala el Concilio, sería equivocado considerar la actividad humana en clave opuesta al poder de Dios, como si el hombre y Dios rivalizaran en poder: las conquistas del género humano son muestra de la grandeza de Dios y de su inefable designio.

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

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

Esta legítima autonomía implica que todas las cosas poseen, por designio de Dios, una consideración propia, que se rige por leyes también propias. Para estudiar estas realidades, el hombre desarrolla el conocimiento científico, regido por métodos particulares para cada una de las disciplinas de estudio. En consecuencia,

si la investigación metódica en todos los terrenos de la ciencia se lleva a cabo de manera verdaderamente científica y de acuerdo con las leyes morales, nunca podrá, en realidad, pugnar contra la fe, puesto que las realidades profanas y las realidades de la fe tienen su origen en el mismo Dios (nº 36).

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

En conclusión, el n° 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 n° 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 (n° 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” (n° 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 promueve.<sup>89</sup>

<sup>89</sup> CATIC n° 173, “la libertad alcanza su perfección cuando está ordenada a Dios, nuestra bienaventuranza.”

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.<sup>90</sup>

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 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 estabilidad.<sup>91</sup>

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,

<sup>90</sup> 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.

<sup>91</sup> *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*, n° 407.

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.

#### e) La antropología a partir de Juan Pablo II

El último punto que puede ayudar para entender la mirada del Magisterio sobre la laicidad puede encontrarse en la propuesta antropológica del papa Wojtyła.

Se pone un acento en este punto, ya que han sido varios los autores que reconocen que la visión antropológica de Juan Pablo II 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. Fue nada menos que el entonces cardenal Ratzinger quien puso de manifiesto que ya en la primera Encíclica el tema de la verdad y el vínculo entre verdad y libertad se abordaban de acuerdo con toda la importancia que tiene en un mundo que desea la libertad, pero considera la verdad como una pretensión contraria a la libertad. Asimismo, con singular agudeza recuerda que la primera encíclica gira en torno a la cuestión del hombre, cuando dice: “La expresión ‘el hombre es el primero y fundamental camino de la Iglesia’ se convirtió prácticamente en un lema, pero al citarla se olvidó con demasiada frecuencia que poco antes el Papa había dicho Jesucristo es el camino principal de la Iglesia”.

En el mismo sentido ha opinado el cardenal Grocholewski, quien ha investigado sobre la filosofía del derecho en el pensamiento de Karol Wojtyła. También introduce su estudio con una visión antropológica, dejando en claro que la mirada sobre el derecho de Juan Pablo II implica que él mismo jamás se ocupó del derecho como tal, sino que lo hizo como antropólogo con un interés muy particular en los temas éticos.<sup>92</sup> Aquí se presenta una cuestión muy interesante, sobre la cual corresponderá luego volver, que es el tema de la visión del derecho que ha tenido el papa Wojtyła, el cual se ha acercado a

<sup>92</sup> GROCHOLEWSKI, Zenón card.: *La filosofía del derecho en las enseñanzas de Juan Pablo II y otros escritos*, Bogotá, Ed. Temis, 2001, pág. 3 y siguientes.

este mismo desde la visión de la persona y desde una experiencia vital, que es la de la injusticia de las lesiones y de los desconocimientos de los derechos fundamentales.<sup>93</sup>

Por fin, también se ha acercado al tema Fazio, quien analizando la cuestión del secularismo, como hemos estado viendo, también dedica dentro del capítulo del diálogo con el mundo a partir del Concilio Vaticano II un capítulo sobre la antropología de este pontífice. En los próximos párrafos seguiremos su reflexión.<sup>94</sup>

Juan Pablo II considera que

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.<sup>95</sup>

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 (sean cuales sean sus convicciones personales) lleva dentro de sí la imagen de Dios y, por tanto, merece respeto”.<sup>96</sup>

La antropología cristiana, que reconoce en el hombre (en todo hombre) una dignidad tan alta, tiene en cuenta una realidad de significado opuesto: frecuentemente el hombre traiciona esta dignidad con el pecado.

El hombre creado para la libertad lleva dentro de sí la herida del pecado original que lo empuja continuamente hacia el mal y hace que necesite la redención. Esta doctrina no sólo es *parte integrante de la revelación cristiana*, sino que tiene también un gran valor hermenéutico en cuanto ayuda a comprender la realidad humana. El hombre tiende hacia el bien, pero es también capaz del mal; puede trascender su interés inmediato y, sin embargo, permanecer vinculado a él.<sup>97</sup>

<sup>93</sup> *Ibíd.*, en especial el prólogo de la Profesora Ilva Hoyos.

<sup>94</sup> FAZIO, Mariano: *Historia de las Ideas...* pág. 390 y siguientes.

<sup>95</sup> JUAN PABLO II, *Centesimus annus*, nº 11.

<sup>96</sup> *Ibíd.*, nº 22.

<sup>97</sup> *Ibíd.*, nº 25.

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”.<sup>98</sup>

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.<sup>99</sup>

Si el hombre es apertura hacia los otros y solamente 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 pierde su consistencia y el hombre queda

<sup>98</sup> *Ibíd.*, nº 29.

<sup>99</sup> *Ibíd.*, nº 41.

expuesto a la violencia de las pasiones y a condicionamientos patentes o encubiertos.<sup>100</sup>

La Encíclica *Veritatis splendor*, particularmente en el segundo capítulo, afronta el problema de la relación entre libertad y verdad. Allí, el Papa sostiene la capacidad de la razón natural para conocer la verdad moral. Para ser libre el hombre debe saber distinguir 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*.<sup>101</sup>

Santo Tomás identifica esta luz de la razón natural, a través de la cual podemos discernir entre el bien y el mal, con la misma ley natural<sup>102</sup> 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.

Juan Pablo II habla de una “justa autonomía de la razón práctica”, entendiéndolo por tal el hecho de que el hombre posee en sí mismo su propia ley, recibida de Dios. Autonomía moral relativa, que hay que distinguir de una autonomía fundada en sí misma (negando una participación de la razón práctica en la Sabiduría del Creador) o como “libertad creadora de las normas morales, según las contingencias históricas o las diversas sociedades y culturas”. Según el Papa, esta concepción absoluta de la autonomía moral “sería la muerte de la verdadera libertad”.<sup>103</sup>

La concepción de la persona como autotranscendencia, 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 absoluto”.<sup>104</sup>

<sup>100</sup> *Ibidem*, N° 42.

<sup>101</sup> *Veritatis splendor*, N° 42.

<sup>102</sup> Cfr. *Summa Theologiae* I-II, q. 91, a.2.

<sup>103</sup> *Veritatis splendor*, N° 40.

<sup>104</sup> *Centesimus annus*, N° 46.

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, 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.<sup>105</sup>

A este respecto, no caben dudas de que el actual pontífice ha puesto también la mirada en esta particular visión de aceptar el pensamiento democrático, sin más cuando este puede conculcar valores fundamentales.<sup>106</sup> Es claro que el Magisterio de la Iglesia rechaza esta hipótesis.

<sup>105</sup> *Ibíd.*, nº 46.

<sup>106</sup> 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.

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 realización.<sup>107</sup>

Asimismo, *Fides et Ratio* repropone la tradición sapiencial de las Sagradas Escrituras y de la tradición, 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 a 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”.<sup>108</sup>

Ahonda esta visión lo aportado también por el cardenal Ratzinger sobre los vientos de doctrina que se han conocido en estas últimas décadas, corrientes ideológicas, modos de pensamiento, y así enumera, del marxismo al liberalismo hasta el libertinaje, del colectivismo

---

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 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).

<sup>107</sup> *Fides et Ratio*, n° 17. *Sacramentum Caritatis*, n° 83.

<sup>108</sup> *Spe Salvi*, n° 18.

al individualismo radical, del ateísmo a un vago misticismo religioso, del agnosticismo al sincretismo.<sup>109</sup>

## **II. Segunda parte: Mirada desde el derecho**

### ***1) Cuestión previa***

Finalmente, cabe dejar planteadas algunas cuestiones que estimulen trabajos de mayor alcance que, desde el saber jurídico, puede aportarse al tema de la legítima laicidad.

No debe perderse de vista la doble mirada que el Concilio en sus números 36 y 76 realiza sobre la cuestión de la sana laicidad, a la cual se ha hecho referencia en varios lugares del trabajo.

Recordando 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.

En verdad, cuando se ahonda en los temas que hacen al fundamento del derecho, ya aparecen en la misma Edad Media cuestiones que se reflejarán muchos siglos más tarde, por ejemplo, las estructuras de sacralismo jurídico que pretende extraer las soluciones de un libro sagrado en una suerte de “positivismo” que se va a consolidar en el siglo XIX con la Exégesis. Sin embargo, el texto a obedecer será profano y tendrá la forma de un Código.

Este es solamente un ejemplo, pero que permite, por lo menos dejar planteado 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.

A partir de lo que se viene diciendo, y buscando los orígenes de la cuestión, debe recordarse que la filosofía moderna tiene el mérito de

<sup>109</sup> Homilía del cardenal RATZINGER antes del cónclave que lo elegiría Papa. Citado EDIBESA pág. 14.

haber concentrado su atención en el hombre, y a partir de allí, una razón poblada de interrogantes ha desarrollado sucesivamente su deseo de conocer cada vez más profundamente. Así se construyeron sistemas de pensamiento complejos, que han producido sus frutos en los diversos ámbitos del saber, favoreciendo el desarrollo de la cultura y la historia. Sin embargo, los resultados positivos no deben permitir que se olvide el hecho de que la razón humana, movida a indagar de forma unilateral sobre el hombre como sujeto, parece olvidar que dicha razón también está llamada a orientarse hacia una verdad que la trasciende.

Dicho esto habrá que analizar el tema del saber jurídico desde una doble perspectiva. Primero, definir una cuestión que podría denominarse prejurídica, que es aquella que atañe a los derechos humanos para referirse específicamente referirse al saber de los juristas, en segundo lugar.

Cabe por fin aludir, dentro de la cuestión que se está tratando de la legítima laicidad, al tema del derecho y a lo que este puede aportar a la cuestión.

## **2) *Una aporía sobre los derechos humanos y el Magisterio***

Es esta una cuestión inagotable que ha merecido explicaciones, defensas y ataques que, fundamentalmente, se empeñan en sostener que el Magisterio de la Iglesia, o bien no tiene una adecuada adhesión a la doctrina de los derechos humanos, o si la tiene debe aceptar los presupuestos de la Modernidad ilustrada, en la cual estos derechos se muestran como absolutos, sin ningún tipo de valoración objetiva.

Se ha dicho que este trabajo no pretende abarcar la cuestión en su plenitud. Sin embargo, la interpelación que en su momento hicieron Juan Pablo II y Benedicto XVI obliga a responder alguna cuestión desde el derecho.

En verdad, la aparición del *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia* ha resultado un elemento definitorio. A este respecto ha dicho Benedicto XVI: “hace dos años, gracias al Consejo Pontificio Justicia y Paz, se publicó el *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*. Se trata de un instrumento formativo muy útil para todos los que quieren dejarse guiar por el Evangelio en su actividad laboral y pro-

fesional”.<sup>110</sup> Se dice esto porque, tal como ya se ha señalado, la lectura de los puntos pertinentes de dicho cuerpo de doctrina no permite interpretar la visión del derecho en sentido iluminista.

Es también del caso aclarar que la mención del término “derechos humanos” dentro del Magisterio presupone una cuestión antropológica en cuanto se refiere a una situación que puede considerarse prejurídica, como decir que expresan los contenidos del bien humano pleno que es lo que naturalmente constituye el fin que aúna a los seres humanos en una sociedad política.

No podría leerse esta noción como una autonomía total, que se transforma en un bien absoluto o fin en sí mismo. Es dentro de la doctrina del Magisterio (como se ha dicho en diversos lugares de este trabajo), que la libertad está al servicio del bien y, por ello, en primer lugar, es un deber ejercerla de manera creativa y responsable. Por esta razón, en segundo lugar, su uso ha de estar siempre en consecuencia con la verdad del hombre.

De alguna manera, la visión acerca del derecho no podría alterar el núcleo del pensamiento de Santo Tomás que estaría dado por la q. 57 de la II. II.

Es sabido que el reciente Magisterio<sup>111</sup> ha presentado como ejemplar la figura de santo Tomás de Aquino, en continuidad con lo propuesto por *Aterni Patris*. Así, dice la Encíclica de Juan Pablo II:

Lo que interesaba no era tomar posiciones sobre cuestiones propiamente filosóficas, ni imponer la adhesión a tesis particulares. La intención del Magisterio era y continúa siendo, proponer a Santo Tomás como auténtico modelo para cuantos buscan la verdad.<sup>112</sup>

Es evidente que esta afirmación no implica una obligación de seguir todas las tesis filosóficas y teológicas del gran maestro, pero tampoco puede limitarse su presentación a un vago modelo histórico del pasado.

<sup>110</sup> BENEDICTO XVI, Discurso a los socios de la Unión Cristiana de empresarios dirigentes, el 4 de marzo de 2006, en *L'Osservatore romano*, edición castellana, n° 10, marzo de 2006.

<sup>111</sup> *Fides et Ratio*, n° 78.

<sup>112</sup> Ídem.

En este aspecto, el mejor aporte que puede hacerse es el de la coherencia a lo largo de todo el Magisterio.

Si se trata de explicar lo que ha significado el pensamiento del Magisterio es casi imposible excluir la noción de realismo jurídico. Entonces, no puede dejar de pensarse en la concepción del pensamiento griego, del cual el derecho romano es heredero, en cuanto a su estructura y a su fundamento filosófico, aunque esta última idea no siempre ha sido tan clara, ya que lecturas posteriores, y sobre todo la influencia del pandectismo, tergiversó la cuestión.

Nada más objetivo que el “dikaion” –lo justo, el derecho– de Aristóteles. Esta concepción aristotélica ha influido de modo determinante en aquellos juristas que, impulsados por su cultura, han dado al derecho una forma científica. La creencia de una sociedad naturalmente organizada es la base sobre la cual los jurisprudentes romanos construyeron el derecho. Así, la jurisprudencia romana guarda una gran diferencia con la ciencia jurídica moderna, ya que aquella no parece dispuesta a darse como regla y fin supremos el interés del individuo.

La ciencia jurídica romana no se presenta como la ciencia de los derechos de cada uno y no es por azar que ella deje de clasificar los derechos en categorías de conjunto. Su objetivo, en cambio, parece apuntar a describir un orden. Examina aquello que cada cosa debería ser en un mundo justo y ordenado, su estatuto, su condición, su lugar en el todo.

En base a lo que antecede, resulta prudente insistir con la tesis según la cual la visión del subjetivismo en el derecho necesariamente es moderna.

Identificar el punto de partida de la definición moderna del derecho concebido como una facultad, nos ayudará a distinguir bien el contraste entre estos dos modos del pensamiento jurídico: el romano y el moderno.

Nos parece muy adecuado citar una página de Lachance, quien también dedica su atención al tema y realiza una consideración muy sólida cuando se refiere a la existencia del derecho concebido como facultad en el pensamiento de la escolástica del siglo XIII. A este respecto dice:

el derecho y la justicia desbordan el orden estrictamente jurídico. El principio de analogía que los rige les permite abarcar todos los géneros

de actividad que implican una relación cualquiera con otros; el derecho es la medida universal, y la justicia, la raíz común de todo el orden de los intercambios del individuo con sus semejantes [...] Santo Tomás, preocupado porque nada se pierda de una tradición que se remonta por Cicerón hasta Aristóteles, distribuye este gran todo analógico que representa el derecho en partes esenciales, partes integrantes, partes subjetivas y partes potenciales. La técnica de la analogía y la de la división le permiten esta distinción flexible y sabia. Las partes potenciales en las cuales se encuentran los elementos esenciales del derecho constituyen la gran mayoría de los tipos derivados del mismo. Otra categoría abarca las cosas que han sido llamadas derecho en virtud de una denominación extrínseca; no reúnen los elementos esenciales del derecho, pero mantienen con él una relación cualquiera de casualidad [...] finalmente, ciertas formas imperfectas de derecho deben su nacimiento a una transposición, pues al desempeñar el derecho el papel de regulador de la economía de la sociedad política, se ha llamado derecho al regulador de sociedades particulares como la familia y algunas otras asociaciones de orden privado. Ninguno de estos tipos imperfectos de derecho fue desconocido por Santo Tomás; ninguno fue descuidado u olvidado por él. Para encontrarlos no hace falta leer entre líneas, pues basta con recorrer sus escritos para comprobar que, en cada ocasión, los fue descubriendo y analizando cuidadosamente a todos.<sup>113</sup>

Hasta aquí podemos darnos cuenta hasta qué punto se debe al Aquinate la formulación del derecho desde la perspectiva de la analogía. Sigue diciendo así el autor citado:

<sup>113</sup> Ver LACHANCE, Louis: *El Derecho y los derechos del hombre*, Rialp, pág. 202 y siguientes.

En el mismo sentido, cabe citar una obra anterior del mismo autor, cuando refiriéndose al origen de la “facultad moral” dice: “Suárez, en su *De Legibus*, después de dar algunas explicaciones sobre el artículo en el que Santo Tomás analiza la noción de derecho, toma la iniciativa de proponer otra definición cuya substancia cree haberla encontrado en el libro primero de *La Libertad Cristiana* de Driedo. Según la significación posterior y estricta del vocablo derecho, dice, es usual llamar propiamente derecho a cierta facultad moral que cada uno posee sobre su haber o sobre lo que es debido [...] y esta noción estricta propia, completamente subjetiva, sólo apoyada sobre algunos textos escriturales equívocos y que se identifica con aquella otra de propiedad, debería difundirse e imponerse. Difícil es explicar esto si nos apoyamos en la tradición. Además, Aristóteles no dice una palabra sobre esta facultad y Santo Tomás ni sueña situarla entre los sentidos derivados del vocablo ‘derecho’. LACHANCE, Louis: *El concepto de Derecho según Aristóteles y Santo Tomás*, Buenos Aires, 1953, pág. 315. Edición en castellano, traductor Fernando Cuevillas.

sin embargo, en ninguno de sus escritos dedicó Santo Tomás a las formas derivadas de derecho una atención igual a la que se les otorgó en el tratado que su *Summa Theologica* consagró al estudio de la justicia. En efecto, desde el primer artículo, bajo el pretexto de resolver objeciones y apelando a la analogía de atribuciones, enumera y justifica las diversas nociones de derecho que nacieron de una extensión de su sentido primitivo y que se enlazan con éste por un vínculo de causalidad. Se llama así derecho, no sólo a la ley, sino al arte que permite interpretarla, al lugar donde se está obligado a comparecer y a la sentencia dictada por el juez [...] Partiendo del principio de que el derecho, a título de elementos esenciales, implica un algo que es debido a otro y una igualdad en esta deuda, examina sucesivamente las diversas acepciones de derecho [...] las analiza, las compara, ve cuáles son sus fallos con relación al derecho estricto, rechaza las que suponen una duplicación de otra, retiene aquellas cuyo significado señalan una relación original y acaba proponiendo una clasificación de todas ellas [...] Pero a pesar de este cuidado que puso Santo Tomás en el examen de todas las significaciones que pudiera revestir la palabra derecho, en ninguna parte mencionó que dicha palabra pudiese significar una facultad moral del sujeto. Por ejemplo, en los 303 artículos que componen el interminable tratado de la *Secunda Secundae* no hemos podido descubrir una alusión a este significado subjetivo. Todo lo más, según ya señalamos, el poder del hombre puede ser considerado como la materia de un derecho objetivo, es decir, como el que reviste la forma de una igualdad debida. Y lo que, a nuestro juicio, no sólo es significativo, sino que aclara hasta la evidencia que Santo Tomás no concibió nunca el derecho como un poder o una facultad, es que en ninguna de las cerca de 900 objeciones ocasionadas por esos 303 artículos figura una acepción subjetiva del derecho. Y lo que es más, nunca apela a ella el autor para resolver una u otra de todas esas objeciones.<sup>114</sup>

Teniendo en cuenta que ya nos hemos extendido lo suficiente sobre la cita, parece prudente no avanzar más sobre la cuestión, e interpretamos que lo transcrito hasta aquí nos libera de todo comentario con el fin de demostrar que no es posible incorporar la idea de derecho subjetivo a la antigüedad, ni siquiera al medioevo clásico. Las causas lejanas, y sin duda las más profundas, que más tarde condujeron a la

<sup>114</sup> Ver LACHANCE, *El derecho y los derechos de hombre*.

transformación de la ciencia jurídica, pueden ubicarse en la influencia del individualismo. También es cierto que esta filosofía individualista en germen, sumada a la aparición de otros fenómenos políticos, como ser la debilidad y descomposición de ciertos poderes centrales, seguidos de sucesivos estados de anarquía, sirvieron como contexto para que cada uno se aferrase a lo que consideraba “su derecho”.

Hechas estas salvedades, vale la pena repasar ciertos criterios jurídicos en las enseñanzas de Juan Pablo II y el Pontífice actual.

Sumariamente, puede decirse que la mirada sobre el fenómeno jurídico se refleja en el hecho de que un orden social justo sólo puede basarse en el reconocimiento y en la defensa de la dignidad y de los derechos inviolables de cada persona a partir del descubrimiento de una ley moral común.<sup>115</sup>

Por otra parte, en las pocas intervenciones que el cardenal Ratzinger ha tenido oportunidad de referirse al derecho, puede citarse su presentación “La crisis del derecho” que corresponde al año 1999 y que fue pronunciada al recibir el doctorado *Honoris Causa* de la LUMSA y, en segundo lugar, el célebre diálogo con Habermas en enero de 2004, en el cual habló sobre las bases morales del Estado liberal.

Precisamente en el primero de los trabajos habla de dos riesgos actuales del derecho, que ubica en el fin de la metafísica y la disolución del derecho por presión de la utopía.

Aclaro que la visión de hombre justo veterotestamentaria presenta algún tipo de confusión si se pretende hacer un traspaso al mensaje evangélico. De hecho, si bien el cardenal Ratzinger expresamente

<sup>115</sup> Es esta una tesis constante del actual Pontífice. Como ejemplos recientes pueden citarse el mensaje para la Jornada Mundial de la paz 2008 donde ha dicho: “La experiencia del siglo pasado, con su pesado patrimonio de guerra y de violencia, que culminó en el exterminio planificado de pueblos enteros, puso de manifiesto que el futuro de la humanidad no puede depender del mero compromiso político. Más bien, debe ser el fruto del consenso más profundo basado en el reconocimiento de verdades universales, arraigadas en una reflexión razonada sobre los postulados de nuestra humanidad común (cf. n.º. 13). Asimismo en el discurso a la nueva embajadora de Estados Unidos ante la Santa Sede decía: “La edificación de una cultura jurídica mundial inspirada por los más altos ideales de justicia, solidaridad y paz exige un compromiso decidido, esperanza y generosidad de parte de cada nueva generación” (cf. *Spe Salvi* 25). Pueden consultarse en *L'Osservatore Romano*, edición castellana, 14 de marzo de 2008, n.º. 11: 4

no se introdujo en el tema, dejó entrever que la visión evangélica de la justicia se refiere a un orden sobrenatural, lo cual no quiere decir que el ordenamiento jurídico quedó expulsado de lo sacro y se convirtió en profano.

Incluso, también sin profundizar, como él mismo lo dice, sugiero que un concepto de torah aparece en San Pablo con acentos problemáticos y claramente en Lutero se considera directamente y sin rodeos como lo contrapuesto al Evangelio, con lo cual no es desacertado encontrar desde la Reforma una semilla de positivismo jurídico. A su vez, aquí mismo aparece una semilla de ciertas corrientes eclesiales y sobre todo evangélicas según las cuales el cristianismo propone una ruptura con el mundo del derecho.

En este trabajo al cual nos estamos refiriendo, el otrora prefecto Ratzinger sólo quiere pasar revista a algunas cuestiones que le parecen importantes. En primer lugar, el “final de la metafísica” que, al darse como un fenómeno irreversible en algunos sectores ha conducido al positivismo jurídico y resalta que hoy ha cobrado fama en la teoría del consenso, la cual 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.

Aquí, el entonces prefecto, sienta las bases de muchas de las referencias que hará durante su pontificado, en cuanto a que 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. Así, como lógica consecuencia, presenta la cuestión de la desaparición de aquellos valores que han sustentado el derecho.

A su vez, el cardenal Ratzinger analiza otro fenómeno que es el de la desaparición del derecho a causa del empuje de la utopía. Aparece una nueva fuente del derecho que es una construcción de un “modelo ideal que representa el mundo futuro”. Aquí hay un origen “criptoteológico” que también encuentra su origen en un malentendido de textos paulinos que dan lugar a interpretaciones radicales del cristianismo según el cual este negaría el valor de lo jurídico. En cuanto a su origen, vale citar textualmente esta explicación: por no hablar ya de los movimientos gnósticos, en los cuales inicialmente

se desarrollaron estas tendencias, que junto con el ‘no’ al Dios creador, incluían un ‘no’ a la metafísica y al derecho natural y al derecho divino”.

De esta manera, se plantea que esta fuente de derecho es una suerte de “sano sentimiento popular” que designa al derecho y que busca interpretar a partir de la arbitrariedad y negando la libertad.

La solución propuesta por el autor que mencionamos está en reconocer que la elaboración y la estructuración del derecho no es un problema teológico sino de la recta razón, la cual debe discernir qué es lo justo, lo que es conforme a la exigencia interna del ser humano, y la tarea de la Iglesia es iluminar a dicha recta razón. Como se advierte en el diálogo con Habermas, vuelve el cardenal Ratzinger sobre estas ideas tratando de encontrar algunas cuestiones comunes que pueden servir de diálogo multicultural.

### **3) *El decreto como saber de los juristas***

Se ha dejado para el final, ya el orden de las conclusiones, un intento de respuesta a la interpelación que se ha mencionado más arriba. Sin embargo, ya no es el ámbito de los derechos humanos al que debe referirse, sino que cabe pensar más en los términos de la “justa autonomía de los saberes temporales”.

Aquí, entonces, habrá que plantearse cómo se habla del derecho como tal; para decirlo en términos realistas, como la cosa justa, como el objeto de la virtud de justicia. De este modo, aparecen una serie de cuestiones como, por ejemplo, la formulación del derecho, su enseñanza, la inquietud de cómo es posible que este no se deje contaminar por elementos religiosos. Sin embargo, tampoco parece razonable que implique una total separación entre lo que es la referencia a la moral.

Como puede advertirse aquí, el campo de trabajo y debate se abre de una manera casi imposible de resumir, y sólo se pueden señalar algunas pautas para comprender el problema.

Es por eso que se ha insistido tanto en las páginas anteriores cuando se distinguió dentro de la estructura de la *Constitución Gaudium et Spes* entre el nº 36 y el nº 76.

*a) La formulación y la enseñanza del derecho*

Así las cosas, si bien ya se ha dicho que excede largamente el propósito de este artículo, no puede hacerse menos que, a partir de las interpelaciones del Magisterio y las realidades de los saberes particulares, proponer algunas líneas de trabajo.

Textualmente, dice el tan citado nº 36:

Si por autonomía de lo terrenal entendemos que las cosas y las sociedades tienen sus propias leyes y su propio valor que el hombre debe descubrir, emplear y sistematizar paulatinamente, es absolutamente legítima esa exigencia de autonomía, que no sólo reclaman los hombres de nuestro tiempo, sino que responde además a la voluntad del Creador. Este, por el hecho mismo de la creación, dio a las cosas su propia consistencia, verdad y bondad, sus propias leyes y roles que el hombre está obligado a respetar, recorriendo el método propio de cada una de las ciencias o de las artes. Por eso, cuando la investigación metódica en todos los campos del saber se realiza en forma verdaderamente científica y conforme a las normas de la moral, nunca se opondrá realmente a la fe, porque tanto las cosas profanas como los argumentos de la fe tienen su origen en el mismo Dios.

Si se ha insistido tanto con las citas es porque a partir de una lectura de las pueden generarse respuestas desde el saber específico que aquí nos ocupa.

Quizá, para no abundar en datos históricos y tener que abordar cuestiones que pueden resultar arduas, puede aceptarse que la Modernidad ilustrada es el claro origen de la autonomía absoluta del hombre que se trasladará desde el campo filosófico y político al jurídico.

Si esto es así, y asumiendo la cita del nº 36 que se ha hecho, es necesario redefinir entonces, a partir de la legítima laicidad del saber jurídico, la adecuada relación entre derecho y moral.

En tal sentido, si con el término derecho se designa un saber que aborda el estudio del fenómeno jurídico, es necesario conocer el lugar que ocupa dentro del esquema de los saberes, es decir, si está subordinado a otro, o al menos si se distingue de otros, y de qué modo.

Primeramente, debe señalarse que el derecho, como saber científico se mueve en el ámbito de otra ciencia a la que está subalterno:

la ética o moral. Cabe recordar aquí que tanto el derecho como la ética tienen como objeto material la conducta humana.<sup>116</sup>

En este mismo sentido, debe distinguirse entre objeto material y objeto formal. Este es el ángulo desde el cual se considera el objeto material y puede ser definido como aquello que primera y fundamentalmente se considera del objeto material, y a través del cual se estudiará todo lo demás.<sup>117</sup>

Dicho de otro modo, es posible que determinados fenómenos puedan ser considerados desde distintos ángulos legítimos que vienen a fundar diversos conocimientos que pertenecen a campos científicos distintos. Vale aclarar que esta diversidad no está dada por la subjetividad de quien conoce, sino por la naturaleza objetiva del ángulo por el cual se aborda el objeto material.

En el campo de la ética cae el estudio de las virtudes morales y los actos vinculados con las mismas, particularmente la virtud de la justicia.

Asimismo, en el cuadro de los saberes que se ha presentado, el derecho se ubica como un saber práctico porque busca el conocimiento de la verdad con miras a la acción, a la obtención de un resultado, a conseguir algo: lo justo.

Sin embargo, el derecho no es sólo objeto de un saber o de una virtud, sino que también es objeto de un *ars*, y es así como puede hablarse de una saber jurídico prudencial. De esta manera, así como se define a la prudencia como el “recto discernimiento de lo que se debe obrar”, puede concluirse que el saber jurídico, el “ars”, es fruto de la prudencia como la “recta razón en el obrar jurídico” o, en otras palabras, el saber fundado, la virtud cuyo objeto es la recta elección o determinación de lo justo, es decir, de lo debido a otro y ordenado al bien común.

En lo que hace a las características propias del saber prudencial, a diferencia de la ciencia, en la que el saber es universal y necesario, a la prudencia se la identifica como un saber sobre lo particular y con-

<sup>116</sup> En este tema se seguirá el trabajo de QUINTANA, Eduardo Martín: *El derecho un saber subalternado a la moral*, en el libro *Notas sobre el derecho en el iusnaturalismo*, Buenos Aires, Educa, 2008, cap. III.

<sup>117</sup> SANZ, Carlos: *Apostillas en torno al tema de la responsabilidad, Prudentia Iuris*, nº XI, Buenos Aires, Educa, 1983: 15 y siguientes.

tingente. Particular porque se ocupa de saber qué es lo justo en un caso concreto, singular, con características propias, distintas de cualquier otro caso. Contingente porque busca un saber que es justo aquí y ahora, y que por lo tanto es variable, y cuya solución justa (alcanzada en tal supuesto particular) podría tornarse injusta en otro caso.

Lo cierto es que este tipo de saber prudencial encuentra limitaciones objetivas: las impuestas por los principios del orden jurídico natural, que derivan de las cosas, y que la ciencia o filosofía jurídica descubre y no crea o inventa. Asimismo, no sólo a ese orden natural de las cosas está sometido aquel que determina humanamente el derecho, sea el legislador o el juez, sino al propio orden positivo justo en cuya órbita se mueve y a cuyo cumplimiento aspira.

Aquí es donde se observa la importancia del análisis del derecho desde la perspectiva del saber práctico prudencial. El sentido último de la ciencia del derecho es el de constituir un saber práctico, formar un plexo de conocimientos orientados, no al puro conocer, sino al obrar, es decir, proporcionar herramientas que procuren en cada caso concreto una solución justa.

Así mirados los ordenamientos jurídicos o las soluciones que se ensayan sobre ellos a partir del siglo XVIII, se advierte que, o bien se elige un modelo de total instrumentalización por parte de la moral sobre lo jurídico, o bien se pretende una separación tajante. Esta segunda actitud ampliamente difundida contemporáneamente establece una impermeabilidad total entre ambos ámbitos. Así, se ha dicho que la moral es autónoma, el derecho es heterónomo y distingue dos legislaciones: una interna y otra externa. Según esta doctrina, el derecho se ocupa de las acciones externas entre persona y persona y la ética abarca los actos interiores.<sup>118</sup>

Esta visión sesgada del orden jurídico es la que generará la teoría del positivismo jurídico, en la cual el derecho será un conjunto de normas y, por lo tanto, una construcción formal de raíz voluntarista.

<sup>118</sup> QUINTANA, Eduardo: "El derecho, un saber...", op. cit., pássim. Como se ha dicho más arriba, se ha seguido aquí el razonamiento de Quintana. Vale la pena recordar que sin perjuicio de lo dicho, esta ha sido la visión del derecho y la moral en la manera de enseñar el derecho privado a partir del modelo de la dogmática y la exégesis.

Esta visión, que podríamos llamar de total separación, se contrapone al pensamiento de raíz antigua, sobre todo, de las civilizaciones de fuerte raíz religiosa en las cuales la visión es de una total identificación de las cuestiones religiosas con lo político-jurídico. Asimismo, se da una instrumentación del fenómeno jurídico por lo moral.

Finalmente, la postura que parece más adecuada es la de la subalternación de los saberes.

Esto quiere decir que existe un vínculo fundamental unificador de toda la especulación humana, pero a la vez, cada ciencia cuenta con objetos, principios y métodos propios. Del primer principio a los principios especiales se encuentra el pasaje de lo común a lo propio y no el de las premisas a la conclusión. Además, el conocimiento científico no trata sobre principios sino sobre objetos, resultando que la diversidad de ciencia se funda en la diversidad de objetos.

Hay tantas ciencias como objetos formales de conocimiento. Ahora bien, para entender mejor este tema es necesario distinguir más claramente entre objeto material y formal de una ciencia.

El objeto material es simplemente la cosa, el ser sobre el cual versa la ciencia. Dicho objeto no es criterio de distinción entre las ciencias ya que varias de ellas pueden tener el mismo objeto material.

La distinción se encuentra en el objeto formal, llamado objeto formal terminativo, que es el punto de consideración específico que cada saber recorta del objeto material.

Encontramos entonces en el objeto conocido una primera vinculación entre las ciencias, las que se distinguen entre sí, pese a conocer el mismo objeto material, por la formalidad propia y distinta a los demás de cada conocimiento.

Así, las ciencias pueden relacionarse por los principios o por su finalidad.

Si se ha hecho hasta aquí esta suerte de introducción es porque de esta manera se puede acceder más fácilmente a aquello que es el saber jurídico, específico de lo que constituye la tarea del jurista y entender cómo se vincula este saber con aquello que se ha nominado como prejurídico.

Puede concluirse que la subalternación es la relación existente entre una ciencia denominada subalternada, que es tributaria en cuanto a su objeto, y principios de otra denominada subalternante y que también puede relacionarse con otra ciencia por su finalidad.

Cabe analizar la subalternación del conocimiento jurídico (del saber jurídico).

Por esto tendremos que dar por sentado, a partir del realismo jurídico, que el derecho puede definirse como un término análogo. Avanzando más, diremos con Lachance que es la relación de igualdad en virtud de la cual un objeto es ordenado a una persona o sociedad y por lo que se torna suya propia. El derecho así no designará otra cosa que la demarcación objetiva de lo justo.

Ahora bien, a partir de la definición esencial de derecho podemos delimitar el objeto del conocimiento jurídico, ya que él no se reduce sólo al analogado principal, sino que también abarca a todos los analogados derivados como son la razón jurídica y la facultad jurídica.

Así, este conocimiento tiene como objeto un operable bajo la perspectiva de las relaciones de justicia. Entonces, el objeto de conocimiento del saber jurídico, materialmente considerado, es abarcado con mayor extensión o amplitud por la ética, ya que esta conoce los actos libres del hombre considerados en su bondad o malicia, sea su conformidad o no con el dictamen de la razón. Tiene por finalidad poner orden en las acciones voluntarias en cuanto relacionadas entre sí y con respecto al fin de la vida humana, que es la felicidad. Por eso, la ética esencialmente estudia los medios para lograrlo, ya que dado la imperfectibilidad de la naturaleza, se torna necesario la adquisición de hábitos que faciliten el actuar humano tendiente a ese fin. Sin embargo, y a su vez, la antropología es subalternante de la ética, pues su objeto específico no es el constitutivo humano, sus facultades y sus finalidades.

Se advierte que el conocimiento jurídico es más limitado, pues tiene como objeto formal la acción exterior en cuanto debe estar ordenada a otro, rectificada en relación a él por una igualdad signada por la relación misma. A la vez, esa ordenación es debida no en forma graciable, sino por una exigencia de la vida personal y social. El objeto de conocimiento jurídico en su significación primaria es el *ius*, que al decir de Graneris, es aquel *iustum* imperfecto, es el objeto de la justicia pero considerado en su posible aislamiento del ánimo del sujeto, es la armonía de la vida exterior, que quizá no tenga una digna verificación en la concordia de los ánimos. A esto es a lo que los autores llaman la amoralidad del derecho, ya que lo jurídicamente debido se determina en vista de las relaciones de los hombres entre sí, lo es jurídicamente. Lo legalmente debido es necesario para la existencia

de la vida política, mientras que lo moralmente debido no es requisito necesario de esa vida; son elementos de la perfección individual que no pueden ser coactivamente exigidos por sus semejantes. Jurídicamente, debido sólo es aquello sin lo cual la existencia de la sociedad no puede concebirse.

Por fin, en un análisis formal, cabe reparar en que el punto de partida del saber jurídico son las conclusiones de la ética (fin del hombre y medios de lograrlo) y también de la antropología (sobre la esencia de la naturaleza humana). En consecuencia, cabe afirmar la moralidad objetiva del derecho, pues considera la cosa justa en sí misma: no puede ser nunca inmoral.

Este último nexo que se ha mencionado es originario, intrínseco, constitutivo del derecho mismo y, por consiguiente, no puede nacer ni vivir sino bajo la forma de cosa justa o debida, o sea, hundiendo sus raíces en la justicia.

Sin embargo, tal como se dijo, es necesario notar una dimensión amoral en el derecho, que proviene del ánimo o intención del agente u operante; nace del contacto de la *res iusta* o derecho con el sujeto en el momento de ejecución: puede pagar o exigir lo debido con sentido a la avaricia, con corazón de ladrón. La cosa permanece justa y la solución del débito es aún un acto de justicia, sólo que el ánimo humano no se adecua a la moralidad objetiva del acto.

En suma, debe decirse que el derecho no es independiente de la moral, ya que tanto sus principios, objetos y fines guardan una dependencia con aquella. Esto surge claramente de la doctrina de la subalternación que se ha expuesto. Sin embargo, y a su vez, el saber jurídico se constituye como saber específico, pues le compete el conocimiento de cada sistema u orden jurídico particular a la luz de los principios de la filosofía del derecho.

Este conocimiento científico, simultáneamente, orienta la determinación precisa de lo justo en el aquí y el ahora de cada circunstancia de tiempo y lugar, tarea esta propia de la prudencia.

La especificidad del derecho respecto de la moral viene entonces dada por las exigencias y necesidades de la vida política que acota el ámbito de la moral, restringiéndolo a aquel mínimo necesario para la existencia de la propia convivencia. Queda así delimitado el ámbito de aplicación del derecho, ya que si bien sin este la sociedad es impensable, su misión no es la realización de la plenitud de la comunidad y de sus integrantes, tarea reservada a la política y a la moral.

Todo eso hace que el saber jurídico cuente con su propio método, que no es similar al de la moral; y con sus propias normas, que si bien deben asumir su contenido ético, son de un tenor distinto. Ya la intencionalidad queda limitada y su finalidad no es la perfección del sujeto que obra, sino la de la obra entendida como relación jurídica. De allí su especificidad y también su subalternación, ya que los integrantes del orden jurídico son las personas y el marco del obrar humano pertenece a la ética.

Se entiende que se ha hecho necesaria esta introducción pues queda así resuelto uno de los problemas que se planteaban en el n° 36, que da marco a esta consideración sobre el derecho: el legítimo lugar del derecho respecto de la moral.

Así, se abre un marco mayor de respuestas a las interpelaciones que se hicieron más arriba.

Damos por respondido, o mejor dicho, por propuesto, el camino de respuesta acerca del problema antropológico del derecho, en cuanto identificación de la noción de derechos humanos, con la cuestión que hace al capítulo del Magisterio.

En este segundo apartado se ha buscado el análisis del saber jurídico a partir de aquello que se entiende por derecho. Lo que cabe ahora es acercar algunos puntos de reflexión sobre el saber específico de los juristas.

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 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.

Este segundo párrafo ya 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 derecho.<sup>119</sup>

<sup>119</sup> En este sentido puede leerse el capítulo “Sociedad civil, política, Estado” en SCOLA, Ángelo: *La nueva laicidad*, Madrid, Encuentro, 2007, pág. 26 y siguientes.

## b) *Algunas propuestas*

Si se trata de hacer alguna propuesta, cabe decir que si es cierto que desde la política agonal pueden proponerse soluciones, estas serán siempre parciales porque así mismo es el mundo en el cual están inmersos los operadores jurídicos.

En verdad, si lo que se busca es sustentar criterios que permitan legislar en materias vinculadas con núcleos indisponibles, como se dijo más arriba, la tarea incumbe a legisladores, abogados, magistrados judiciales y todo operador jurídico que se precie de tal.

Aquí vale la pena volver sobre algo que se ha dejado en claro y que tiene que ver con que la identificación del derecho con la noción de derechos humanos sólo puede darse en primer lugar si esta noción se considera como especie del género derecho subjetivo (o derecho concebido como facultad) y este se considera desde la perspectiva de un analogado de atribución intrínseca.

Así aceptado, se ha visto que la noción de derecho es una cuestión prejurídico; podría dársele también la nominación de antropológico o moral, lo cual explica que nos hayamos detenido en el tema de la subalternación.

Hecha esta aclaración corresponde entonces encarar este segundo tema en el cual más allá de decir que las respuestas nunca serán definitivas, se pueden dar desde lo que significa el derecho que se legisla, se ejerce, y se interpreta.

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 él.<sup>120</sup>

<sup>120</sup> GUARDINI, Romano: *El fin de los tiempos modernos*, Sur, Buenos Aires, 1975, pág. 51 y stgs.

Asimismo, es interesante citar el artículo In Memoriam escrito por Francesco D'AGOSTINO como recuerdo de Sergio Cotta con motivo de su muerte, publicado en el suplemento de Filosofía del Derecho del diario *El Derecho* el 12/9/2008, con traducción de Massini Correas: "Sergio Cotta escribió *El desafío tecnológico*, una obra pro-

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 al derecho.

Aparece así una doble crítica al paradigma iluminista, según se mire desde la perspectiva del derecho público o del derecho privado. Puede pensarse que es una simplificación abordar el tema del derecho desde esta doble perspectiva, pero debe reconocerse que ha sido en los últimos siglos un presupuesto para su enseñanza.

El abandono del modelo decimonónico presupone recusarlo definitivamente, sobre todo aquello que se muestra como una forma científica con predominio de lo teórico sobre lo práctico, axiológicamente neutral y marcadamente descriptivo. Así, se perdió de vista la idea fructífera según la cual los conceptos fundamentales de la cultura jurídica están acordes con la naturaleza de las cosas.

Por todo esto, la insuficiencia de esa consideración supuestamente neutral para describir la realidad propia de lo jurídico, condujo primero hacia la revalorización de la tópica y luego hacia lo que se puede llamar una *dogmática abierta*. Si la realidad del derecho es una realidad fundamentalmente valorativa y por eso normativa, el cono-

---

fundamente 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 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 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".

cimiento jurídico no puede despojarse de estos elementos amparándose en paradigmas científicos de presunta neutralidad. Una teoría que asume el valor de “pureza” metódica a costa de anular lo que resulta propio del derecho deja ‘por ello’ de representar el camino lógico del conocimiento jurídico.

De esta manera, se sacrifica la realidad plena del derecho privilegiando sólo uno de sus aspectos, porque lo que esta teoría conoce es solamente una parte, una característica, que no necesariamente se compadece con la realidad, ya que implica la aproximación al derecho desde una perspectiva. Así, la explicación científica de lo jurídico es algo más que una lista variada de concepciones o de meras descripciones; implica un principio de selección de aquello que se considera relevante para la consideración del problema. Los intentos meramente descriptivos de lo jurídico han asumido, sin justificarlo, un determinado punto de vista que incluso no se compadece con el fenómeno del derecho. Por eso, es necesario fijar desde qué punto de vista y referente a qué evaluación resultan importantes o significativos determinados elementos para constituirlos en el eje del concepto, o definición del derecho.

Entonces, la ciencia del derecho no pudo prescindir del discernimiento de lo que debe hacerse, de lo que es bueno o perfecto y de lo que resulta prácticamente razonable. No es posible concebir una ciencia jurídica que no contenga por lo menos un momento valorativo, por llamarlo de algún modo, un compromiso axiológico. Se da así la paradoja de que en el campo de las ciencias sociales, aun aquella teoría que pretenda ser meramente descriptiva, incluye un momento o instancia valorativa, cuando atiende preliminarmente a los criterios de selección y relevancia de que se valdrá posteriormente.<sup>121</sup>

<sup>121</sup> Refiriéndose a este tema, sostiene Finnis que “Bentham, Austin, Kelsen, Weber, Hart y Raz publicaron, todos ellos, severos repudios de lo que entendían que era la teoría de la ley natural [...] Pero la obra teórica de cada uno de estos escritores estaba controlada por la adopción, con fundamentos no explicitados e inadecuadamente justificados, de algún punto de vista práctico como criterio de relevancia y significación para la construcción de su análisis descriptivo. Una teoría sólida de la ley natural es aquella que explícitamente, con plena conciencia de la situación metodológica recién descrita, emprende una crítica de los puntos de vista prácticos para distinguir lo no razonable prácticamente de lo razonable prácticamente, y así diferenciar lo realmente importante de lo que no es importante” (cf. FINNIS, John: *Ley Natural y Derechos Naturales*, Buenos Aires, Abeledo Perrot, 2000, pág. 51. , traducción de Cristóbal Orrego

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, solidaridad.<sup>122</sup> 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.

Lo cierto es que si se busca una solución a los problemas cotidianos, no parece razonable sustentarlo en una visión macropolítica; debe comenzarse por una mirada sobre la comunidad primera. Por otra parte, se debe a la necesidad de buscar la concordia política, que sólo se encuentra cuando dicha comunidad está ordenada a algún tipo de igual, que en este caso no puede ser otra que la recta conmutación de los cambios.<sup>123</sup>

<sup>122</sup> 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, resultan aleccionadores como ejemplos las obras de MORDONES, José María: en “El neo conservadurismo de los posmodernos” en AA. VV., *En torno a la posmodernidad*, Anthropos, Barcelona, 1994. En un sentido similar pero proponiendo una “Posmodernidad ilustrada” encontramos la obra de EAGLETON, Terry, *Las ilusiones del Posmodernismo*, Buenos Aires, Paidós, 1998.

<sup>123</sup> A este respecto, se transcribe un reciente trabajo del Dr. Abelardo Rossi que arroja luz sobre la cuestión: “Considero que se impone en el mundo de hoy un recurso heroico a los cánones orientadores de la Justicia Distributiva y es por eso que he creído conveniente exponer algunas reflexiones tendientes a reivindicar a la Distributiva como una forma de justicia, de valor y jerarquía superior a la Conmutativa en el seno de una comunidad sanamente constituida conforme a los

## b.1. Reflexión sobre lo privado y lo público

Dentro de lo breve de este trabajo se propone ahora reflexionar desde lo privado y luego desde la cosa pública

Es por eso que, tal como se expresó más arriba, se inicia esta parte en la cual se buscan respuestas desde el derecho privado.

---

rectos criterios de justicia, como que éste es el armazón básico sobre el que toda sociedad se debe estructurar. Quiero decir que la Justicia Distributiva es anterior por naturaleza a la Conmutativa y que, por ende, ésta puede funcionar adecuadamente (como auténtica justicia) sólo cuando esta actúa insertada en los encuadramientos establecidos por la Distributiva, esto es, por una justa distribución de bienes y valores en función de méritos, necesidades y dignidades personales.

Para mostrar la referida preeminencia haré hincapié en dos aspectos del problema:

1. En que la Justicia Distributiva tiene en cuenta valores más auténticamente humanos (que la Conmutativa) en el orden personal y social, y

2. Que la Distributiva es una forma de justicia en sentido estricto y no debe relegársela al terreno de una mera liberalidad sin rigurosa fuerza vinculante.

Como me manejaré con los conceptos de *todo* y de *parte*, será bueno que aclare desde ya, que cuando utilice la noción de *todo* (por oposición a la de *parte*) no se ha de entender a aquél como un todo sustancial, hipostaciado como un *tertium quid* en relación con las partes, sino como un todo accidental, es decir, con “unidad de orden”; el *todo* no es el Estado, no son las instituciones gubernamentales o los órganos administrativos. El “todo” son las mismas partes en cuanto debidamente dispuestas y ordenadas y las partes en cuanto tales son, en conjunto, el *todo*. El *todo* es la comunidad (la comunidad orgánica). Parece que sólo entendiendo al *todo* así, en el sentido de “unidad accidental de orden” y no como un todo sustancial, puede admitirse que haya Justicia Distributiva en el seno de *todos* no personificados ni configurados jurídicamente como persona moral; por ejemplo en la familia, en pequeñas comunidades, en sociedades intermedias, en la comunidad internacional.

Recordemos algunos tópicos fundamentales relativos a las distintas formas de justicia, a fin de ubicarnos en la cuestión.

Sabido es que, conforme con la clásica doctrina de raigambre aristotélico-tomista, la justicia se divide en General y Particular y esta, a su vez, en Conmutativa y Distributiva.

En la primera (la *General*) el *derecho* —el *ius suum* de la definición de Ulpiano— reside en el *todo* y la obligación está en la *parte* respecto del todo que ella integra. En la justicia *Particular*, por el contrario, el derecho reside en la parte (individuo), de aquí su nombre de *Particular*; si la obligación está en otra parte (individuo) la justicia es Conmutativa, si la obligación reside en el *todo*, la justicia es Distributiva.

La Justicia General ordena los bienes particulares al Bien Común, la justicia Distributiva ordena los bienes comunes a los particulares (individuos) en tanto y en cuanto son partes integrantes del todo.

La noción de pensamiento práctico, entendido como conocimiento ordenado a la realización de un determinado bien o valor, fue abandonada durante mucho tiempo por la teoría del derecho, en virtud de presupuestos cientificistas basados en la necesaria neutralidad axiológica del razonamiento científico. Así, cualquier análisis que pretendiera una instancia valorativa fue apreciada como interferencia irracional o emotiva en el discurrir de la ciencia. Lo dicho sirve tanto para la visión del derecho público como privado. Lo cierto es que el ámbito del derecho privado parecería ser más propenso a que no se utilicen proyectos vinculados con el racionalismo jurídico.

De esta manera, se sacrifica la realidad plena del derecho privilegiando sólo uno de sus aspectos, porque lo que esta teoría conoce es solamente una parte, una característica, que no necesariamente se

---

Quedémonos con la Justicia Particular que es lo que nos interesa. La Conmutativa gobierna las relaciones de individuo a individuo, de parte a parte dentro del todo, y establece una igualdad aritmética, fija, cierta, entre el bien debido y el bien a entregar; implica un ajuste perfecto, total, *rei ad rem*, de cosa a cosa; de aquí que esta clase de justicia ocurra primordialmente en las conmutaciones y contratos de cambio, en los que ha de darse una igualdad absoluta entre las prestaciones (contratos de cambio hace referencia aquí a ese término de la clasificación que los distingue de los contratos asociativos).

La Justicia Distributiva gobierna las relaciones de todo con sus partes y establece una igualdad proporcional entre ellas, según sea la posición en el todo, según la medida en que cada parte es parte del todo, pues todas son partes pero no en la misma medida. Este tipo de relación importa un ajuste de bienes comunes a personas particulares, de tal manera que según sea la proporción de los individuos entre sí *en el todo* será la porción de bienes comunes que a cada uno corresponda.

La Justicia Conmutativa considera a la parte en *cuanto individuo* —no frente a otra parte sino a otro individuo, prescindiendo del todo y sus otras partes integrantes—; la Justicia Distributiva considera al individuo en *cuanto parte* —en relación, precisamente, con todas las otras partes, en cuanto partes que integran el todo—. De aquí un corolario importante: en la Conmutativa no interesan los bienes o riquezas de que pueda disponer el deudor, siempre ha de dar una suma fija equivalente a lo que del acreedor recibió; en la Distributiva sí interesan los bienes o riquezas existentes, porque en este tipo de existencia no se debe una suma fija y predeterminada, sino una porción de los bienes comunes; de donde esa porción será mayor o menor no sólo según la medida en que cada individuo es parte en el todo sino también según sea la cantidad de bienes comunes a distribuir”. Las citas son de la obra *Aproximación a la justicia y a la equidad*, Bs. As, EDUCA, 2009, en especial el capítulo II: “La justicia distributiva. Su importancia en los tiempos de crisis”, pág. 21 y sgts.

compadece con la realidad, ya que implica la aproximación al derecho desde una perspectiva. De esta manera, la explicación científica de lo jurídico es algo más que una lista variada de concepciones o de meras descripciones; implica un principio de selección de aquello que se considera relevante para la consideración del problema. Los intentos meramente descriptivos de lo jurídico han asumido sin justificarlo un determinado punto de vista que incluso no se compadece con el fenómeno del derecho. Por eso es necesario fijar desde qué punto de vista y referente a qué evaluación resultan importantes o significativos determinados elementos para constituirlos en el eje del concepto, o definición del derecho.

Ciertamente si así no sucede, todas las teorías sociales en general no pueden tener criterios justificados críticamente para la formación de conceptos generales, y deben contentarse con no ser más que manifestaciones de los diversos conceptos propios de determinados pueblos y/o de determinados teóricos que se interesan por esos pueblos.<sup>124</sup>

Esta dogmática jurídica asume la actividad judicial como el resultado de un silogismo perfectamente comprensible con los esquemas de la lógica formal. Desde esta perspectiva, la dogmática aparece como un saber esencialmente descriptivo, basado en procedimientos abstractivos capaces de obtener del derecho positivo una red de instituciones que, reagrupadas y ordenadas según criterios inmanentes de coherencia, se constituyen en sistema.

En suma, cabe advertir que la dogmática privilegia el carácter sistemático de sus resultados por sobre su verdad o falsedad, identifica derecho con ley positiva, niega toda ontología social subyacente al análisis científico, sustituye la lógica de los problemas por los métodos de la lógica formal y separa teoría y praxis dejando al saber jurídico presidido por una actitud que se supone axiológicamente neutral.

Hasta aquí no se advierte una gran diferencia con lo que son los proyectos que se proponen tanto para la visión del derecho público como para el privado.

<sup>124</sup> FINNIS, John: ob. cit., pág. 51.

## b.2. Reflexión sobre lo privado

Precisamente aquí es importante hacer una reflexión, ya que el llamado “sistema” no puede ser un mero ordenamiento virtual, en el cual se pretenda deducir a partir de principios todas las soluciones posibles.<sup>125</sup> Esto no es así por dos motivos: primero, porque la solución de los conflictos en la experiencia no se presenta de esa manera, con lo cual, de aceptarla se estaría adhiriendo a una solución propuesta por el racionalismo jurídico, el cual ha sido superado hace ya largo tiempo;<sup>126</sup> y en segundo lugar, porque no es posible una solución que se mantenga neutra al valor.

Esto permite una solución superadora en la cual en esta introducción se incorporen los principios generales del derecho privado, vuelve a repetirse, no como una constelación que fomente la geometría legal, sino la adecuada justicia conmutativa.

Asimismo, cabe en esta parte introductoria proponer los principios generales del derecho privado que sirven de rectores a este sector del ordenamiento jurídico, que son la dignidad de la persona humana y el bien común político. Esto será importante al realizar el traslado a la parte sistemática, cuando se analice el tema de la persona, el objeto y causa de la relación jurídica.

La aplicación de dicho principio general respecto de la persona permitirá proponer una lectura jurídica que no sea meramente individualista, 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. Precisamente, y como se desarrollará más abajo, una adecuada mirada sobre el objeto de la relación jurídica como sobre el negocio jurídico permitirán delimitar sus ámbitos de aplicación hasta donde cada uno de ellos puede quedar integrado para asegurar el equilibrio en las prestaciones, que es la finalidad del derecho privado.

<sup>125</sup> GENTILE, Francesco: *El ordenamiento jurídico entre la virtualidad y la realidad*, Buenos Aires, Ed, Circa Humanitas Philosophia, 2008.

<sup>126</sup> VILLEY, Michel: *Los fundadores de la Escuela Moderna del Derecho Natural*, Buenos Aires, Ghersi Editor, 1978, passim.

Quizá, una cuestión que merezca un tratamiento especial dentro de esta visión realista del derecho privado, sea un análisis de la relación jurídica. Normalmente, esta se utiliza para explicar en los estudios introductorios al derecho privado los elementos a partir de los cuales se puede repasar la cuestión, es decir, el sujeto, el objeto y la causa de dicha relación.

Cabe presentar ahora la segunda parte de la propuesta en cuanto ella se refiere a la parte sistemática de la parte general: la relación jurídica.

Una vez más, aparece como telón de fondo el principio específico que da vida al derecho privado, el de la reciprocidad en los cambios.

De esta manera, y tal como se dijo más arriba, lo que debe verse es la manera en que sujeto, objeto y negocio se vinculan, para asegurar que no existirán desequilibrios.

Esta visión que propusimos más arriba en cuanto el derecho, permite ahora dirigir una mirada sobre la relación jurídica.

La observación de la situación de la persona en la sociedad nos permite advertir que ella “se relaciona” con otras personas. Las relaciones son de todo tipo: de familia, de amistad, de vecindad, de negocios.

Como una aproximación a la definición, puede decirse que las relaciones jurídicas son, pues, esas formas de “entrelazarse” unas personas con otras, con consecuencias jurídicas. Completando esta definición, puede afirmarse que se trata de un vínculo correlativo entre dos o más sujetos, con un objeto determinado y fundamento en el derecho.

Puede comprenderse entonces este necesario correlato con la realidad que nos permite encontrarnos con secuencias que están más allá de las definiciones dogmáticas.

Así, pues, lo que se ha hecho no es otra cosa que ligar el concepto de relación como accidente del ente, agregándole la especificidad jurídica. Ahora bien, lo que corresponderá a renglón seguido es adecuar los elementos de la relación (sujeto, término y fundamento) en su específica función jurídica.

Cabe analizar ‘entonces’ los tres elementos a los que se ha hecho referencia. Al respecto, se habla de un elemento personal (sujeto), un elemento real (término) y un elemento normativo (fundamento).

Independientemente de cada uno de los elementos, lo que parece necesario comprender es el principio que rige a todo este vínculo co-

rrelativo y que es específicamente ese entrelazarse según una cierta forma de igualdad.

En cuanto al análisis de cada uno de los elementos, parecería a esta altura ocioso insistir en el tema de la persona. Parece razonable referirse a ella como todo ente capaz de adquirir poderes y contraer deberes jurídicos.<sup>127</sup>

Sin perjuicio de clasificaciones más importantes, omnicomprendivas y complejas, parece adecuado insistir en la división de personas de existencia visible o personas físicas, y personas de existencia ideal o personas jurídicas.

Alguna complejidad con los contenidos presenta el tema del elemento real, ya que el mismo, cuando se realiza el traspaso a términos jurídicos, recibe el nombre de objeto. Asimismo, cabe hacer la siguiente aclaración: el objeto no es siempre la cosa material, si bien ella es la que se ofrece a la intuición como el primero y más importante objeto de las relaciones jurídicas.

Partimos, entonces, de la aceptación del objeto como el término de la relación jurídica. Luego, avanzando se podrá definir al objeto de la relación jurídica como la entidad (material o inmaterial) sobre la cual recae el interés implicado en la relación, y que constituye el punto de incidencia de tutela por el derecho.<sup>128</sup> De esta manera, puede decirse que el sujeto es un “que” (un *quid*) al que tiende el sujeto, y precisamente el sujeto está orientado a ese término u objeto que consiste en una entidad distinta de él y a la cual aspira; será una cosa, una idea, será una persona; lo importante es advertirlo como una entidad a la que está orientado el sujeto.

Estas entidades a las que se ha hecho referencia más arriba pueden ser de distinta naturaleza y ser susceptibles de clasificación. Una primera mirada clasificatoria nos muestra las dos más amplias categorías, que son los bienes personales por una parte, y los bienes económicos (o patrimoniales) por la otra, subdivididos a su vez en bienes materiales (o cosas) y bienes inmateriales.

<sup>127</sup> A este respecto para analizar el concepto de estática jurídica y aproximarse a la noción de persona puede consultarse MONTEJANO, Bernardino y NOACCO, Juan C.: *Estática Jurídica*, Buenos Aires, Abeledo Perrot, 1980, en especial la páginas 78 y siguientes.

<sup>128</sup> BARBERO, D. *Sistema del diritto privato italiano*, Torino, Unione Tipografico Editrice, 1962.

Del mismo modo, esta primera categoría reconoce a las mismas personas individuales como objeto de las relaciones jurídicas, llamadas precisamente personales. Con el fin de ejemplificar y aclarar, cabe pensar en la patria potestad, en la tutela o en la curatela. Está demás explicar que el concebir a una persona como objeto de una relación no implica disminuir su dignidad humana, ya que no se trata de ubicarla en este estatus en una relación jurídica patrimonial, sino en una relación jurídica personal.

En segundo término, se encuentran aquí los “bienes personalísimos”, que los autores llaman derechos de la personalidad o derechos personalísimos.<sup>129</sup>

Aquí cabe más de una reflexión, ya que por una parte se está utilizando el término derecho de una manera análoga, en cuanto decimos que se trata de un analogado derivado de atribución intrínseca. Cabe referirse a este como el poder jurídico o, para decirlo en términos modernos, el derecho subjetivo, en cuyo caso podrán ser considerados derechos en la medida en que se correspondan con una realidad objetiva.

En segundo lugar, cabe aquí analizar el problema de los límites que pueden reconocer estas facultades. Muy extenso ha sido el tratamiento que en la doctrina ha merecido el tema, siendo prácticamente imposible siquiera hacer una brevísima cita.<sup>130</sup>

Por ello, cabe consignar que no es este el lugar, ni el tipo de trabajo para encarar un estudio o análisis de esta institución que es prácticamente susceptible de justificar una tesis. Lo que nos interesa resaltar aquí es el funcionamiento de estos bienes que no existen separada y distintamente de la persona, pero que, a los fines prácticos del derecho, pueden ser considerados como objetos específicos de la tutela jurídica, y no cabe que su ejercicio sea ilimitado.

A este respecto, puede decirse sin hesitación que estas construcciones artificiales no se corresponden con una visión del derecho civil en su construcción romana clásica. Como señala Di Pietro:

<sup>129</sup> LLAMBÍAS, Jorge Joaquín: “Tratado de derecho civil. Parte General” (2 tomos), Buenos Aires, Abeledo Perrot, 1999.

BORDA, Guillermo: “Tratado de derecho civil. Parte General” (2 tomos), 12 ed., Abeledo Perrot, Buenos Aires, 1999. RIVERA, Julio C. “Instituciones de derecho civil. Parte general” (2 tomos), Buenos Aires, Abeledo Perrot, 1997.

<sup>130</sup> A modo de ejemplo cabe enumerar algunos de los textos que se han dedicado al problema, ya sea específicamente, los trabajos en AA. VV., *Los derechos individuales ante el interés general*, Ed. Ábaco de Rodolfo Depalma, año 1998.

los romanos acuñaron la expresión negocio con el valor de referirse al actuar puramente utilitario o económico, que era distinto del placer espiritual e incluso material del *otium*. En el derecho moderno y en el actual, el afán abstracto ha hecho concebir una teoría general del negocio jurídico.

Nada más opuesto a la manera de pensar de los romanos. Los juristas romanos huyeron de las generalizaciones abstractas. En cambio, estuvieron dotados de una especial inclinación para resolver los problemas concretos que se les presentaban tratando de encontrar la solución justa para cada caso.<sup>131</sup>

En este sentido, el elemento normativo, o para decirlo en términos modernos, la causa, no es otra cosa que el mismo ordenamiento jurídico en el cual se vinculan los distintos elementos de la relación.<sup>132</sup>

Queda entonces planteada una visión realista de la relación jurídica y, a su vez, por lo menos sucintamente.

### *b.3. Reflexión sobre lo público*

Como se dijo más arriba, si se quiere proyectar sobre el derecho como saber algún tipo de solución que se compatibilice con la sana laicidad, deberá trabajarse sobre criterios objetivos.

Dada la brevedad del trabajo se analizará, como se mencionó en párrafos anteriores, desde la división del derecho en público y privado.<sup>133</sup>

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”.

<sup>131</sup> DI PIETRO, Alfredo: *Derecho privado Romano* Ed. Depalma, 1996, pág. 165.

<sup>132</sup> MONTEJANO, Bernardino y NOACCO, Julio César: op. ci. ver la introducción, pág. XVIII.

<sup>133</sup> Afirma Bobbio que la pareja de términos público/privado ingresó en la historia del pensamiento político y social de occidente a través de un uso constante y continuo. BOBBIO, Norberto, *Estado, Gobierno Y Sociedad*, Fondo de Cultura Económica, México, 1997, pág. 11 y sgts.

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 diversos.<sup>134</sup>

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 lúcida 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 comportamiento 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”<sup>135</sup>.

Ese modelo de Estado del siglo XVIII es el que forja el liberalismo individualista en cuanto es antitradicionalista, relativista, autónomo

<sup>134</sup> FIORAVANTI, Mauricio, *Los derechos fundamentales*. Apuntes de historia de las constituciones, Trotto, Madrid, 1996.

SCOLA, Ángelo, *Una nueva laicidad*, Editorial Encuentro, Madrid, 2007. Capítulo “Derechos y deberes”.

<sup>135</sup> MIGUENS, José: “Nacimiento y ocaso del laicismo político”, en AA. VV, “*Política y religión*”, ob. cit., págs. 40 y 41.

respecto de la moral. 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 común.

En fin, a partir de aquí, aparecen las declaraciones de los derechos del hombre emanadas de la Revolución Francesa, paradigma del cual es el artículo 2 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 páginas más arriba 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.

Por otra parte, debe revisarse la visión que desconoce la naturaleza social del hombre y cree que el Estado es una creación artificial.

Asimismo, esta visión implica una formulación del derecho, que se debe al pensamiento de Hobbes, quien los dividió al mismo en objetivo y subjetivo, generando un divorcio con lo que es el derecho concebido a partir de un valor, o para decirlo desde el realismo, objetivamente considerado.

Así se advierte que esta división que tiene su origen en Hobbes también ha conmovido los cimientos del derecho privado, creando una división, que podríamos nominar como por lo menos equívoca (si no falsa) que profana una visión del derecho que es artificial.

Quizá aquí esté el problema que debe resolverse si se quiere desde la sana laicidad hacer un aporte al derecho. Por ahora se insiste en el ámbito público, pero el mismo problema se advierte en el seguimiento del derecho privado.

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.

Además de lo dicho, la nota doctrinal sobre algunas cuestiones relativas al compromiso y la conducta de los católicos en la vida política, también genera un marco seguro por el cual se tornan indudables las conductas en ese diálogo con el mundo y la cultura. Vale la pena epilogar el punto con la propia conclusión de las notas:

Las orientaciones contenidas en la presente nota quieren iluminar uno de los aspectos más importantes de la unidad de vida que caracteriza al cristiano: la coherencia entre fe y vida, entre Evangelio y cultura, recordado por el Concilio Vaticano II. Este exhorta a los fieles a cumplir con fidelidad sus deberes temporales, guiados siempre con el espíritu evangélico. Se equivocan los cristianos que, pretextando que no tenemos aquí ciudad permanente, pues buscamos lo futuro, consideran que pueden descuidar las tareas temporales, sin darse cuenta de que la propia fe es un motivo que los obliga al más perfecto cumplimiento de todos ellos, según la vocación personal de cada uno.

Alégrense los fieles cristianos de “poder ejercer todas sus actividades temporales haciendo una síntesis vital del esfuerzo humano, familiar, profesional, científico o técnico con los valores religiosos, bajo cuya altísima jerarquía todo coopera a la gloria de Dios.”<sup>136</sup>

<sup>136</sup> “Nota doctrinal sobre algunas cuestiones relativas al compromiso...”, conclusión, Concilio Vaticano II, *Constitución Pastoral Gaudium et Spes*, N° 43. JUAN PABLO II, *Exhortación Apostólica Christofidelis laici* N° 59.

Asimismo, con el fin de advertir lo que es una constante en la doctrina del Magisterio vale la pena reposar un texto de dicha nota cuando se refiere específicamente al tema del laicismo: “Ante estas problemáticas, si bien es lícito pensar en la utilización de una pluralidad de metodologías que reflejen sensibilidades y culturas diferentes, ningún fiel puede, sin embargo, apelar al principio del pluralismo y autonomía de los laicos en política, para favorecer soluciones que comprometan o menoscaben la salvaguardia de las exigencias éticas fundamentales para el bien común de la sociedad. No se trata en sí de (valores confesionales), pues tales exigencias éticas están radicadas en el ser humano y pertenecen a la ley moral natural. Éstas no exigen de suyo en quien las defiende una profesión de fe cristiana, si bien la doctrina de la Iglesia las confirma y tutela siempre y en todas partes, como servicio desinteresado a la verdad sobre el hombre y el bien común de la sociedad civil. Por lo demás, no

## Epílogo de ambas partes

Hasta aquí se ha buscado, siempre sin pretender alcanzar soluciones definitivas, en primer lugar, abordar el tema de la legítima laicidad y aprovechando la orientación del Magisterio reflexionar también respecto de un saber particular como es el jurídico.

---

se puede negar que la política debe hacer también referencia a principios dotados de valor absoluto, precisamente porque están al servicio de la dignidad de la persona y del verdadero progreso humano.

La frecuentemente referencia a la (laicidad), que debería guiar el compromiso de los católicos, requiere una clarificación no solamente terminológica. La promoción en conciencia del bien común de la sociedad política no tiene nada que ver con la ‘confesionalidad’ o la intolerancia religiosa. Para la doctrina moral católica, la laicidad, la esfera civil y política de la esfera religiosa y eclesiástica (nunca de la esfera moral), es un valor adquirido y reconocido por la Iglesia, y pertenece al patrimonio de civilización alcanzado (Cf. CONCILIO VATICANO II, *Constitución Pastoral Gaudium et Spes*, nº 76). Juan Pablo II se puso varias veces en guardia contra los peligros derivados de cualquier tipo de confusión entre la esfera religiosa y la esfera política. “Son particularmente delicadas las situaciones en las que una norma específicamente religiosa se convierte o tiende a convertirse en ley del Estado, sin que se tenga en debida cuenta la distinción entre las competencias de la religión y las de la sociedad política. Identificar la ley religiosa con la civil puede, de hecho, sofocar la libertad religiosa e incluso limitar o negar otros derechos humanos inalienables” (JUAN PABLO II, Mensaje para la celebración de la Jornada Mundial de la Paz, 1991: “Si quieres la paz, respeta la conciencia de cada hombre”, IV, AAS 83, 1991, 410-421). Todos los fieles son bien conscientes de que los actos específicamente religiosos (profesión de fe, cumplimiento de actos de culto y sacramentos, doctrinas teológicas, comunicación recíproca entre las autoridades religiosas y los fieles, etc.) quedan afuera de la competencia del Estado, el cual no debe entrometerse ni para exigirlos ni para impedirlos, salvo por razones de orden público. El reconocimiento de los derechos civiles y políticos, y la administración de servicios públicos no pueden ser condicionados por convicciones o prestaciones de naturaleza religiosa por parte de los ciudadanos. Una cuestión completamente diferente es el derecho –deber que tienen los ciudadanos católicos, como todos los demás–, de buscar sinceramente la verdad y promover y defender, con medios lícitos, las verdades morales sobre la vida social, la justicia, la libertad, el respeto a la vida y todos los demás derechos de la persona. El hecho de que algunas de estas verdades también sean enseñadas por la Iglesia, no disminuye la legitimidad civil y la “laicidad” del compromiso de quienes se identifican con ellas, independientemente del papel que la búsqueda racional y la confirmación procedente de la fe hayan desarrollado en la adquisición de tales convicciones. En efecto, la “laicidad” indica en primer lugar la actitud de quien respeta las verdades que emanan del conocimiento natural sobre el hombre que vive en sociedad, aunque tales verdades sean enseñadas al mismo tiempo por una religión específica, pues la ver-

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 otra, 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 experto, que es la noción de humanidad.

---

dad es una. Sería un error confundir la justa autonomía que los católicos deben asumir en política, con la reivindicación de un principio que prescinda de la enseñanza moral y social de la Iglesia.

Con su intervención en este ámbito, el Magisterio de la Iglesia no quiere ejercer un poder político sin eliminar la libertad de opinión de los católicos sobre cuestiones contingentes. Busca, en cambio –en cumplimiento de su deber– instruir e iluminar la conciencia de los fieles, sobre todo de los que están comprometidos en la vida política, para que su acción esté siempre al servicio de la promoción integral de la persona y del bien común. La enseñanza social de la Iglesia no es una intromisión en el gobierno de los diferentes países. Plantea ciertamente, en la conciencia única y unitaria de los fieles laicos, un deber moral de coherencia. “En su existencia no puede haber dos vidas paralelas: por una parte, la denominada vida ‘espiritual’, con sus valores y exigencias; y por otra, la denominada vida ‘secular’, esto es, la vida de familia, del trabajo, de las relaciones sociales, del compromiso político y de la cultura. El sarmiento, arraigado en la vid que es Cristo, da fruto en cada sector de la acción y de la existencia. En efecto, todos los campos de la vida laical entran en el designio de Dios, que los quiere como el ‘lugar histórico’ de la manifestación y realización de la caridad de Jesucristo para gloria del Padre y servicio a los hermanos. Toda actividad, situación, esfuerzo concreto –como por ejemplo la competencia profesional y la solidaridad en el trabajo, el amor y la entrega a la familia y a la educación de los hijos, el servicio social y político, la propuesta de la verdad en el ámbito de la cultura– constituye una ocasión providencial para un continuo ejercicio de la fe, de la esperanza y de la caridad” (JUAN PABLO II, *Exhortación Apostólica Christifideles laici*, n° 59. La citación interna proviene del CONCILIO VATICANO II, *Decreto Apostolicam actuositatem*, n° 4). Vivir y actuar políticamente en conformidad con la propia conciencia no es un acomodarse en posiciones extrañas al compromiso político o en una forma de confesionalidad, sino expresión de la aportación de los cristianos para que, a través de la política, se instaure un ordenamiento social más justo y coherente con la dignidad de la persona humana.

En las sociedades democráticas todas las propuestas son discutidas y examinadas libremente. Aquellos que, en nombre del respeto de la conciencia individual, pretendieran ver en el deber moral de los cristianos de ser coherentes con la propia conciencia un motivo para descalificarlos políticamente, negándoles la legitimidad de actuar en política de acuerdo con las propias convicciones acerca del bien común, incurrirían en una forma de laicismo intolerante. En esta perspectiva, en efecto, se quiere negar no sólo la relevancia política y cultural de la fe cristiana, sino hasta la mis-

Esto lleva entonces a que la propuesta de aquellos principios que no pueden renunciarse en la sociedad secular, obliguen a analizar la otra interpretación que es el verdadero espesor de nuestro saber de juristas.

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.

Así, antes de entrar en la cuestión de la legítima autonomía de los saberes temporales, 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.

Despejado entonces el problema preliminar y fundacional se intentó separar la respuesta desde la noción de derecho privado y derecho público para finalmente reunir una serie de propuestas que no pueden sino recusar el modelo ilustrado. Esto es así porque si al tratar el tema de la sana laicidad del estado se advierte que la noción que hoy llamamos laicismo tiene su origen en la modernidad ilustrada y esta será la misma de la cual surgirá el modelo jurídico del racionalismo, constituciones liberales en materia de derecho público y el modelo *ius legalista* exegético-dogmático en derecho privado.

Como quedó expuesto en los capítulos anteriores, la recusación al modelo de los siglos XVIII y XIX y el desencanto del modelo iluminista en el siglo XX, nos ha hecho volver en materia jurídica a una visión realista que lleva más de veinticuatro siglos.

---

ma posibilidad de una ética natural. Si así fuera, se abriría el camino a una anarquía moral, que no podría identificarse nunca con forma alguna de legítimo pluralismo. El abuso del más fuerte sobre el débil sería la consecuencia obvia de esta actitud. La marginalización del cristianismo, por otra parte, no favorecería ciertamente el futuro de proyecto alguno de sociedad ni la concordia entre los pueblos, sino que pondría más bien en peligro los mismos fundamentos espirituales y culturales de la civilización (Cf. JUAN PABLO II, “Discurso al Cuerpo Diplomático acreditado ante la Santa Sede”, en *L’Osservatore romano*, diario del 11 de enero de 2002).

Esto nos lleva a concluir proponiendo cuatro cuestiones: la cuestión ontológica, la gnoseológica, la lógica y la axiológica. En el plano ontológico responderemos la pregunta ¿qué es el derecho?, la posibilidad de conocimiento del mismo, su estructura lógica y, finalmente, si es posible sustentarlo en valores. Precisamente, el iusnaturalismo sostendrá que más allá de la juridicidad dada, hay uno que es indispensable, que hoy podríamos identificar con los principios jurídicos. Entonces, retomando un ya mencionado pensamiento del Cardenal Ratzinger, puede concluirse a este respecto:

Primero: la elaboración y la estructura del derecho no es una cuestión teológica inmediatamente, sino un 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 a dicha “recta ratio” para superar las corrientes mudables.

Segundo: retomando las cuestiones que se ha 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 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 del derecho. Metafísica y fe, naturaleza y gracia, ley y evangelio, no se oponen, sino que están íntimamente ligados.