

¿OCASO O ECLIPSE DE LA CULTURA POLÍTICA CATÓLICA?

Miguel Ayuso

1. Introducción

La metáfora sirvió para un interesante diálogo sobre los valores (¡qué le vamos a hacer!) tradicionales entre Ugo Spirito y Augusto del Noce (1). Y si la recuerdo ahora, en sede conclusiva de un trabajo sobre la cultura política y los católicos del siglo XX al XXI, es porque refleja a las mil maravillas una situación sombría de cuya duración no sólo no estamos ciertos sino de la que tampoco se avizora de momento la salida.

2. La cultura católica

No hablamos primariamente de cultura católica. Que sería un asunto enorme y previo. Por lo que debemos partir de un cierto entendimiento de lo que la misma significa, a fin de poder pasar rápidamente al objeto de nuestro interés.

Para empezar debe tenerse siempre presente la advertencia de Pío XII de evitar que la exigencia de la fe cristiana de penetrar la cultura y el ambiente social pueda desembocar en una suerte de cultura o ideología más, el «cristianismo» o el «catolicismo»: «La Iglesia sabe también que su

(1) Ugo SPIRITO y Augusto DEL NOCE, *Tramonto o Eclissi dei valori tradizionali?*, Milán, Rusconi, 1971. Hay versión castellana (Madrid, Unión Editorial, 1972). La terminología (y la filosofía) de los valores presenta grandes debilidades. En este punto puede considerarse acertada la posición de Carl SCHMITT, «La tiranía de los valores», *Revista de Estudios Políticos* (Madrid), núm. 115 (1961), págs. 65 y sigs. Véase el capítulo III, «Política y valores», de mi libro *El Estado en su laberinto. Las transformaciones de la política contemporánea*, Barcelona, Scire, 2011, págs. 59 y sigs.

misión, aunque pertenece por su naturaleza y sus fines propios al campo religioso y moral, situada en el más allá y en la eternidad, penetra plenamente en el corazón de la historia humana. Siempre y en todas partes, adaptándose sin cesar a las circunstancias de lugar y de tiempo, la Iglesia quiere modelar, de acuerdo con la ley de Cristo, a las personas, al individuo y, en cuanto sea posible, a todos los individuos, llegando así a los fundamentos morales de la vida en sociedad. El fin de la Iglesia es el hombre, naturalmente bueno, penetrado, ennoblecido y fortificado por la verdad y la gracia de Cristo [...]. En el siglo presente como en el pasado, en que los problemas de la familia, de la sociedad, del Estado, del orden social han adquirido una importancia capital y siempre creciente, la Iglesia no ha perdonado medio para contribuir a la solución de estas cuestiones, y creemos que con cierto éxito. La Iglesia está, sin embargo, persuadida de que no se puede trabajar en esta materia más eficazmente que procurando formar a los hombres de la manera que hemos dicho. Para alcanzar estos fines la Iglesia no actúa solamente como un sistema ideológico. Sin duda se la define también como tal cuando se utiliza la expresión “el catolicismo”, que no le es habitual ni plenamente adecuada. La Iglesia es mucho más que un simple sistema ideológico; es una realidad como la naturaleza visible, como el pueblo o el Estado. Es un organismo enteramente vivo con su finalidad y su principio de vida propios» (2).

(2) Pío XII, «Discurso al X Congreso Internacional de Ciencias Históricas, celebrado en Roma el 7 de septiembre de 1955», AAS 47 (1955), 672-682. Merece la pena recordar también los párrafos que siguen: «Inmutable en la constitución y en la estructura que su divino Fundador le dio, ha aceptado y acepta los elementos de que tiene necesidad o que considera útiles para su desarrollo y para su acción: hombres e instituciones humanas, inspiraciones filosóficas y culturales, fuerzas políticas e ideas o instituciones sociales, principios y actividades. Así la Iglesia, extendiéndose por el mundo entero, ha experimentado en el curso de los siglos diversos cambios; pero, en su esencia, ha permanecido siempre idéntica a sí misma, porque la multitud de elementos que ha recibido estuvieron desde el principio constantemente sometidos a la misma fe fundamental. La Iglesia podía ser muy vasta, podía también mostrarse inflexiblemente severa. Si se considera el conjunto de su historia, se ve que fue lo uno y lo otro, con un instinto seguro de lo que convenía a los diferentes pueblos y a toda la humanidad. Por ello ha rechazado todos los

La sabiduría humana y divina que traspasa las palabras citadas no puede dejar de acuciar al ejercicio de la virtud de piedad respecto de la civilización cristiana (3). Es cierto que el cristianismo (admitamos el uso lingüístico establecido una vez introducida la precisión anterior) no se confunde con la civilización cristiana. No lo es menos, sin embargo, que en el orden de las encarnaciones históricas ésta responde ampliamente a aquél, aun sin agotarlo, claro está, o recibirlo perfectamente incluso. Pero erraría gravemente quien de ahí dedujera que se pueden desolidarizar o incluso que la gran oportunidad para el cristianismo radica en darle la espalda a la civilización que engendró. La rivalidad fundamental en los últimos siglos no se ha dado entre la cultura occidental, soporte de la cristiana, y otras, sino entre lo que el mismo Pío XII llamaba «verdaderos valores» (¡otra vez!) de la civilización occidental y sus frutos podridos (4). El liberalismo, el laicismo, el marxismo, el totalitarismo son fenómenos occidentales y herejías cristianas a un tiempo, o mejor, son herejías nacidas en el seno de la civilización cristiana, que se han terminado extendiendo al mundo entero, dando lugar a un nuevo tipo de cristiano y de bárbaro: el

movimientos demasiado naturalistas, contaminados de algún modo por el espíritu de licencia moral, pero también ha rechazado las tendencias gnósticas, falsamente espiritualistas y puritanas. La historia del derecho canónico, hasta el Código actualmente en vigor, nos da buenas y significativas pruebas de ello. Coged, por ejemplo, la legislación eclesiástica sobre el matrimonio y las recientes declaraciones pontificias sobre los problemas de la sociedad conyugal y de la familia en todos sus aspectos. Encontraréis allí un ejemplo, entre muchos otros, de la manera como la Iglesia piensa y trabaja. En virtud de un principio análogo, la Iglesia interviene regularmente en el campo de la vida pública para garantizar el justo equilibrio entre deber y obligación, de un lado, y derecho y libertad, de otro. La autoridad política no ha dispuesto jamás de un defensor más digno de confianza que la Iglesia católica; porque la Iglesia funda la autoridad y el Estado sobre la voluntad del Creador, sobre el mandamiento de Dios. Precisamente porque atribuye a la autoridad pública un valor religioso, la Iglesia se ha opuesto a la arbitrariedad del Estado, a la tiranía bajo todas sus formas».

(3) Jean MADIRAN, *Une civilisation blessée au cœur*, Le Barroux, Éditions Sainte-Madeleine, 2002.

(4) Pío XII, «Radiomensaje de Navidad, 24 de diciembre de 1955», AAS 48 (1956), 26-41, y «Carta encíclica sobre las Misiones, especialmente en África, de 21 de abril de 1957», AAS 49 (1957), 225-248.

bárbaro cristiano (5). Es posible –escribía un autor pugnaz– recibir la Palabra de Dios en cualquier estado de civilización o barbarie. Pero los pueblos que son cristianos desde hace mil quinientos años tienen el derecho de continuar recibiendo la Palabra de Dios *dentro* de su civilización. Y querer formar a fieles y clero sistemáticamente fuera de la misma es un designio impío (6).

3. La cultura política de los católicos

De nuevo Pío XII, y en ocasión e intención que daría para mucho, la de situar el lugar del fiel en el apostolado, esto es, el apostolado seglar, tras rechazar que la Iglesia se hubiese tornado «clerical» (es el término que usa el Papa) de resultas de la crisis del siglo XVI, pues señala que es precisamente «a partir del santo Concilio de Trento cuando el laicado se ha encuadrado y ha progresado en la actividad apostólica» (7), ofrece también un precioso encuadramiento político: «Tampoco habría que dejar pasar inadvertida, ni sin reconocer su bienhechora influencia, la estrecha unión que hasta la revolución francesa mantenía en mutua relación en el mundo católico a las dos autoridades establecidas por Dios: la Iglesia y el Estado. La intimidad de sus relaciones en el terreno común de la vida pública creaba –en general– una especie de atmósfera de espíritu cristiano que dispensaba en buena parte del trabajo delicado al que tienen que entregarse hoy los sacerdotes y los seglares para procurar la salvaguardia y el valor práctico de la fe. A fines del siglo XVIII entra en juego un nuevo factor. Por una parte, la Constitución de los Estados Unidos de América del Norte –que adquirirían un desarrollo extraordinariamente rápido y en los que la Iglesia debía crecer bien pronto consi-

(5) Jean MADIRAN, *L'hérésie du XX siècle*, París, NEL, 1968, págs. 82 y sigs.

(6) *Ibid.*, pág. 86.

(7) Pío XII, «Discurso al I Congreso Mundial para el Apostolado Seglar de 14 de octubre de 1951», AAS 43 (1951), 784-792. Dice al propósito señalado: «La cosa es fácil de comprobar; baste recordar dos hechos históricos patentes entre muchos otros; las Congregaciones Marianas de hombres que ejercitaban activamente el apostolado de los seglares en todos los dominios de la vida pública, y la introducción progresiva de la mujer en el apostolado moderno».

derablemente en vida y en vigor—, y por otra parte la revolución francesa, con sus consecuencias, tanto en Europa como en ultramar, llevaban a la separación de la Iglesia y el Estado. Sin efectuarse en todas partes al mismo tiempo ni en el mismo grado, esta separación tuvo por doquiera como consecuencia lógica el dejar a la Iglesia en el trance de proveer por sus propios medios a asegurar su acción, a cumplir su misión, a defender sus derechos y su libertad. Este fue el origen de los que se llaman movimientos católicos, que, bajo la guía de sacerdotes y seglares, reclutan, fuertes por sus efectivos compactos y por su sincera fidelidad, a la gran masa de los creyentes para el combate y para la victoria. ¿No hay ya ahí una iniciación y una introducción de los seglares en el apostolado?» (8).

Ahora bien, como se ha subrayado bien agudamente, la separación de la Iglesia y el Estado en que se va a concretar esa nueva situación, «que comporta las nuevas necesidades de reconquista de que surgió el “Movimiento católico” moderno, no es sino la expresión política de una ruptura y disgregación, en la que la fe católica y aun la misma fe en Cristo del mundo protestante habían dejado de ser el elemento nuclear y “objetivo” de las antiguas sociedades cristianas» (9). De ahí la tentación de presentar la fe cristiana como una cultura o ideología de que hablábamos al comienzo. Y también los problemas de la acción política de los católicos (10). La cultura política había dejado de ser católica y había pasado a ser *moderna*, de modo que los católicos debían sostener la vieja cultura clásica

(8) *Ibid.*

(9) FRANCISCO CANALS, *Cristianismo y revolución. Los orígenes románticos del catolicismo de izquierdas*, Barcelona, Acervo, 1947, pág. 36, ahora en *Obras completas*, «Escritos políticos (I)», Barcelona, Balmes, tomo 10, 2015, pág. 34. Un tratamiento más extenso puede verse en el mismo autor, «De la historia de los movimientos católicos (1): En el comienzo de la lucha por la libertad de la Iglesia en el mundo moderno», *Cristiandad* (Barcelona), núm. 266 (1955), y «De la historia de los movimientos católicos (2): El “ultramontanismo intransigente” en el movimiento católico», *Cristiandad* (Barcelona), núm. 263 (1955), ahora en *Obras completas*, «Escritos políticos (I)», cit., págs. 174 y sigs.

(10) Lo he tratado, por mi parte, en «La Ciudad Católica y la acción política del laicado», *Verbo* (Madrid), núm. 559-560 (2017), págs. 876 y sigs., y en Miguel AYUSO (ed.), *La comunidad política: organización y ordenamiento. En el centenario de Juan Vallet de Goytisolo*, Madrid, Itinerarios, 2017, págs. 151-191.

(natural y católica) como si fuera de escuela. La acción política, por su parte, desenvuelta en el seno de una cultura opuesta a la católica iba a correr el riesgo de contaminarse en sus fundamentos al tiempo que debilitarse en su praxis.

4. Un proceso de destrucción

Los problemas son desde luego doctrinales, pero en buena medida también metodológicos. Cuando se pasa revista al magisterio político de los papas del siglo XX y comienzos del XX, es de observar que el análisis presentado se atiene, con evidente razón, al despliegue de una lógica de principios abstractos, pero sin prestar atención curiosamente a los instrumentos concretos del poder, a los métodos políticos y a los apoyos sociales del «derecho nuevo» (11). En efecto, se ha escrito con razón, nunca los papas del periodo efectuaron un análisis del sistema político-social y de su estructura específica que permitía a los enemigos apoderarse de los medios para destruir el orden natural. Y eso que Cochin o Maurras en Francia, como antes Balmes en España, habían prestado atención a esas variables. Tampoco se interesaron por la base social que soportaba el «derecho nuevo»: la burguesía. En consecuencia, prestaron mayor atención a los hombres que a los aspectos institucionales del proceso revolucionario y su base social. El desconocimiento de los aspectos estructurales, junto a la focalización sobre las doctrinas y los individuos, condujo a adoptar tácticas a veces ofensivas, pero al servicio de una estrategia defensiva, lo que indudablemente es una de las raíces del cambio de rumbo conciliar (12).

(11) En cuanto al «derecho nuevo», es interesante observar que los papas del siglo XIX, al oponerse el constitucionalismo como corporeización del liberalismo, se refirieron a su mixtura como «derecho nuevo». Y que, hoy, la radicalización de éste a través del activismo judicial (de los tribunales constitucionales y de los ordinarios) recibe el nombre de «nuevo derecho». Cfr. Alejandro ORDÓÑEZ, *El nuevo derecho y el nuevo orden mundial*, Universidad Santo Tomás, Bucaramanga, 2005.

(12) Bernard DUMONT, «La Iglesia y las democracias», *Verbo* (Madrid), núm. 517-518 (2013), págs. 661-677. Cfr., para el período posterior, Bernard DUMONT, Miguel AYUSO y Danilo CASTELLANO (eds.), *Église et politique. Changer de paradigme*, Perpiñán, Artège, 2013. Hay edición castellana contemporánea (Madrid, Itinerarios, 2013).

Pero si comenzamos con los aspectos doctrinales, San Pío X en Pascendi señaló al modernismo como el enemigo de la Iglesia, pero también de lo que quedaba de Cristiandad. Por tanto también de la cultura católica, incluida la política. Señalaba un triple nivel de consideración: en teología, en filosofía y en política. Desde el punto de vista teológico, afirmaba que el modernismo es «la síntesis de todas las herejías». Pero llamaba la atención sobre el hecho de que no es una mera doctrina, sino «un único cuerpo bien compacto, donde el que admite una cosa debe aceptar necesariamente el resto» (13). Por consiguiente, se ha podido decir, el modernismo es una teoría que, en cuanto tal, no tiene relevancia sólo desde el punto de vista teológico: pretende tener (y en cierta medida tiene) relevancia filosófica, ética, política y social, e incluso se podría decir que tiene relevancia desde el punto de vista teológico precisamente por ser, en primer lugar, una doctrina «filosófica» (14). Así, examina profundamente y aprende las consecuencias de la inmanencia como filosofía que llevó a los llamados cinco principios del modernismo: a) el principio del subjetivismo, b) el principio de la razón inmanente y por lo tanto libre, c) el principio de la religión como necesidad inmanente satisfecha con la elaboración racional del objeto que se ha encontrado en el espíritu, d) el principio de la verdad como identidad del espíritu y e) el principio (político) de la democracia (15). En resumen, el modernismo implicaba en el mundo la rendición de la Iglesia (y de la cultura católica) al mundo moderno que Pío IX había condenado en el *Syllabus* (16). Visto desde el ángulo cultural: la rendición a la cultura moderna.

Dónde comenzó esa rendición es cosa que podría discutirse. Probablemente se produjo primero en lo que toca a la cultura política y más adelante a la filosofía y la teología. Pero hasta llegar ahí se hace preciso mirar primero más

(13) SAN PÍO X, *Pascendi* (1907), núm. 76.

(14) Danilo CASTELLANO, *De christiana Republica*, Nápoles, Edizioni Scientifiche Italiane, 2004, cap. I, pág. 65.

(15) Danilo CASTELLANO, «El modernismo político y social», *Verbo* (Madrid) núm. 455-456 (2007), págs. 421-430.

(16) Cfr. Jean MADIRAN, «Le Syllabus et la civilisation moderne», *Itinéraires* (París), núm. 70 (1963), págs. 117 y sigs.; Miguel AYUSO, *La constitución cristiana de los Estados*, Barcelona, Scire, 2008.

hacia atrás. La Iglesia combatió a partir de Trento el error protestante y sus consecuencias filosóficas y políticas. Probablemente por «clericalismo» –en sentido técnico (17)– pudo subordinarse a veces al error moderno (que tenía sus raíces en una corriente deletérea surgida en el seno de la primera escolástica: el nominalismo) (18). En materia política también (19). Pero sería injusto no reconocer que la segunda escolástica, con todos sus límites, prolongó la cultura filosófica clásica y la aplicó a la nueva situación (20).

El mundo protestante derivó en la Ilustración (las Ilustraciones si se prefiere) y la cultura católica (teológica, filosófica y política) siguió haciéndole frente (21). En ocasiones

(17) Danilo CASTELLANO, «De la democracia y la democracia cristiana», *Verbo* (Madrid), núm. 529-530 (2014), 801-823: «Constituye la búsqueda de un acuerdo con la que se entiende el ala avanzada de la historia a fin de no quedar excluidos. En el fondo, de una parte, revela aceptación (por lo menos implícita) del progresismo (la historia –frente a lo que sostienen los progresistas– no conoce un sentido obligatorio de marcha) y, de otra, la vocación de andar siempre a remolque de las modas (lo que significa resignarse a ser siempre perdedores)» (pág. 808). Atribuye Castellano la acepción a Augusto Del Noce: cfr. Augusto DEL NOCE, «Giacomo Noventa: dagli errori della cultura alle difficoltà in politica», *L'Europa* (Roma), núm. 4 (1970), y ahora en Augusto DEL NOCE, *Rivoluzione Risorgimento Tradizione*, ed. de F. Mercadante, A. Tarantino y B. Casadei, Milán, 1993, págs. 97 y sigs.

(18) Étienne GILSON, *The Unity of Philosophical Experience*, Nueva York, Scribners, 1937, pág. 86. Hay edición castellana (Madrid, Rialp, 1973).

(19) Cfr. Danilo CASTELLANO, *Martin Lutero. Il canto del gallo della modernità*, Nápoles, Edizioni Scientifiche Italiane, 2016. Hay edición española contemporánea (Madrid, Marcial Pons, 2016).

(20) El asunto es complejo y ha de hacerse justicia entre las tesis críticas en exceso (de los dominicos franceses o de Michel Villey) y la presentación acrítica. Véase Miguel AYUSO, «Las aporías presentes del derecho natural (de retorno en retorno)», *Verbo* (Madrid), núm. 437-438 (2005), págs. 553-574, o en Miguel AYUSO (ed.), *Cuestiones fundamentales de derecho natural*, Madrid, Marcial Pons, 2009, págs. 201 y sigs., con el título «La tan necesaria como difícil rehabilitación del derecho natural».

(21) Puede verse Miguel AYUSO (ed.), *El pensamiento político de la Ilustración ante los problemas actuales*, Santiago de Chile, Fundación de Ciencias Humanas, 2010. Para empezar, la Ilustración se nos presenta como un fenómeno bipolar. Pues si, de un lado, se sitúa en la continuidad del pensamiento clásico y cristiano, de otro implica la divergencia (progresivamente) radical respecto de éste. Es este momento, a mi juicio, el que prima. Lo que conduce a un enjuiciamiento unitario. Como ocurre con la modernidad: cfr. Danilo CASTELLANO, «¿Es divisible la modernidad?»,

como pudo (así en Francia, al haberse perdido la filosofía cristiana) (22). En otras renovando la escolástica (con la tercera, llamada neotomismo) (23). Pero la derrota de la Iglesia (con la Revolución liberal) fue política y por eso (ya llegamos) la primera cesión se dio en ese orden: el liberalismo católico (y luego la democracia cristiana) (24), más tarde los «cristianos para el socialismo» (25), etc. A veces fue una táctica, otras se convirtió en estrategia y terminó constituyendo una doctrina (subordinada a la moderna o la doctrina moderna sin más). El Concilio Vaticano II es en este orden el arquetipo de lo sucedido antes, durante y después (26). Un desastre total.

Verbo (Madrid), núm. 515-516 (2013), págs. 445-472. Y también en el citado *Église et politique. Changer de paradigme*.

(22) FRANCISCO ELÍAS DE TEJADA, *Joseph de Maistre en España*, Madrid, Jurrera, 1983, pág. 10. Véase mi *La cabeza de la Gorgona. De la hybris del poder al totalitarismo moderno*, Buenos Aires, Nueva Hispanidad, 2001, cap. 5.

(23) FRANCISCO CANALS, «El neotomismo italiano en la restauración escolástica», *Cristiandad* (Barcelona), núm. 48 (1946), págs. 115 y sigs.; «Génesis histórica de las veinticuatro tesis tomistas», *Sapientia* (Buenos Aires), vol. LIII, núm. 2013 (1998), págs. 97 y sigs. Más crítico es Danilo CASTELLANO, *La verità della politica*, Nápoles, Edizioni Scientifiche Italiane, 2002, págs. 45-67, capítulo titulado la «La política come regalità». Hay edición castellana en Danilo CASTELLANO, *La naturaleza de la política*, Barcelona, Scire, 2006, cap. I.

(24) La literatura es enorme, pero precisamente por ello me limito a citar el libro áureo de Leopoldo Eulogio PALACIOS, *El mito de la nueva Cristiandad*, 3ª ed. ampliada, Madrid, Rialp, 1957.

(25) FRANCISCO CANALS, *Política española, pasado y futuro*, Barcelona, Acervo, 1977, págs. 211-230.

(26) Cfr. Romano AMERIO, *Iota unum. Studio delle variazioni della Chiesa cattolica nel XX secolo*, Milán-Nápoles, Ricciardi, 1985. Hay edición castellana (Salamanca, s. d., 1995). Se trata de un libro de referencia, muy interesante precisamente desde el ángulo de la cultura católica, aunque algo menos desde el de la cultura política. En lo que hace a los documentos del Concilio, puede verse el texto muy matizado de Danilo CASTELLANO, «La concezione dell'ordine morale e politico nei documenti del Concilio Ecumenico Vaticano II», en AA.VV., *Ordine e disordine*, Roma, Volpe, 1980, págs. 191 y sigs. Demostrativo de que, si el inficionamiento de la cultura liberal y modernista era de gran intensidad en aquellos años, el resultado fue (sorprendentemente) poco tocado por la misma para lo que hubiera cabido esperar. Ahora bien, de inmediato, a partir de esos textos, se fue progresivamente hacia la concreción de esa *intentio* revolucionaria. Lo he tratado de reflejar en mi «Danilo Castellano y la tradición católica», *Verbo* (Madrid), núm. 537-538 (2015), págs. 793-851, o en el libro de Miguel AYUSO (ed.), *La inteligencia de la política. Un primer homenaje hispánico a Danilo Castellano*, Madrid, Itinerarios, 2015, págs. 217 y sigs.

La Segunda Guerra Mundial fue también decisiva. La cultura católica por temor al comunismo se entregó al americanismo (27). Lo que pasa es que llegó tarde, pues el paradigma moderno estaba desembocando en el postmoderno (28). Además el comunismo se iba a desfondar. Quedó sólo el liberalismo (29).

5. La vía francesa

La experiencia francesa es la que quizá marcó más intensamente los primeros pasos del desleimiento de la cultura católica. Se trata del paso del régimen de Cristiandad a la separación. Es cierto que a los primeros compases, sangrientos, de la Marsellesa, desbordados en la orgía del Terror, siguió un conjunto de movimientos: la «consolidación» a través de la universalización al tiempo que de la contención durante el «Imperio» de Bonaparte, la «conciliación» de una Restauración que no lo era tal (o, de serlo, restauraba lo que no hubiera merecido sino superar), la búsqueda de un «equilibrio» imposible entre Revolución y Monarquía por el orleanismo, el «espejismo» del II Imperio... hasta la III República y la «separación». La famosa ley de 1905 consagró lo que, con idas y vueltas, saltos adelante y pasos atrás, estaba en la intención del Estado republicano nacido de la Revolución francesa (30). La expresión adoptada fue precisamente la de «*laïcité*», que podríamos traducir como «laicidad». Laicidad de combate,

(27) Puede verse el cuaderno «Catolicismo y americanismo», *Verbo* (Madrid), núm. 511-512 (2013), con textos de Danilo CASTELLANO («El problema del americanismo, hoy»), Miguel AYUSO («Catolicismo y americanismo frente a frente: el problema político contemporáneo») y John RAO («El americanismo como religión civil: teoría, mitos, praxis, frutos»).

(28) Es lo que hemos querido reflejar en el libro, ya citado, *Église et Politique. Changer de paradigme*.

(29) Lo reflejó muy agudamente Thomas MOLNAR, *L'hégémonie libérale*, Lausana, L'Age d'Homme, 1992. Pueden verse mis comentarios, «La hegemonía liberal», *Verbo* (Madrid), núm. 307-308 (1992), págs. 841-855, y «Del socialismo sin rostro a la hegemonía liberal», *Verbo* (Madrid), núm. 341-342 (1996), págs. 85-91.

(30) Andrés GAMBRA, «Los católicos y la democracia. Génesis histórica de la democracia cristiana», en AA.VV., *Los católicos y la acción política*, Madrid, Speiro, 1982, págs. 113 y sigs.

esto es, el laicismo, que se exportó a una serie de países donde destacó la presencia de ese laboratorio de vanguardia del pensamiento moderno que es la masonería (31): la historia entera del Uruguay, el Méjico de la revolución de 1910 y sus consecuencias, el Portugal también revolucionario de 1910-1911, la II República española... (32).

Así pues, la laicidad de combate o el laicismo, no ha sido un fenómeno exclusivamente (aunque sí significativamente) francés. En nuestros días, además, la situación se ha complicado porque, de un lado, el laicismo se ha extendido a otros lugares (al mundo anglosajón y a otros países hispanoamericanos, sin olvidar el mundo de las organizaciones internacionales y supranacionales), mientras que, de otro, ha dejado paso a otras modalidades «nuevas», que podrían calificarse como «débiles», de las que luego trataremos.

De manera que el proceso que se expresa con la frase «del laicismo a la laicidad», adquiere un significado serio, fuera de la apariencia de broma o sinsentido que resultaría de una lectura estricta (33). Las razones son

(31) La observación es de Bernard DUMONT, «Del laicismo a la laicidad», *Verbo* (Madrid), núm. 465-466 (2008), págs. 495-512, pág. 495. Pese a los ejemplos siguientes, que reflejan períodos fuertes de lo que podría llamarse en todo el mundo el *Kulturkampf*, en puridad el Estado liberal fue militante contra la Iglesia en casi todas las partes y casi todo el tiempo.

(32) Puede verse, respectivamente, por ejemplo, Ignacio BARREIRO, «El Uruguay, un país secularizado», *Fuego y Raya* (Córdoba de Tucumán), núm. 14 (2017), págs. 69 y sigs.; Austreberto MARTÍNEZ VILLEGAS, «El conflicto Iglesia-Estado ante la Constitución de 1857 y las leyes de Reforma en México durante el siglo XIX», *Fuego y Raya* (Córdoba de Tucumán), núm. 14 (2007), págs. 149 y sigs. (pese al título extiende el estudio a la persecución del primer tercio del siglo XX); Jesús PABÓN, *La revolución portuguesa*, 2 vols., Madrid, Espasa Calpe, 1941 y 1945; Estanislao CANTERO, «Una lectura de la guerra civil española», *Verbo* (Madrid), núm. 475-476 (2009), págs. 487-518.

(33) Miguel AYUSO, «La ambivalencia de la laicidad y la permanencia del laicismo. La necesidad de reconstruir el derecho público cristiano», *Verbo* (Madrid), núm. 445-446 (2006), págs. 421-429: «Laicidad y laicidad. Dos términos emparentados. Con significados, por lo mismo, entrelazados. El primero, lo denota el sufijo “ismo”, ligado a una ideología. Una ideología, la liberal, basada en la marginación de la Iglesia de las realidades humanas y sociales. En efecto, el naturalismo racionalista puesto por obra en la Revolución liberal, y condenado por el magisterio de la Iglesia, recibió entre otros el nombre de laicismo. El segundo, relacionado en su inicio con una situación generada por esa ideología en la Francia del

varias (34). Primeramente, la desestructuración del Estado-nación, con su consiguiente religión civil republicana (35). En segundo lugar, la sustitución del «gobierno» (de las personas) por la «administración» (de las cosas): de ahí la aparición del tópico de la «gobernanza», en puridad el desgobierno de la globalización economicista, en un contexto de «tecnocracia» (36). A continuación, la presencia perturbadora no más por su volumen que por su signo del islam (37). Y finalmente la debilitación del enemigo tradicional, la Iglesia Católica, rendida unilateralmente al mundo (moderno) al que se opuso durante siglos (38).

En el fondo, la vía francesa ha sido superada recientemente por la americana de que vamos a ocuparnos a continuación. De ahí que el problema presente una faz novedosa. Porque si la cuestión de la laicidad ha acompañado la historia de las relaciones entre el poder político y el religioso desde (por lo menos) la fundación de la Iglesia, hoy

último tercio del ochocientos, aunque bautizada así más tarde. Así pues, laicidad y laicismo como términos que expresan un mismo concepto. Hoy, en cambio, parece que hay sectores interesados en contraponerlos. Principalmente el «clericalismo» [...] y la democracia cristiana. El laicismo agresivo se diferenciaría, así, de la laicidad respetuosa, y la pareja «laicismo y laicidad» se interpretaría disyuntivamente como «laicismo o laicidad» (pág. 421). También se trata la cuestión en la conclusión de mi libro, ya citado, *La constitución cristiana de los Estados*.

(34) Bernard DUMONT, «Del laicismo a la laicidad», *loc. cit.*, pág. 496.

(35) Pueden verse mis libros, *¿Después del Leviathan? Sobre el Estado y su signo*, Madrid, Speiro, 1996 y *¿Ocaso o eclipse del Estado? Las transformaciones del derecho público en la era de la globalización*, Madrid, Marcial Pons, 2005.

(36) Cfr. Miguel AYUSO, *El Estado en su laberinto. Las metamorfosis de la política contemporánea*, Barcelona, Scire, 2011; y Miguel AYUSO (ed.), *Política católica e ideologías. Monarquía, tecnocracia y democracias*, Madrid, Itinerarios, 2015.

(37) Miguel AYUSO, «L'impasse de la liberté religieuse, en Philippe MAXENCE (ed.), *Face à la fièvre Charlie, des catholiques répondent*, París, L'Homme Nouveau, págs. 49 y sigs. También puede verse mi «Immigrazione e comunità: una «lettura» problematica», en Giovanni CORDINI (ed.), *L'Europa e le autonomie: formazione, informazione, cultura ovvero l'Europa tra identità e immigrazione*, Nápoles, Edizioni Scientifiche Italiane, 2017, págs. 21-32.

(38) Cfr., de nuevo, *Église et Politique. Changer de paradigme*, obra publicada precisamente para enfrentar ese problema.

asume particular relevancia, no solamente porque está en acto una ofensiva virulenta que reivindica como derecho fundamental e irrenunciable del individuo el ejercicio de la «libertad negativa», «sino también y sobre todo porque el ordenamiento jurídico debe vérselas siempre más con la regulación de casos que implican cuestiones éticas (procreación asistida médicamente, cambio de sexo, eutanasia, etc.). A veces se rechazan las normas del ordenamiento vigente porque no permiten absolutamente la libre autodeterminación: disponibilidad ilimitada del propio cuerpo y de la libertad personal, consumo libre de sustancias estupefacientes, suicidio (para el que algunos ordenamientos han establecido la asistencia de las estructuras estatales, considerándolo erróneamente un derecho subjetivo), “matrimonio” entre homosexuales, etc. No se trata hoy tanto (o no sólo) de un “choque” entre Estado e Iglesia (a veces, de hecho, viene discutido sobre todo el Estado), cuanto de dos modos inconciliables de entender la libertad y la propiedad, que la *modernidad* considera tales solamente si son ejercicio de la *soberanía*, entendida según la definición de Bodino. Esto no significa que no esté también en acto un “choque” entre Estado e Iglesia, más propiamente una ofensiva contra la Iglesia, en la que se individúa “el” enemigo de la libertad luciferina, sea reivindicada bien como propia del Estado o bien del individuo» (39).

De este modo, la apodada laicidad representa tanto un problema para el laicismo como para la Iglesia. Primeramente para el laicismo. La laicidad no es hoy simple reivindicación de *autonomía* o de *independencia* de las realidades temporales, manifestada como *anticlericalismo*. Esto significaría

(39) Danilo CASTELLANO, *Orden ético y derecho*, Madrid, Marcial Pons, 2010, págs., 39-40. Esta versión castellana es precedente a la italiana (Nápoles, Edizioni Scientifiche Italiane, 2011). Este autor ha desarrollado con particular agudeza e insistencia el tema de la «libertad negativa», esto es, la libertad ejercitada con la única regla de la libertad, o sea, sin ninguna regla. Puede verse al respecto el volumen ya citado de estudios en su honor, *La inteligencia de la política*. Últimamente el asunto se viene planteando en términos de «derecho a la autodeterminación», también tratado por el profesor Castellano y que ha cuajado en la monografía de Rudi DI MARCO, *Autodeterminazione e diritto*, Nápoles, Edizioni Scientifiche Italiane, 2017.

seguir razonando en términos de «laicidad excluyente» (que «implicaría, de una parte, la exclusión del fenómeno religioso respecto del ordenamiento jurídico y, de otra, pretendería regular la coexistencia sin interferencias, directas o indirectas, del poder religioso»), cuando en nuestros días se plantea como «laicidad incluyente» (que «considera e incluye el fenómeno religioso, pero como derecho al ejercicio de la libertad negativa, no como deber ejercitado en la libertad») (40). Pero también supone una dificultad para la Iglesia, que –a partir de la recepción de la libertad religiosa, ambiguamente al inicio y progresivamente de modo más decidido (41)– ha aceptado en buena medida algunos de esos planteamientos falsamente incluyentes. Así, el arbusto se ha convertido en un gran árbol cuya sombra llega a donde nunca se hubiera sospechado (42).

(40) Danilo CASTELLANO, *Orden ético y derecho*, cit., pág. 41. Lo que ilustra con ejemplos: «El “viejo” laicismo (seguramente *de facto*, quizá también *de iure*) no invocaba el relativismo como presupuesto de la laicidad. Ni siquiera en una época caracterizada por su triunfo, como la del *Risorgimento* italiano, se llegó por ejemplo a legislar ignorando o violentando el orden natural. En Italia, por ejemplo, el laicismo no introdujo ni el divorcio ni el aborto procurado. En materia de derecho de familia y de las personas no legisló de modo racionalista, como sin embargo ocurrió en Italia después de la segunda guerra mundial, con la Constitución republicana de 1947 y con gobiernos de hombres elegidos por el electorado católico, o más recientemente en España, con el gobierno de Rodríguez-Zapatero que, vigente la Constitución de 1978, ha pretendido tener el poder de cambiar, por ejemplo, la naturaleza del matrimonio» (*ibid.*, pág. 42).

(41) Julio ALVEAR, *La libertad moderna de conciencia y de religión. El problema de su fundamento*, Madrid, Marcial Pons, Madrid, 2013. Del mismo autor, más específicamente, cfr. «El debate sobre la hermenéutica: Juan Pablo II y la interpretación de la declaración “Dignitatis humanae” sobre la libertad religiosa», *Verbo* (Madrid), núm. 477-478 (2009), págs. 607 y sigs., y «Estudio histórico-crítico sobre el derecho a la libertad religiosa en la declaración conciliar “Dignitatis humanae”», *Revista de Derecho de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso* (Valparaíso), núm. XXXIX (2012), págs. 639 y sigs. Por mi parte, puede verse «La “vuelta” de la libertad religiosa: ¿un punto de inflexión?», *Verbo* (Madrid), núm. 485-486 (2010), págs. 417 y sigs. y «El callejón sin salida de la libertad religiosa», *Verbo* (Madrid), núm. 539-540 (2015), págs. 989 y sigs.

(42) Cfr. Jean MADIRAN, *La laïcité dans l'Église*, París, Editions de Paris, 2005. Juan Pablo II, en uno de los últimos actos de su pontificado, dirigió una carta a los obispos franceses en el centenario de la Ley francesa de separación de la Iglesia y el Estado, de 1905, condenada por san Pío X en

6. La vía americana

Frente a la experiencia europea continental, que se ha calificado de «francesa», se alza otra que bien puede serlo de «americana». La primera, como hemos visto, privilegia los derechos de la identidad colectiva (Estado o República), y su *ratio* lleva en último término no sólo a la subordinación del individuo al Estado, sino –aunque proclame reiteradamente el derecho a la libertad *de* conciencia– también a la

Vehementer nos (1906). En la carta comienza afirmando, por el contrario, que «el principio de la laicidad, al que vuestro país se halla tan ligado, si se comprende bien, pertenece a la doctrina social de la Iglesia». Frase equívoca, máxime si se tiene en cuenta que se dirige a los obispos de Francia en ocasión de una ley francesa. Pero la ambigüedad se prolonga acto seguido, a través del recordatorio «de la necesidad de una justa separación entre los poderes». Pues, por vez primera, no es la «distinción» entre los poderes la que se reclama, sino la «separación». Equívoco agravado por el hecho de que la ley de 1905 llevaba en su rúbrica precisamente el término «separación». Finalmente, la carta da un paso más, al establecer que «el principio de no-confesionalidad del Estado, que es una no-inmisión del poder civil en la vida de la Iglesia y de las diferentes religiones, como en la esfera de lo espiritual, permite que todos los componentes de la sociedad trabajen al servicio de todos y de la comunidad social» (*Lettre apostolique aux Evêques français*, de 11 de febrero de 2005). Resulta interesante de observar, en todo caso, que Benedicto XVI, pocos meses después (en su *Discours à S. E. M. Bernard Kessedjian, ambassadeur de France près le Saint-Siège, à l'occasion de la présentation des lettres de créance*, de 19 de diciembre de 2005), reinterpreta (separándose de lo que decía el propio texto) a su predecesor afirmando: «Comme l'a rappelé mon prédécesseur le Pape Jean-Paul II dans la lettre qu'il adressait le 11 février dernier aux Evêques de France, le principe de laïcité consiste en une saine distinction des pouvoirs [...]». Distinción, desde luego, no es separación, por lo que Benedicto XVI parecía haber puesto discretamente las cosas en su sitio. Antes de que Francisco volviera, no discretamente, al caos: cfr. *Discurso en el encuentro con la clase dirigente [del Brasil]*, Río de Janeiro, 27 de julio de 2013, § 3: «Considero también fundamental en este diálogo, la contribución de las grandes tradiciones religiosas, que desempeñan un papel fecundo de fermento en la vida social y de animación de la democracia. La convivencia pacífica entre las diferentes religiones se ve beneficiada por la laicidad del Estado, que, sin asumir como propia ninguna posición confesional, respeta y valora la presencia de la dimensión religiosa en la sociedad, favoreciendo sus expresiones más concretas». Y más adelante añade: «Hoy, o se apuesta por el diálogo, o se apuesta por la cultura del encuentro, o todos perdemos». Cfr. Manuel DE SANTA CRUZ, «Francisco y la laicidad. Un primer apunte», *Verbo* (Madrid), núm. 521-522 (2014), págs. 37 y sigs.

pretensión de que aquél piense y quiera progresivamente como piensa y quiere el Estado: « En otras palabras, la República se hace garante de la tutela de la libertad *de* conciencia a condición de que ésta se ejercite dentro de los límites y, por tanto, de conformidad con las *rationes* del ordenamiento jurídico, sacralizado como religión civil. El individuo es libre en la libertad del Estado y en virtud del Estado. Sus derechos, puestos convencionalmente (la ley, de hecho, se define como expresión de la voluntad general y se considera fuente del derecho), son los “derechos civiles”, derechos precarios y de contenido variable aunque se definan como naturales e imprescriptibles. Esto ocurre no solamente en presencia de la “ideología de Mariana”, es decir, en presencia de la soberanía del Estado ejercitada de manera “fuerte”; ocurre también en presencia de la soberanía popular respecto de la que el Estado es considerado servidor [...], o sea, en presencia de la soberanía ejercitada de manera “débil” » (43).

La heterogénesis de los fines, a través de diversas aporías, se ha cebado en el modelo francés, en particular cuestionando la «religión civil» y afirmando que el Estado debería ser totalmente indiferente, con la correspondiente volatilización de su «ordenamiento» (44). Lo que ha llevado a algunos a recurrir al modelo americano: «El individuo y no el Estado es quien tendría el derecho de ejercitar la libertad negativa. El Estado (o, mejor, lo que se sigue llamando Estado) sería la institución al servicio de los proyectos de la sociedad civil o, en una versión más radical y coherente, de los proyectos individuales. La persona –se afirma– tendría el derecho a la absoluta autodeterminación y el ordenamiento jurídico sería instrumental (y, por lo mismo, subordinado) a su voluntad, a cualquiera que sea su voluntad. Sin embargo, como quiera que la convivencia (aunque sea

(43) Danilo CASTELLANO, *Orden ético y derecho*, cit., págs. 45-46.

(44) Danilo CASTELLANO, *L'ordine politico-giuridico «modulare» del personalismo contemporaneo*, Nápoles, Edizioni Scientifiche Italiane, 2007. Puede verse también FRANCESCO GENTILE, *L'ordinamento giuridico fra virtualità e realtà*, Padua, Cedam, 2000 (que tiene edición castellana, Madrid, Marcial Pons, 2001), y Miguel AYUSO, *Constitución. El problema y los problemas*, Madrid, Marcial Pons, 2016, cap. 5, págs. 61 y sigs.

entendida en modo reductivo como un estar al lado de los otros) no puede eliminarse, debe garantizarse en todo caso un orden público, *condicio sine qua non* de la misma convivencia. Esto implica la imposibilidad de acoger íntegramente el derecho a la libertad *de* conciencia y, consiguientemente, que la emancipación “laica” no pueda tener plena realización» (45).

Ahora bien, también la *laicidad* así entendida encuentra límites y cae en contradicciones: «Primeramente se ve obligada a formular la teoría del *republicanismo global*, esto es, a resaltar la ineliminabilidad de un orden, aunque sea racionalista, necesario para toda convivencia. Lo que excluye que se pueda reconocer el derecho al ejercicio absolutamente libre de la soberanía de la voluntad individual. Comporta, después, la exigencia de individuar el criterio y el fundamento de la legitimidad del *orden republicano*. Comporta, además, de una parte la negación de que la mayoría, en cuanto mayoría, tenga derecho a “privilegios” (que terminarían por anular la libertad y la igualdad laicas) y, de otra, que el orden público (cualquier orden público) venga garantizado en todo caso. Para intentar resolver estos (y otros) problemas, la *laicidad* según el modelo americano ha creído encontrar la solución en el orden público “modular” (o en el orden de la *red*): pero se trata de orden precario y variable, que se compone y descompone continuamente según prevalezca una u otra mayoría contingente (¡con lo que se rodea sin resolverlo el problema de la *laicidad*!). La inestabilidad resulta lo único estable: la institución pública garantiza que no prevalezca ningún orden y, por lo mismo, es garantía de la estabilidad del relativismo» (46).

Así, es la vía americana, esto es, propiamente el americanismo, la que ha terminado afirmándose y difundiéndose. Es normal. Los Estados Unidos, que dependen estrechamente de la ética protestante, reforzada por las consecuencias de la revolución tecnológica y el pragmatismo, viven sin embargo la paradoja del fracaso de la fe protestante al

(45) Danilo CASTELLANO, *Orden ético y derecho*, cit., pág. 50.

(46) *Ibid.*

tiempo que retienen sus valores (47). Sus fundadores crearon un «gobierno limitado» según los cánones de la Ilustración inglesa, singularmente de Locke, de quien tomaron sus grandes ideas como la tolerancia religiosa y la separación de poderes. Pero también algo todavía más importante, el método contractualista, adecuado además a una situación en la que había de modelarse una sociedad política nueva, que no podía surgir de una tradición concreta, que se rechazaba como principio aunque no pudiera dejar de operar parcialmente en la práctica (48). El contrato social, llamado Constitución, *sacraliza* la sociedad (la llamada sociedad civil) y debilita conscientemente el Estado y las iglesias, mezclando así elementos procedentes de la tradición cristiana (sobre todo en su versión calvinista) con otros procedentes de la Ilustración inglesa, y forjando un instrumento para resolver los problemas básicos (49).

7. Las vías italiana y alemana

El caso italiano presenta en su origen algunas singularidades, ligadas a la especial historia de Italia y su unidad, así como a la presencia de la sede de Pedro en su territorio, y puede considerarse más allá de lo anterior como ejemplar para comprender la evolución que –como acabamos de ver– lleva de la vía francesa a la americana al tiempo que sus contradicciones.

Empecemos por la historia.

(47) Cfr. Frederick D. WILHELMSSEN, *El alma norteamericana de hoy*, Madrid, O crece o muere, 1960. Pueden verse igualmente muchas de las ideas esparcidas por los artículos compilados recientemente en Frederick D. WILHELMSSEN, *La mentalidad estadounidense. Una mirada desde España*, Madrid, Consejo de Estudios Hispánicos Felipe II, 2018.

(48) Frederick D. WILHELMSSEN, «El derecho natural en el mundo anglosajón del siglo XX», en AA.VV., *El derecho natural hispánico. Actas de las I Jornadas Hispánicas de Derecho Natural*, Madrid, Escelicer, 1973, pág. 220.

(49) Thomas MOLNAR, *L'hégémonie libérale*, Lausana, L'Age d'Homme, 1992. En este libro hallamos sintetizada la tesis, por lo demás esparcida en decenas de textos menores. Cfr. Miguel AYUSO, *¿Después del Leviathan? Sobre el Estado y su signo*, cit., págs. 84 y sigs., para un comentario de la misma, basado en la anfibiología del término sociedad civil.

El Reino de Italia es el producto del *Risorgimento*, de matriz liberal y afrancesada, aplicado a una unión de la península italiana sobre la base de la destrucción de los Estados Pontificios y del Reino (de progenie hispánica) de las Dos Sicilias (50). La laicidad había de ser, pues, la francesa. Pero la presencia en Roma del Papa iba a ser un factor de diferenciación de gran trascendencia. Su ordenamiento jurídico, presidido por el Estatuto Albertino, aunque en su artículo 1 era claro respecto del carácter católico del Estado, se reveló de hecho «laico» y fuertemente anticlerical. El Estatuto Albertino, sin embargo, no legitimaba ni la *laicidad* ni el anticlericalismo, como claramente se desprendía de su artículo 1, que era claro y lapidario (51), aunque no faltaran las interpretaciones de que constituiría un «cuerpo extraño» respecto al articulado sucesivo (lo que habría podido sostener la teoría del «laicismo implícito» del Estatuto albertino) (52).

Otro factor de relieve procede de la decidida actitud de la sede romana de no reconocer el Reino de Italia y de prohibir la participación de los católicos en su política —el *non expedit* sostenido claramente hasta Pío X— de resultados de la «cuestión romana» (53). Aunque fueron muchos quienes insistieron a favor del reconocimiento del hecho consumado, papas como Pío IX o León XIII, dispuestos a hacer concordatos con los Estados liberales o a promover la aceptación por parte de los monárquicos de las instituciones republicanas establecidos, no se movieron un milímetro en cuento al reconocimiento del Reino de Italia. El fin de la «cuestión romana» llegó en tiempos de Pío XI, con los Pactos de Letrán de 1929. Aunque el papa,

(50) Véase, para los aspectos doctrinales, Danilo CASTELLANO, «El Risorgimento: interpretaciones y problemas», *Verbo* (Madrid), núm. 313-314 (1993), págs. 331 y sigs., y para los históricos, Francesco MAURIZIO DI GIOVINE, *1815-1861. De la Italia de los Tratados a la Italia de la Revolución*, Barcelona, Scire, 2012.

(51) Pietro Giuseppe GRASSO, «Sobre el principio laicista en la Constitución de la República italiana», *Verbo* (Madrid), núm. 399-400 (2001), págs. 919 y 921.

(52) Lo reconoce el propio Danilo CASTELLANO, *Orden ético y derecho*, cit., pág. 51, si bien recuerda que fue el único redactado personalmente por el propio Carlos Alberto. No es algo nuevo, pues en el mundo hispánico veremos, a los dos lados del Atlántico, un fenómeno similar al que luego nos referiremos.

(53) Samuele CECOTTI, «La opción democrático-cristiana en Italia», *Fuego y Raya* (Córdoba de Tucumán), núm. 6 (2013), págs. 93 y sigs.

recién firmados, ya se había arrepentido. Y es que, aunque se afirmaba en apariencia el principio del Estado católico, a través de la vuelta al mencionado artículo 1 del Estatuto Albertino, lo cierto es que mediante el Concordato no se volvía a la colaboración jerárquicamente ordenada entre sacerdocio y realeza que se manifestaba, por ejemplo, en el sistema del *utrumque ius*. En primer lugar, porque la naturaleza contractual de todo Concordato implica siempre un *vulnus*, pues la comunidad política no se somete en verdad –en lo que debe, claro está– a la autoridad eclesiástica. A continuación porque no reconocía en la Iglesia la Verdad objetiva respecto de la que el Estado debe mantener una actividad de atención y servicio, sino más bien, en sentido opuesto, porque reducía la religión a un *instrumentum regni*, como base de la religión civil de Italia (54).

La República establecida tras el fin de la guerra nació y se desarrolló bajo el predominio de la democracia cristiana (55), introduciendo formalmente la laicidad en el plano jurídico-positivo con la Constitución de 1947 (56): «Con la Constitución republicana [...] se acogieron las instancias de la *laicidad*. En primer lugar afirmando que el punto de Arquímedes del ordenamiento constitucional es la soberanía, que [...] es el principio irrenunciable de la *laicidad*; acogiendo, después, la concepción ilustrada, esto es, laica, de la libertad y de la igualdad; codificando, además, los derechos humanos como se han afirmado en la experiencia histórica a la luz de las Declaraciones y de las Constituciones modernas» (57). A partir de ahí, según una constante universal, podría decirse que la *laicidad* del ordenamiento ita-

(54) *Ibid.*, págs. 145-146. Es decir, en sentido propio, un nacional-catolicismo. Distinto de lo que muchos denominan, despectivamente, así, cuando en realidad no significa sino el sostenimiento de la doctrina política tradicional de la Iglesia sobre la comunidad política. Véase mi *La constitución cristiana de los Estados*, cit., págs. 81 y sigs.

(55) Samuele CECOTTI, *loc. cit.*, págs. 167 y sigs.; AA. VV., *Questione cattolica e questione democristiana. Liber amicorum di Carlo Francesco D'Agostino*, Padua, CEDAM, 1987. Sobre D'Agostino, véase el libro, ya citado, de Danilo CASTELLANO, *De Christiana Republica*.

(56) Sobre la conexión entre la constitución italiana republicana y el proceso de secularización debe verse Pietro Giuseppe GRASSO, *Costituzione e secolarizzazione*, Padua, CEDAM, 2002.

(57) Danilo CASTELLANO, *Orden ético y derecho*, cit., pág. 52.

liano, impuesta primero según el modelo francés, evolucionó luego coherentemente según el modelo americano (58).

El caso alemán, por su parte, presenta alguna singularidad también derivada de la historia. Como la derecha estaba representada allí por el prusianismo aristocrático y militarista de cuño netamente protestante, mientras a la izquierda quedaba el radicalismo y el socialismo de inspiración secularizante y masónica, el partido católico alemán de fines del siglo XIX se llamó *Zentrum*: el Centro Católico. Y, como se ha observado certeramente, «los partidos católicos que en el pasado siglo prestaron servicios mejores a las verdaderas causas católicas fueron aquellos que surgieron en países como el imperio alemán, verdaderamente “plurales” en lo religioso –con predominio del protestantismo– y que habían formado su unidad política con una intencionalidad anticatólica». De manera que «donde la democracia cristiana prolonga o se alía con las fuerzas que sociológicamente prolongan aquellas luchas del pasado siglo, tienen una actitud más constructiva y positiva en defensa de los valores que formaron el mundo occidental. Pensemos que el partido llamado Social-Cristiano de Baviera sobrevive desde entonces [...]. Es un conservadurismo, el bávaro, de fuerte sentido tradicional». Mientras que «los demócrata-cristianos, en países latinos, especialmente en países hispánicos, y a partir de la influencia poderosamente desorientadora de Maritain, se empeñan en desintegrar la unidad sociológica de tradición católica, para imponer el “pluralismo” en nombre de una pretendida inspiración cristiana que, en el fondo, prácticamente se traduce en una tarea de “cristianos para la democracia”» (59).

(58) *Ibid.*, pág. 52 y sigs.

(59) FRANCISCO CANALS, «“Hemos hecho pacto con la muerte”: Cristo Rey, la democracia cristiana y la ruina espiritual de España», *Verbo* (Madrid), núm. 473-474 (2009), págs. 208-209. Es una selección preparada por la redacción de *Verbo* de algunos artículos de periódico del profesor Canals, publicados de nuevo con motivo de su muerte. El aquí citado, de 8 de agosto de 1986, llevaba por expresivo título «El deseable fracaso de la democracia cristiana en España». Puede verse también Miguel Ayuso, «La democracia cristiana en España: una visión panorámica», *Fuego y Raya* (Córdoba de Tucumán), núm. 7 (2014), págs. 55-80, y «La Ciudad Católica y la acción política del laicado», *loc. cit.*

La posteridad de esa diferencia ha quedado, bien es cierto, muy disminuida. Y Alemania, tras la segunda guerra mundial, con la Ley Fundamental de Bonn ha seguido un camino en apariencia más suave pero finalmente paralelo al de Italia. De manera que hoy encontramos campante la laicidad a la americana.

8. El mundo hispánico

En el mundo hispánico del ochocientos se prolongó al inicio la diferencia también proveniente de su historia, divergente de la europea durante los siglos XVII y XVIII. En efecto, la *christianitas minor* que custodió los restos de mayor desaparecida *de iure* con la paz de Westfalia (60), aunque *de facto* sobrevivirían en otras partes restos dispersos hasta casi nuestros días (61), dio lugar a una particular resistencia a la revolución liberal.

En el Ultramar, la coincidencia del proceso de secesión con la eclosión del liberalismo, dejó huella y redujo la cultura política católica a poco más que el ultramontanismo (62). En Portugal, quizá por el también duradero influjo inglés, cedió antes (63). En el resto de la España europea, la encarnación de la Causa en una dinastía que guiaba al pueblo le dio una continuidad sorprendente (64).

(60) La terminología es de FRANCISCO ELÍAS DE TEJADA, *¿Qué es el Carlismo?*, Madrid, Escelicer, 1971, § 33.

(61) Rafael GAMBRA, *Tradición o mimetismo*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1976, págs. 45 y sigs.

(62) Miguel AYUSO, «El problema político de los católicos hispano-americanos. Hispanidad y *res publica christiana*», *Verbo* (Madrid), núm. 527-528 (2014), págs. 659 y sigs. También en el volumen de Miguel Ayuso (ed.), *La res publica christiana como problema político*, Madrid, Itinerarios, 2014, págs. 135 y sigs. y últimamente en el libro *La hispanidad como problema. Historia, cultura y política*, Madrid, Consejo de Estudios Hispánicos Felipe II, 2018,

(63) Pedro VELEZ, «Liberalismo e sociedade católica em Portugal: enfrentamento de fundo e algumas tensões explícitas», *Fuego y Raya* (Córdoba de Tucumán), núm. 15 (2018), págs. 179 y sigs.

(64) Miguel AYUSO, *Carlismo para hispanoamericanos*, Buenos Aires, Ediciones Nueva Hispanidad, 2007.

En todos los casos, aunque no igualmente en todos ellos, un liberalismo «moderado» a veces y «conservador» (de la revolución) otras, llegaba con frecuencia a un *statu quo* con las autoridades de la Iglesia, para salvar –decían– lo salvable, a costa de consolidar el régimen liberal. Por eso, mientras algunas constituciones reconocían (sociológicamente) a la religión y a la Iglesia católicas como las del país, otras incluso parecían hacerlo por razones teológicas. Pero no era así: incluso en estos casos se trataba de someter a la Iglesia a la Nación. Lo que ocurría en el discurrir de esos textos y su desarrollo en las leyes y en las acciones. En algunos períodos (en algunos lugares de manera estable) era el laicismo a la francesa el que triunfaba, imponiéndose la separación y la persecución. De algún modo también hubo un *kulturkampf* en el mundo hispánico (65). Pero, pese a todo, la cultura política católica, aun limitada, pareció preservarse.

El panorama actual resulta, en cambio, particularmente desolador. Porque la secularización acelerada producida de resultados del II Concilio del Vaticano y sus premisas ha herido con particular saña a un mundo que permanecía católico más que otros. La ausencia de una revolución radical, y la habituación al acomodamiento, ha disminuido la capacidad de reacción, minoritaria, sí, pero que en otras partes es más visible. El cambio del modelo francés al americano de laicidad ha sido también particularmente demoledor, destruyendo el bien de la unidad católica e induciendo un pluralismo religioso y moral que, a la corta más que a la larga, sirve paradójicamente a que el Estado se imponga como monopolizador de los juicios morales.

(65) Pueden verse los dossiers publicados en los números 14 (2017), 15 (2018) y 16 (2018) de la revista *Fuego y Raya* (Córdoba de Tucumán), bajo el título «¿Un *kulturkampf* en el mundo hispánico?»