

EL ESTADO LAICO Y EL MAGISTERIO ECLESIASTICO ¿ACOGIDA ARREPENTIDA DE LA MODERNIDAD O APOSTASÍA OBJETIVA DE LAS NACIONES CATÓLICAS?

Ricardo Dip

*“Dans notre République laïque, la foi doit être respectée,
mais elle ne peut être supérieure à la loi”*

Laurent Fabius

1. Introducción

El tema general de la laicidad o del laicismo estatales (1) ofrece amplias posibilidades de análisis, incompatibles con lo que se espera de la brevedad de una contribución a un libro colectivo. Así puede explicarse la poda que, dentro del terreno de cuestiones y perspectivas de esta extensa y compleja materia, ha terminado por propiciar la reducción de este texto a una incursión sobre la «laicidad débil» –distinguiéndose del laicismo o «laicidad fuerte»– en el ámbito del pensamiento católico.

Desde *Dignitatis humanae* –documento promulgado por el Concilio Vaticano II–, el magisterio pontificio posterior adoptó una postura de alguna acogida de esa laicidad débil, lo que parece oponerse a la doctrina anterior (desde Pío VI hasta Pío XII).

Hay evidencia de que algo, efectivamente, cambió en la posición magisterial de la Iglesia católica en lo que se refiere al tema del Estado laico. Así, cuando, por ejemplo, se

(1) Estos conceptos, «laicidad» y «laicismo», proceden de una sola ideología: Miguel Ayuso, *La constitución cristiana de los Estados*, Barcelona, Scire, 2008.

oye afirmar sin más precisión a un eminente cardenal, en sesión pública, que la laicidad republicana en el Brasil (desde 1889), que extinguió la unidad católica brasileña, fue un gran bien para la Iglesia. O cuando, un no menos eminente laico católico, sostiene que, a partir de la instauración del Estado laico en Europa, la Iglesia pasó a tener siempre «Papas santos». Ante estos hechos, dejando al margen el examen de la fórmula *post hoc, ergo propter hoc*, ha de admitirse que no es temeraria la afirmación de que la postura antimoderna de la Iglesia, esto es la doctrina pontificia vigente entre 1789 y 1962 (2), ha dejado de ser corriente en las filas católicas.

2. Trascendencia e inmanencia

No parece que pueda discreparse, como punto de partida, de que la religión, por su carácter de trascendencia (supuesto que no se piense en una «religión civil»), resulte siempre disonante de la nota de inmanencia que identifica al Estado laico: la laicidad se asienta esencialmente en «pensar y obrar como si Dios no existiese» (3), y una inmanencia radical (4) –sea agnóstica, atea o incluso antiteísta. Ese Estado propone e impone de hecho un límite a la religión «*dans la perspective d'un au-dela*», y le cabe a la política laica hacer del hombre «*une autoconstruction dans le cadre d'un ici-bas*» (5). Pero esa autoconstrucción humana, exactamente por su inmanencia, choca con la construcción que está destinada, por definición, a buscar lo trascendente y a nutrirse de sus leyes y gracias.

Aun cuando se deba considerar legítimo distinguir los diferentes aspectos de la vida humana, dejando a la política

(2) Ver Julio ALVEAR TÉLLEZ, *La libertad moderna de conciencia y religión*, Madrid, Marcial Pons, 2013, pág. 243 y sigs., en documentado libro del que mucho se ha servido este pequeño trabajo.

(3) José Pedro GALVÃO DE SOUSA, Clovis LEMA GARCIA y José FRAGA TEIXEIRA, *Dicionário de política*, São Paulo, T. A. Queiroz, 1998, pág. 301.

(4) Danilo CASTELLANO, «¿Es divisible la modernidad?», en Bernard DUMONT, Miguel AYUSO y Danilo CASTELLANO, *Iglesia y política. Cambiar de paradigma*, Madrid, Itinerarios, 2013, pág. 247.

(5) Paul AIRIAU, *Cent ans de laïcité française, 1905-2005*, París, Presses de la Renaissance, 2005, pág. 283.

lo político –*reddite quae sunt Cæsaris, Cæsari*–, los idearios de la religión y del Estado laico no parecerían conciliarse en esencia, porque plasman dos integraciones radicales, una trascendente y otra profana. De no ser así no serían lo que son. Pero el tema presenta otras cuestiones posibles: ¿puede admitirse alguna conciliación práctica entre la laicidad débil y la doctrina social católica? En otros términos, ¿puede convivir la idea del reinado social de Cristo, no ya con la sola tolerancia religiosa en una transitoriedad dada, sino con el asentimiento continuo y «normalizado» en una civilización de paz ecuménica bajo la égida de un Estado no católico? Y puede incluso interpelarse: ¿es todavía legítima para la Iglesia la idea de unidad católica (6)?

3. Disonancias de las correlaciones

Esto, en verdad, proyecta la cuestión del Estado laico más allá de la esfera de lo que es propio de las religiones –es decir, sus credos trascendentes, sus ritos y cultos– produciendo inevitables correlatos reflejos en el orden moral, jurídico, político, económico, cultural, estético, etc.

Aunque no se trate de la laicidad antiteísta, o sea, «*la laicidad de combate*» (7), se da ciertamente una disonancia natural entre las repercusiones de los credos religiosos y las dimanantes del Estado laico. Esa discrepancia de los reflejos que vienen de tan distintas cosmovisiones muestra, desde la propia concepción laica, la poca o ninguna plausibilidad de la idea de un «Estado neutral» en materia religiosa (8). Visiones del mundo profundamente antropológicas (9) y radicalmente antagonicas no pueden suprimirse o conciliarse

(6) Esta expresión «unidad católica», implica una mayoría sociológica y no coincide exactamente con lo que el mundo protestante conoce como «Estado confesional» (Véase Miguel AYUSO, *op. cit.*, 2008, pág. 118).

(7) Cfr. Bernard DUMONT, «Del laicismo a la laicidad», *Verbo* (Madrid), núm. 465-466 (2008), págs. 495-4966.

(8) Véase Jónatas E.M. MACHADO, *Estado constitucional e neutralidade religiosa. Entre o teísmo e o (neo)ateísmo*, Porto Alegre, Livraria do Advogado, 2013.

(9) Cfr. Juan CRUZ ALBORNOZ, «El laicismo en el Ecuador. Aspectos filosóficos», *Revista de Estudios Políticos* (Madrid), núm. 165-166 (1969), pág. 140 y sigs.

por medio de una neutralidad conjeturable que, en último análisis, redundaría de hecho en una religión civil (10) y una ética secular, opuestas ambas a las correlativas categorías religiosas: en la esfera del cristianismo no será preciso más que recurrir a un pasaje del Evangelio para confirmar este antagonismo con la inmanencia religiosa y moral: *qui non est mecum* –dice Cristo– *contra me est* (Mt., 12, 30).

En resumen, las cuestiones profanas (o mundanas) no consiguen apartarse de las instancias morales, culturales y directamente religiosas (11), y algunas de aquéllas están aquejadas sobremanera de la oposición entre el inmanentismo del Estado laico y una cosmovisión que se apoya en lo trascendente y a él se dirige, al modo –para bien o para mal– de un destino inevitable del hombre. Puede pensarse, es cierto, en una «laicidad positiva» –es decir, en un Estado laico que colabore, positivamente, con las tradiciones religiosas de su entorno–, cuadro que en todo caso se aleja en rigor de la neutralidad práctica y que comprende muchas variantes posibles (12), que van de la laicidad «católica» (como la que parece admitida por el Concilio Vaticano II) a una laicidad «agnóstica» o incluso «atea» (13).

La laicidad positiva, que implica el reconocimiento estatal de la religión y que el Estado colabore con ésta –sin que con esto el Estado profese la fe y abrace el culto– no sólo consiste en la distinción entre el poder espiritual y el poder temporal (14), entre la autoridad religiosa y la civil, sino que también contrasta, incluso en la más «religiosa» de sus manifestaciones, con la idea de un «Estado confesional», porque esa laicidad positiva, efectivamente, es tan doctrinal (un Estado sin profesión de fe) como práctica: el Estado es quien,

(10) Aníbal D'ANGELO RODRÍGUEZ, «La nueva religión», *El Derecho* (Buenos Aires), 2 de marzo de 2011, pág. 2.

(11) Jónatas MACHADO, *op. cit.*, pág. 14 y sigs.

(12) Julio ALVEAR TÉLLEZ, *op. cit.*, págs. 35-36.

(13) De esa laicidad positiva se aparta la laicidad de carácter negativo o antiteísta (el «secularismo militante» o «laicismo de combate»).

(14) José María BARNADAS, «El laicismo en el Ecuador. Aspectos históricos», *Revista de Estudios Políticos* (Madrid), núm. 165-166 (1969), pág. 114 y sigs. Donde cita la obra clásica de Georges Lagarde, *La naissance de l'esprit laïque* (1934).

de hecho, deslinda las materias que decide son suyas sin admitir la intervención de la Iglesia (15).

4. La imposible neutralidad

Una laicidad estatal coherente y que se quisiese afirmar moralmente aséptica debería otorgar protección jurídica a todos los planos de la vida, incluso a los vitales auto-lesivos (por ejemplo el consumo privado de drogas, las mutilaciones corporales, el suicidio) (16), pero esto entraría en evidente conflicto con la doctrina cristiana y demostraría que «no hay derecho puro, neutral ni apolítico», porque «todo sistema jurídico se identifica con un sistema de valores» (17). O sea, la laicidad positiva tendría que elegir entre su lógica interna y el cristianismo.

Aunque se trate solamente de los referidos y notorios aspectos de discordia con el catolicismo, ya que hay otros de tanto o mayor interés: cuestiones como las del matrimonio (18), divorcio, filiación, adopción, sucesión mortis causa (19), origen del poder y los regímenes políticos, etc., que llevan a un choque de cosmovisiones radicales: el propio derecho constitucional, dice Clavero (20), es más cultura que ordenamiento normativo, de donde sigue el hecho de que el lenguaje de los constitucionalistas no es neutro (21): esa neutralidad, afirman algunos, implica ya

(15) Cfr. Elías DÍAZ, «Comentario», *Revista de Estudios Políticos* (Madrid), núm. 138 (1964), pág. 223.

(16) Pedro José María CHIESA, *El derecho a la protección constitucional de las opciones matrimoniales definitivas*, Córdoba, Universidad Nacional de Córdoba, 2010, pág. 28.

(17) Roberto DROMI, *Derecho administrativo*, 12ª ed., Buenos Aires, Ciudad Argentina, 2009, pág. 138.

(18) Pedro-Juan VILADRICH, *El modelo antropológico del matrimonio*. Madrid, Rialp, 2016, pág. 22 y sigs.; Eloísa Rosa ALEMÁN CAMPOS, «La institución del matrimonio. Un estudio comparado», in VV.AA., *Temas jurídicos del siglo XXI*, México, Porrúa-Tecnológico de Monterrey, 2008, pág. 269 y sigs.

(19) Víctor RUIZ HUERTA, *Instituciones de derecho civil relacionadas con la Biblia*, Santiago de Chile, EJS, 2005, *passim*.

(20) Bartolomé CLAVERO, *Happy constitution*, Madrid, Trotta, 1997, pág. 9.

(21) Julio ALVEAR TÉLLEZ, «Síntomas contemporáneos del constitucionalismo como mitología de la modernidad política», en Miguel AYUSO (ed.), *Verbo*, núm. 595-596 (2021), 493-502.

alguna valoración y es fraude (22), porque «(...) *non esiste un terreno neutro: o il processo di cristianizzazione avanza fino a giungere la persecuzione dei cattolici e di chiunque difende la legge naturale o, grazie alla nostra resistenza, questo processo si arresta e inizia un processo inverso di ricostruzione della società in base ai principi dell'ordine naturale e cristiano*» (23).

No parece, pues, haber término medio posible:

(i) al dogma religioso cristiano se opone el dogma de la indiferencia religiosa;

(ii) a la trascendencia, la inmanencia;

(iii) a la concepción de un reinado social de Cristo, la limitación de la fe a la vida privada;

(iv) a la práctica de una religión con la virtud defectiva de la tolerancia (24), el Estado relativista;

(v) a la de un Estado que se inclina a la religión, la de una religión que se quiere inclinada al Estado (25).

5. ¿Un giro copernicano?

No puede negarse una legítima distinción de esferas (26) que autorice, al menos, una tolerancia religiosa prudential, permisiva de algo tenido por malo, transitoriamente, en vistas al bien común (27):

El problema del poder constituyente. Constitución, soberanía y representación en la época de las transiciones, Madrid, Marcial Pons, 2012, pág. 109: «[...] históricamente el constitucionalismo no es neutro: la veta anti-cristiana que está latente en su conformación liberal termina siempre por expresarse en el laicismo».

(22) FRANCISCO JOSÉ CONTRERAS y DIEGO POOLE, *Nueva izquierda y cristianismo*, 2ª ed., Madrid, Encuentro, 2012, pág. 118.

(23) ROBERTO DE MATTEI, *La dittatura del relativismo*, Chieti, Solfanelli, 2007, págs. 44-45.

(24) JOSÉ FERNÁNDEZ UBIÑA, «Laicidad y confesionalidad en la política de Constantino», en XAVIER ARBÓS MARÍN, JORDI FERRER BELTRÁN y JOSÉ MARÍA PÉREZ COLLADOS (eds.), *La laicidad desde el derecho*, Madrid, Marcial Pons, 2008, pág. 41.

(25) ROMANO AMERIO, *Iota Unum*, Verona, Fede & Cultura 2009, § 76.

(26) Véase DOMINIQUE DUBARLE, «Cultura y laicismo», *Revista de Estudios Políticos* (Madrid), núm. 61 (1952), pág. 20 y sigs.

(27) JULIO ALVEAR TÉLLEZ, *La libertad moderna de conciencia y religión*, cit., págs. 292-293.

«Quanto alla seconda proposizione, vale a dire alla tolleranza, in circostanze determinate, alla sopportazione anche in casi in cui si potrebbe procedere alla repressione, la Chiesa –già per riguardo a coloro, che in buona coscienza (sebbene erronea, ma invincibile) sono di diversa opinione– si è vista indotta ad agire ed ha agito secondo quella tolleranza, dopo che sotto Costantino il Grande e gli altri Imperatori cristiani divenne Chiesa di Stato, sempre per più alti e prevalenti motivi; così fa oggi e anche nel futuro si troverà di fronte alla stessa necessità. In tali singoli casi l’atteggiamento della Chiesa è determinato dalla tutela e dalla considerazione del bonum commune, del bene comune della Chiesa e dello Stato nei singoli Stati, da una parte, e, dall’altra, del *bonum commune* della Chiesa universale, del regno di Dio sopra tutto il mondo. Per la ponderazione del pro e del contro nella trattazione della *quaestio facti* non valgono in questo per la Chiesa altre norme se non quelle da Noi già prima indicate per il Giurista e lo Statista cattolico, anche per quanto concerne l’ultima e suprema istanza» (28).

Aquí destaca lo que Julio Alvear ve como un giro «copernicano» de la Iglesia docente: la tolerancia temporal en vistas del bien común se convirtió en algo distinto de la mera tolerancia, pasando a constituir el derecho a la libertad religiosa (29): «*Haec Vaticanam Synodus declarat personam humanam ius habere ad libertatem religiosam*» (30) («Este Sínodo Vaticano declara que la persona humana tiene derecho a la libertad religiosa»). O incluso: «*Hoc ius personæ humanæ ad libertatem religiosam in iuridica societatis ordinatione ita est agnoscendum, ut ius civile evadat*» (31) («Este derecho de la persona humana a la libertad religiosa debe reconocerse en el ordenamiento jurídico de la sociedad, de forma que se convierta en un derecho civil»).

(28) Pío XII, Alocución *Ci riesce*, 6 de diciembre de 1953, VI.

(29) «*Dignitatis humanæ* consagra derechos afirmativos tanto individuales como colectivos que superan la inmundicia de coacción que denuncia. Son derechos que en concreto conceden a su titular la facultad de difundir el error en consideración a la dignidad del hombre y no a la tolerancia de un mal (da diversidad de religiones), como siempre enseñó la Iglesia» (Julio ALVEAR TÉLLEZ, *La libertad moderna de conciencia y religión*, cit., p. 300).

(30) *Dignitatis humanæ*, I-2.

(31) *Dignitatis humanæ*, I-2.

Ya no puede afirmarse que el magisterio eclesiástico tenga una sola y unívoca doctrina acerca de la libertad religiosa y del Estado laico, tanto si se cotejan los textos de *Dignitatis humanæ* con la enseñanza constante y firme de la Iglesia desde fines del siglo XVIII hasta los primeros años sesenta del siglo XX (32). Acerca de la situación de España tras la guerra civil de 1936-1939, se ha dicho que la Iglesia «no sólo no reconocía la libertad religiosa, sino que se había opuesto frontalmente a su reconocimiento en la legislación española», cuadro que se modificó con la declaración *Dignitatis humanæ*, del Concilio Vaticano II (33).

Una «nueva» doctrina, apunta Julio Alvear, emergió en la doctrina anclada en el Concilio Vaticano II, que de modo gradual y paulatina esposaron los pontificados romanos a partir de Juan XXIII. Si bien es cierto que los dictámenes del Concilio, en la línea de la enseñanza de Paulo VI, en su discurso *La vita della Chiesa*, no tenían la nota de la infalibilidad:

«Vi è chi si domanda quale sia l'autorità, la qualificazione teologica, che il Concilio ha voluto attribuire ai suoi insegnamenti, sapendo che esso ha evitato di dare definizioni dogmatiche solenni, impegnanti l'infalibilità del magistero ecclesiastico. E la risposta è nota per chi ricorda la dichiarazione conciliare del 6 marzo 1964, ripetuta il 16 novembre 1964: dato il carattere pastorale del Concilio, esso ha evitato di pronunciare in modo straordinario dogmi dotati della nota di infalibilità [...]».

Pero, seguía el mismo Paulo VI, el conciliar es «*magistero ordinario [...] deve essere accolto docilmente e sinceramente da tutti i fedeli, secondo la mente del Concilio circa la natura e gli scopi dei singoli documenti*» (34).

A la luz de sus proclamaciones –y bajo los criterios hermenéuticos del contexto (sobre todo con *Gaudium et spes*) y

(32) JULIO ALVEAR TÉLLEZ, *La libertad moderna de conciencia y religión*, cit., pág. 243 y sigs. La doctrina eclesial se mantuvo uniforme a lo largo de varios Pontificados (Pío VI, Pío VII, León XII, Gregorio XVI, Pío IX, León XIII, San Pío X, Benedicto XV, Pío XI y Pío XII).

(33) JOSÉ ANTONIO SOUTO PAZ, *Comunidad política y libertad de creencias*, 3ª ed., Madrid, Marcial Pons, 2007, pág. 161.

(34) PABLO VI, *La vita della Chiesa*, Audiencia general de 12 de enero de 1966.

de la dinámica conciliar (es decir, la adaptación a los nuevos tiempos)– piensan algunos que el magisterio eclesiástico reciente entiende admisible el *Estado laico* en su formulación débil, mediante

- (i) la separación entre la Iglesia y el Estado;
- (ii) la libertad religiosa en el lugar de la antigua tolerancia religiosa, y
- (iii) el proyecto de una civilización de amor ecuménico en sustitución de la civilización católica (35).

Pero la civilización católica no se vio nunca como ciudad aconfesional o interconfesional. Baste recordar la famosa lección de San Pío X:

«No, venerables hermanos –hay que recordarlo enérgicamente en estos tiempos de anarquía social e intelectual, en que cada individuo se convierte en doctor y legislado–, no se edificará la ciudad de un modo distinto a como Dios la ha edificado; no se levantará la sociedad si la Iglesia no pone los cimientos y dirige los trabajos; no, la civilización no está por inventar, ni la ciudad nueva por construir en las nubes. Ha existido, existe; es la civilización cristiana, es la ciudad católica. No se trata más que de instaurarla y restaurarla sin cesar sobre sus fundamentos naturales y divinos contra los ataques siempre nuevos de la utopía, malsana, de la revolución y de la impiedad: *omnia instaurare in Christo*» (36),

Si, por ejemplo, Pio XII sentó que

«nessuna autorità umana, nessuno Stato, nessuna Comunità di Stati, qualunque sia il loro carattere religioso, possono dare un mandato positivo o una positiva autorizzazione d’insegnare o di fare ciò che sarebbe contrario alla verità religiosa o al bene morale» (37),

ahora, parece acogerse el diálogo entre la tradición católica y la tradición iluminista (38), admitiéndose hasta que el

(35) JULIO ALVEAR TÉLLEZ, *La libertad moderna de conciencia y religión*, cit., pág. 298. En esta situación, dijo JEAN MADIRAN, *La laïcité dans l’Église*, Versailles, Consep, 2005, pág. 26, *la fille aînée de l’Église* pudo convertirse en *la fille aînée de la laïcité militante*.

(36) SAN PÍO X, *Notre charge apostolique*, 1910

(37) PÍO XII, *Ci riesce*, V.

(38) JULIO ALVEAR TÉLLEZ, *La libertad moderna de conciencia y religión*, cit., pág. 309.

Concilio Vaticano II revisó y corrigió algunos errores históricos del magisterio anterior («*Il Concilio Vaticano II, con la nuova definizione del rapporto tra la fede della Chiesa e certi elementi essenziali del pensiero moderno, ha rivisto o anche corretto alcune decisioni storiche...*»), magisterio anterior con el que advertiría una «aparente discontinuidad». Se definió como un «*modo nuovo il rapporto tra Chiesa e Stato moderno, che concedeva spazio a cittadini di varie religioni ed ideologie, comportandosi verso queste religioni in modo imparziale e assumendo semplicemente la responsabilità per una convivenza ordinata e tollerante tra i cittadini e per la loro libertà di esercitare la propria religione*». En fin, se habría adaptado «*una nuova definizione del rapporto tra fede cristiana e religioni del mondo*» (39).

Pero el magisterio precedente al Vaticano II consideraba la laicidad del orden político como una «apostasía objetiva de las naciones cristianas» (40), mientras que ahora es un «*sì fondamentale all'età moderna*», que parece dar legitimidad al «Estado laico» (en su versión laicista más débil) y suena, en fin, como una aceptación arrepentida de la modernidad (si así fuera no debiera producirse sorpresa alguna cuando, de forma coherente, se produzca una petición de perdón por la *intolerancia* de las carmelitas de Compiègne).

(39) Todas las citas del parágrafo son del discurso *Expergiscere, homo*, de Benedicto XVI, de 22 de diciembre de 2005.

(40) Julio ALVEAR TÉLLEZ, *La libertad moderna de conciencia y religión*, cit., pág. 307.