

LOS CAMBIOS DE LA LAICIDAD EN LOS ESTADOS Y EL REFLEJO DE LA LAICIDAD EN LA IGLESIA

Miguel Ayuso

1. Introducción

No es la primera vez que trato del asunto (1). Ni, Dios mediante, será la última. Pues es cuestión trascendente para la comunidad política tanto como para la Iglesia. Más aún, es cuestión capital en la situación presente de ambas.

Que hay dos poderes, o mejor, *potestades*, entrañados en la naturaleza de las cosas, es algo que de consuno alcanzan la filosofía y la historia. La primera, penetrándolo teóricamente; la segunda, exhibiendo su permanencia a lo largo del curso de los siglos. Ambas potestades, que deben revestirse de *autoridad*, aunque autónomas, no son contrapuestas, y por ello deben colaborar actuando cada una en la esfera de su competencia (2). Esa es la visión «clásica» del problema, pese a que no siempre se lograra la colaboración y los conflictos fueran frecuentes. La modernidad, sin embargo, rompió una vez más con clasicidad (3), también en este

(1) Miguel Ayuso, «La ambivalencia de la laicidad y la permanencia del laicismo: la necesidad de reconstituir el derecho público cristiano», *Verbo* (Madrid), núm. 445-446 (2006), págs. 421-429; *La constitución cristiana de los Estados*, Barcelona, Scire, 2008.

(2) Pueden verse las actas de la LVII Reunión de Amigos de la Ciudad Católica, sobre «Los dos poderes. A los ciento cincuenta años de la Porta Pía», publicados en los números 587-588 y 589-590 (2020) de *Verbo*, y en particular –a este propósito– las colaboraciones de Bernard Dumont, Juan Fernando Segovia, Luis María De Ruschi y Danilo Castellano. Los textos se han publicado además en un volumen: *Los dos poderes*, Madrid, Dykinson, 2021.

(3) Aquí también podemos referirnos a las actas de otra Reunión de Amigos de la Ciudad Católica, la anterior, LVI, que trató de «Antimodernidad y clasicidad», cuyas actas se publicaron en *Verbo* (Madrid), n. 579-580 (2019), y en volumen aparte, con el mismo título (Madrid, Itinerarios, 2019).

punto, dando lugar al surgimiento de lo que se llamó laicidad o laicismo.

2. Un breve excurso terminológico

Laico y seglar

La palabra y el concepto «laicidad», o también los próximos de «laicismo», en ese cuadro, puede alcanzar significados distintos. No se trata de realizar aquí un repaso filológico, ajeno a nuestra intención en este papel (4), aunque no puedan dejar de hacerse algunas observaciones al hilo precisamente de ésta.

Para empezar, las palabras laicidad y laicismo vienen del griego *laos*, que significa «pueblo», de donde procede *laikos*, que significa «del pueblo», por oposición a *klêricos*, en latín *clericus* y en castellano «clérigo». En inglés, los términos *secularism* y *secularity* traducen los recién mentados, que resultan dominantes en francés o italiano. Secularismo y secularidad vienen del latín *saeculum*, que significa «siglo», a estos efectos «mundo», de donde viene también «seglar», opuesto a «religioso» en ocasiones, pero en otras también a «clérigo».

En efecto, cabe apreciar, de un lado, una bipartición entre clérigo y laico, y de otra una tripartición entre clérigos seculares, religiosos y laicos. Mientras la palabra «fiel» refleja un concepto universal y abraza a todos los bautizados, a todos los cristianos. En el primero de los sentidos, el laico es quien no ha recibido el sacramento del orden, mientras que en el segundo es el fiel cristiano que no es ni clérigo ni religioso, que se dedica a los *negotia saecularia* (5). Quizá por eso, a ese «laico», se le llamó «seglar», lo que fue frecuente

(4) Puede Henri BESSE, «Un regard historique (1870-1914) sur les mots et les choses de la laïcité en Europe de l'Ouest», *Langue(s) & Parole: Revista de Filología Francesa y Románica* (Bellaterra), núm. 1 (2015), págs. 59-106. También ofrece informaciones de interés, aunque en el trabajo asoman prejuicios conceptuales, Diego VALADÉS, «Laicidad y laicismo. Notas sobre una cuestión semántica», en AA.VV., *Cuatro visiones sobre la laicidad*, Ciudad de Méjico, UNAM, 2018, págs. 13-46.

(5) La historia de la construcción es compleja e interesante, pero –como hemos dicho– excede de nuestro objeto. Véase Javier HERVADA, *Tres estudios sobre el uso del término laico*, Pamplona, EUNSA, 1973

en el lenguaje de la Iglesia durante cierto tiempo y, desde luego, en castellano, pero no sólo, hasta una nueva irrupción del término «laico» (6). Sean o no estrictamente sinónimos los términos «laico» y «seglar» (7), lo cierto es que son relativos, contrapuestos a «clérigo», de suerte que, si no hubiera «clérigos» en la sociedad eclesiástica, tampoco habría que hablar de «laicos» o «seglares» (8).

En este panorama, más bien abigarrado, no se pueden hurtar otros elementos que a lo largo de la historia no han dejado de producir algunas dificultades. Así, si desde los

(6) Aunque en la versión latina del Código de Derecho Canónico de 1917 la tercera parte de libro segundo ya se rubrica «De laicis». En alguna de sus versiones castellanas se observa sin embargo alguna vacilación, pues en el índice se titula «De los seglares» y al llegar al texto se encuentra en cambio «De los laicos» (*Código de Derecho Canónico*, ed. de Lorenzo Miguélez, Sabino Alonso Morán, O. P., y Marcelino Cabrerros de Anta, C.M.F., 2ª ed., Madrid, BAC, 1978, págs. XI y 187 sigs.).

(7) Álvaro D'ORS, «El pre-Concilio», *Verbo* (Madrid), núm. 259-260 (1987), pág. 1045. Respecto de los documentos del II Concilio del Vaticano, José María Díez Moreno, S. J., «Los laicos en el nuevo Código de Derecho Canónico. Temática actual», *Revista Española de Derecho Canónico* (Salamanca), núm. 46 (1989), pág. 9, escribe: «El término latino que se usa en ambos documentos conciliares es "laicus/i". Sin embargo, las dos traducciones castellanas más difundidas y autorizadas, al referirse al capítulo IV de la *Lumen Gentium*, traducen el término latino por el castellano "laicos", mientras que en el Decreto *Apostolicam actuositatem*, el término castellano empleado es "seglar". Cfr. CONCILIO VATICANO II, *Constitutiones. Decretos. Declaraciones. Legislación posconciliar*, 7ª ed. Madrid, BAC, 1970, págs. 94 y 581; VATICANO II, *Documentos conciliares completos*, Madrid, Razón y Fe, Madrid 1967, págs. 237 y 639. En la edición de la BAC, en el índice de materias aparecen los dos términos (laico/seglar). En la edición de *Razón y Fe* el término seglar remite al de laico. En el Diccionario de la Real Academia se define al laico como quien "no tiene órdenes clericales, lego", y el seglar queda definido como "perteneciente a la vida, estado o costumbre del siglo o mundo. Que no tiene órdenes clericales". En este sentido no acabamos de entender la afirmación del Prof. Hervada cuando califica la traducción del término laico por seglar de "desafortunada e incorrecta" (Cfr. UNIVERSIDAD DE NAVARRA, *Código de Derecho Canónico*, edición anotada, Pamplona, EUNSA, 1984, 172)».

(8) Álvaro D'ORS, «Los laicos en el nuevo Código de Derecho Canónico», *Verbo* (Madrid), núm. 257-258 (1987), pág. 805: «En otras palabras: que en la Iglesia no se entra como "laico" para luego, eventualmente, convertirse en "clérigo", del mismo modo que tampoco uno nace "soltero", para luego, eventualmente, convertirse en "casado". Tanto "laico" como "soltero" son conceptos negativos, que no designan un estado originario, sino ulteriormente diferencial».

primeros siglos del cristianismo hasta la Edad Media, con el nombre de laico se designó a los fieles cristianos inmersos en las realidades profanas, a partir de ésta se presencia un desdoblamiento de la palabra. Se pierde paulatinamente, de un lado, «el sentido de participación activa del laicado en el ámbito propio de la Iglesia, tan vivo en los primeros siglos, hasta el punto de que la misión de la Iglesia llega a identificarse de modo casi exclusivo con el ministerio de los clérigos». En este contexto ideológico, la palabra laico empezará a designar «a un miembro meramente pasivo de la Iglesia –no ordenado ni religioso–, sin ningún elemento positivo que especifique su condición». A la vez, la palabra laico se aplicará a los señores seculares, que pretenden arrogarse prerrogativas en el gobierno de la Iglesia durante la época de lucha entre el Imperio y el Pontificado: «Claramente se ve que la palabra laico ha asumido un significado bivalente: de una parte, se referirá a la posición de un fiel dentro de la Iglesia sin ninguna referencia a lo temporal; de otra, se aplicará a una forma de inserción en lo temporal, pero sin hacer relación a la condición eclesial del fiel. En su evolución sucesiva, la palabra laico conservó prevalentemente la segunda acepción, es decir, la relación con la realidad profana, sin referencia al aspecto eclesial». La aludida ambivalencia del término laico ha dado lugar con posterioridad a no pocas confusiones, «pues se empleará a veces en su sentido aparentemente originario (laico = miembro del Pueblo de Dios), llegándose a decir que todos los fieles, incluso el Papa, son laicos; en otras ocasiones, y volviendo a su acepción medieval y negativa, se entenderá por laico a todo fiel no ordenado, tanto si está inmerso en las realidades temporales como si se ha apartado de ellas por la profesión religiosa; finalmente, y éste es su sentido originario en la Iglesia, por laico se entenderá al fiel bautizado a quien compete la santificación directa de lo profano, distinto, por tanto, del clérigo y del religioso» (9).

(9) Álvaro DEL PORTILLO, «Laicos. Teología», *Gran Enciclopedia Rialp*, tomo 13, Madrid, 1984, págs. 848-849. Es claro que el autor arrima el ascua a una sardina determinada, pero no deja de tener interés el panorama que traza.

Pero si el término «laico» sufrió sus vaivenes en el lenguaje eclesiástico, se desarrolló en otro ámbito. Parece que el uso francés, con la difusión de la *laïcité*, habría sido decisivo (10). Aunque en inglés se haya preferido, para traducir ésta, partir de la otra palabra, dando así –como hemos dicho– *secularism*.

Laicismo y laicidad

Tampoco aquí el uso del lenguaje se presenta bajo la nota de la univocidad. En ocasión anterior ya lo notamos. Y mantiene intacto su valor, por lo que repetimos la idea. Laicismo 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 último tercio del ochocientos, aunque bautizada así más tarde. Así pues, laicismo y laicidad como términos que expresan un mismo concepto. Hoy, en cambio, parece que hay sectores interesados en contraponerlos. Principalmente el «clericalismo», no sólo progresista, sino también conservador. El laicismo (agresivo) se diferenciaría, así, de la laicidad (respetuosa), y la pareja «laicismo y laicidad» se interpretaría disyuntivamente como «laicismo o laicidad». Pero, ¿resulta fundada una tal oposición? ¿O más bien es dado hallar en la misma un simple matiz entre dos versiones de una misma ideología? (11).

El término «laicismo» tiene probablemente origen francés, pues el *Diccionario* de la Academia lo incorpora ya en su apéndice de 1842, bien es verdad que para designar una

(10) Esa legislación, que siguió a la Revolución, procede de un espíritu, que ha sido historiado, en un libro clásico, por Georges DE LAGARDE, *La naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Age*, París-Lovaina, Nauwaelarts, 5 vols., 1956-1970.

(11) Miguel AYUSO, «La ambivalencia de la laicidad y la permanencia del laicismo: la necesidad de reconstituir el derecho público cristiano», *loc. cit.*, págs. 421-422.

doctrina religiosa, la «que reconoce a los laicos el derecho de gobernar la Iglesia, ordenar los sacerdotes, elegir los obispos y, en ciertos casos, administrar los sacramentos» (12). La referencia, clara, es a ciertas corrientes del anglicanismo del siglo XVI. En cuanto a la laicidad, parece tener un origen semejante, aunque posterior en el tiempo. Así, se incluye en el *Diccionario* de la Academia francesa en 1873, pero con un significado directamente más político que lexicográfico (13). Es sabido que Gambetta, el 4 de mayo de 1877, había declarado en la Cámara de Diputados: «*Le cléricalisme, voilà l'ennemi!*» (14). Y dos años después es Jules Ferry, en la sesión del 13 de diciembre de 1879, quien utiliza en el Senado la palabra «*laïcisation*», que provoca la reacción de Jean Delsol, quien le interrumpe en latín: «*Barbara res, barbara vox*». Ferry se revuelve y pronuncia la palabra «*laïcité*». La respuesta tampoco se hace esperar: ha cambiado la palabra, pero no la cosa, que es impía (15). Y es Littré quien incluye en su *Diccionario* el término «*laïcité*», junto con el de «*cléricalisme*» (16). Hace entrada, pues, en el seno de las

(12) Pierre FIALA, «Les termes de la laïcité. Différenciation morphologique et conflits sémantiques», *Mots. Les langages du politique* (París), núm. 27 (1991), págs. 47-48.

(13) *Ibid.*, págs. 48-49.

(14) Parece que la fórmula es anterior y Gambetta la popularizó. Véase Yvon TRANVOUEZ, «Jérôme Grévy, *Le Cléricalisme? Voilà l'ennemi!* Un siècle de guerre de religion en France», *Annales de Bretagne et des Pays de l'Ouest* (Rennes), núm. 113-114 (2006), págs. 212-213.

(15) Cfr. Dominique GROS, «La séparation de l'Église et de l'École (1878-1886). Principes juridiques fondateurs de la laïcité scolaire», en Jean BAUDOUIN y Philippe PORTIER (eds.), *La laïcité, une valeur d'aujourd'hui?*, Rennes, PUR, 2001, págs. 51-63.

(16) Pierre FIALA, «Les termes de la laïcité. Différenciation morphologique et conflits sémantiques», *loc. cit.*, pág. 49. Si hacemos caso de Jean MADIRAN, «La política de un clero que fue republicano y el fin del MASDU», *Verbo* (Madrid), núm. 503-504 (2012), pág. 190, Littré lo habría incluido en su diccionario ya en 1871, mientras que el término estaría ya codificado por Renan en 1882, año de una importante ley de enseñanza laica. En todo caso no podría ocultarse su procedencia ideológica, de una ideología que se alza contra la Iglesia: se trata de someterla a la ley republicana y de expulsar al cristianismo (y especialmente su moral) de toda la extensión del espacio público. Esa es la laicidad. No hay otra. De ahí su tardía y excepcional recepción por el vocabulario de la filosofía cristiana y de la teología católica, en la esperanza (vana) de dulcificarla, haciéndola «abierta» o «apaciguada». De esto hablaremos a continuación.

polémicas de la política (anti) religiosa de la III República (17). Y se va a sobreponer, a su vez, a un laicismo que había mudado también su campo semántico.

3. El laicismo en el lenguaje de la Iglesia

Laicismo fue el término que se utilizó por la Iglesia para condenar el liberalismo llegado a su mayoría de edad (18). Pío XI, en *Quas primas*, al instituir la fiesta de Cristo Rey, para que fuera honrado por todos los católicos del mundo, entendía proveer también «a las necesidades de los tiempos presentes» y poner «un remedio eficacísimo a la peste que hoy inficiona a la humana sociedad». La afirmación no puede ser más neta: «Juzgamos peste de nuestros tiempos al llamado *laicismo* con sus errores y abominables intentos [...] [I]mpiedad [que] no maduró en un solo día, sino que se incubaba desde mucho antes en las entrañas de la sociedad. Se comenzó por negar el imperio de Cristo sobre todas las gentes; se negó a la Iglesia el derecho, fundado en el derecho del mismo Cristo, de enseñar al género humano, esto es, de dar leyes y de dirigir los pueblos para conducirlos a la eterna felicidad. Después, poco a poco, la religión cristiana fue igualada con las demás religiones falsas y rebajada indecorosamente al nivel de éstas. Se la sometió luego al poder civil y a la arbitraria permisión de los gobernantes y magistrados. Y se avanzó más: hubo algunos de éstos que imaginaron sustituir la religión de Cristo con cierta religión natural, con ciertos sentimientos puramente humanos. No faltaron Estados que creyeron poder pasarse sin Dios, y pusieron su religión en la impiedad y en el desprecio de Dios» (19).

(17) Una panorámica, erudita y moderada, pero conformista, en Émile POULAT, *Notre laïcité publique*, París, Berg International Éditeurs, 2003.

(18) Ramón ORLANDIS, S. J., «La actualidad de la fiesta de Cristo Rey», *Cristiandad* (Barcelona), núm. 39 (1945), págs. 465-468.

(19) Pío XI, *Quas primas* (1925), núm. 23. En la versión original latina dice así la frase central: «*Pestem dicimus aetatis nostrae laicismum, quem vocant, eiusdemque errores et nefarios conatus*». Esto es, utiliza el término «laicismus», con una cautela que vamos a encontrar en otras versiones, y que en la castellana se sustituye con la cursiva. También en italiano aparece «laicismo», aunque con la cautela vista: «*La peste della età nostra è* Verbo, núm. 595-596 (2021), 503-534.

Y desgrana con claridad las consecuencias acto seguido: «Los amarguísimos frutos que este alejarse de Cristo por parte de los individuos y de las naciones ha producido con tanta frecuencia y durante tanto tiempo, los hemos lamentado ya en nuestra encíclica *Ubi arcano*, y los volvemos hoy a lamentar, al ver el germen de la discordia sembrado por todas partes; encendidos entre los pueblos los odios y rivalidades que tanto retardan, todavía, el restablecimiento de la paz; las codicias desenfrenadas, que con frecuencia se esconden bajo las apariencias del bien público y del amor patrio; y, brotando de todo esto, las discordias civiles, junto con un ciego y desatado egoísmo, sólo atento a sus particulares provechos y comodidades y midiéndolo todo por ellas; destruida de raíz la paz doméstica por el olvido y la relajación de los deberes familiares; rota la unión y la estabilidad de las familias; y, en fin, sacudida y empujada a la muerte la humana sociedad» (20).

Tal valencia negativa prosigue en el tiempo y no sólo se despliega en consideraciones doctrinales de carácter general, sino también en declaraciones que afectan situaciones bien concretas. Pío XI, por ejemplo, utilizó la palabra para identificar las causas de la persecución religiosa lanzada por la II República española (21). Y Pío XII, al término de la

il così detto laicismo. Al igual que en francés: «*La peste de notre époque, c'est le laïcisme, ainsi qu'on l'appelle, avec ses erreurs et ses entreprises criminelles*». Sólo en inglés, en cambio, se utiliza otro término, y se habla con no gran corrección de «*the plague of anti-clericalism*».

(20) *Ibid.*, núm. 24. La citada encíclica *Ubi arcano* (1922), primera de Pío XI, explaya el lema de su pontificado: «La paz de Cristo en el Reino de Cristo». Puede verse sobre el tema FRANCISCO CANALS, «Reflexión teológica sobre la situación contemporánea», *Verbo* (Madrid), núm. 371-372 (1999), págs. 127-138.

(21) Pío XI, *Dilectissima nobis*, 3 de junio de 1933. Con referencia a la separación entre la Iglesia y el Estado incluida en la Constitución de 1931, afirma que «no es más que una funesta consecuencia (como tantas veces lo hemos declarado, especialmente en la encíclica *Quas primas*) del laicismo, o sea de la apostasía de la sociedad moderna». Y, teniendo a la vista la «deplorable» Ley de Confesiones y Congregaciones Religiosas, encuentra en el laicismo la «intención de la ley y sus autores». Véase Miguel Ayuso, «Cuestión religiosa y Constitución en el siglo XX español», *Verbo* (Madrid), núm. 383-384 (2000), pág. 283 y sigs., o en *La constitución cristiana de los Estados*, cit., pág. 105 y sigs.

guerra en que dio aquélla, volvía a utilizarla en un contexto bien distinto, el de la pacificación, pero con idéntica significación: «Por esto exhortamos a los Gobernantes y a los Pastores de la Católica España, que iluminen la mente de los engañados, mostrándoles con amor las raíces del materialismo y del laicismo de donde han procedido sus errores y desdichas y de donde podrían retoñar nuevamente. Proponedles los principios de justicia individual y social, sin los cuales la paz y prosperidad de las naciones, por poderosas que sean, no pueden subsistir, y son los que se contienen en el Santo Evangelio y en la doctrina de la Iglesia» (22). Otra ocasión en la que Pío XII emplea el término, en el sentido que estamos viendo, y con referencia al campo de la educación en el ámbito hispanoamericano es ésta: «En no pocas zonas del Mundo Nuevo, los movimientos sociales y políticos, que siguieron a su independencia, vieron penetrar en el campo de la enseñanza ideas y principios que, partiendo de un liberalismo y de un laicismo que audazmente pretendían dominarlo todo, desembocaban en un monopolio escolar, con daño evidente de la integral formación cristiana y con evidente perjuicio de la minoría y, muchas veces, de la inmensa mayoría católica» (23).

No hacen falta más referencias para señalar un uso lingüístico perfectamente consolidado. Cabe añadir tan sólo que, junto con el término laicismo, de acuerdo con lo que observábamos al principio de estas páginas, se utiliza en ocasiones el de secularismo, procedente de la segunda raíz que se entrelaza junto con la de laico: seglar. Sobre todo en Juan Pablo II. Pongamos sólo un ejemplo: «El Estado, lejos de todo fanatismo o secularismo extremo, debe promover un clima social sereno y una legislación adecuada, que permita a toda persona y a toda confesión religiosa vivir libremente su propia fe, expresarla en los ámbitos de la vida pública y poder contar con los medios y espacios suficientes

(22) Pío XII, *Radiomensaje da los fieles de España*, de 16 de abril de 1939.

(23) Pío XII, *Radiomensaje al V Congreso Interamericano de Educación Católica*, de 12 de enero de 1954. Nótese que habla de movimientos sociales y políticos que siguieron a la independencia. En puridad también estuvieron en su desencadenamiento. Pero Pío XII, también aquí, se muestra cauto.

para ofrecer a la vida de la nación sus propias riquezas espirituales, morales y cívicas» (24).

Repárese en que en este último texto ha hecho su entrada un nuevo elemento, que va a alterar el sentido general del discurso, a saber, la libertad religiosa. Y que, al mismo tiempo, se destaca una adjetivación limitadora, «secularismo extremo», que da a entender que pueden darse otros que no lo sean (25).

De ello vamos a tener que ocuparnos seguidamente.

4. La laicidad en el lenguaje de la Iglesia

¿Y la laicidad? Pues también penetra en el lenguaje eclesiástico, aunque con posterioridad al *laicismo*, al principio para oponerla a éste, formando una disyunción repetida, y luego incluso haciendo desaparecer al primero.

En Pío XII se encuentra ya la referencia a una «legítima y sana laicidad del Estado», como «uno de los principios de la doctrina católica» (26). Que Pablo VI, años después, citándolo, aprovecha para contraponer al laicismo, en una línea que va consolidarse en el futuro: «Así la Iglesia hoy distingue entre “laicidad”, es decir, entre la esfera propia de las realidades temporales, que se rigen con principios propios y con relativa autonomía derivada de las exigencias intrínsecas de tales realidades –científicas, técnicas, administrativas, políticas, etc.– y el laicismo, que decíamos consistir en la exclusión en la ordenación humana de referencias morales y globalmente

(24) JUAN PABLO II, *Homilía en la plaza José Martí de La Habana*, 25 de enero de 1998

(25) No siempre se halla tal matiz. Así, JUAN PABLO II, *Evangelium vitae* (1995), n. 21: «En la búsqueda de las raíces más profundas de la lucha entre la “cultura de la vida” y la “cultura de la muerte”, no basta detenerse en la idea perversa de libertad anteriormente señalada. Es necesario llegar al centro del drama vivido por el hombre contemporáneo: *el eclipse del sentido de Dios y del hombre*, característico del contexto social y cultural dominado por el secularismo, que con sus tentáculos penetrantes no deja de poner a prueba, a veces, a las mismas comunidades cristianas».

(26) Pío XII, *Discorso ai marchigiani residenti in Roma*, de 23 marzo 1958. Puede verse Carlos ARNOSSI, «Algunas consideraciones sobre sana laicidad y Cristiandad en Pío XII», *In Itinere. Revista Digital de Estudios Humanísticos de la Universidad FASTA* (Mar del Plata), vol. I, núm. 1 (2011), págs. 97 y sigs.

humanas, que comportan relaciones imprescriptibles con la religión» (27). No se trata de otra cosa que de la autonomía, calificada de relativa, de las realidades temporales.

Juan Pablo II, por su parte, utiliza profusamente el término. Oponiéndolo también en ocasiones al laicismo. Pero connotando el término de manera distinta, a través de su conexión profunda con la libertad religiosa. El giro puede parecer en ocasiones enmascarado, pero existe. Así, por ejemplo, comienza declarando que «el principio de la laicidad, [es] de por sí legítimo, si se entiende como la distinción entre la comunidad política y las religiones» (28). De donde extrae una consecuencia que todavía va en la línea de lo afirmado por Pío XII e incluso Pablo VI: «Sin embargo, distinción no quiere decir ignorancia. Laicidad no es laicismo». Pero añade acto seguido: «Es únicamente el respeto de todas las creencias por parte del Estado, que asegura el libre ejercicio de las actividades del culto, espirituales, culturales y caritativas de las comunidades de creyentes. En una sociedad pluralista, la laicidad es un lugar de comunicación entre las diversas tradiciones espirituales y la nación» (29). Lo que es ya otra cosa. Un año antes, con referencia a Europa, e incluso a la Unión Europea, en la batalla por el reconocimiento de sus «raíces cristianas» en la ocasión de la elaboración de la llamada «Constitución europea» (30), manifiesta que «parece deseable que, respe-

(27) PABLO VI, *Discurso en la audiencia general*, de 22 de mayo de 1968. Y añade esta precisión, significativa: «Por esto la Iglesia, mientras reconoce a los seglares, a aquellos que viven en la esfera secular, es decir, sin oficios de ministerio religioso, el derecho a desarrollar libre y válidamente su actividad natural y profana, no los abandona, cuando su actividad tiene repercusión en sus conciencias; es decir, no los deja sin la doble luz de los principios y de los fines que deben orientar y gobernar la vida humana en cuanto tal».

(28) JUAN PABLO II, *Discurso al Cuerpo diplomático acreditado ante la Santa Sede*, 12 de enero de 2004. Donde cita de inmediato *Gaudium et spes*, núm. 76.

(29) *Ibid.*

(30) Véase MIGUEL AYUSO, *¿Ocaso eclipse del Estado? Las metamorfosis del derecho público en la era de la globalización*, Madrid, Marcial Pons, 2005, pág. 99 y sigs., y *El Estado en su laberinto. Las transformaciones de la política contemporánea*, Barcelona, Scire, 2011, pp. 48-49. Escribimos en este último: «La Iglesia, que hasta fechas recientes opuso al constitucionalismo la *res publica cristiana*, parece en cambio contentarse ahora (en una mutación ya experimentada también en las constituciones nacionales de los

tando plenamente la laicidad, se reconozcan tres elementos complementarios: la libertad religiosa, no sólo en su dimensión individual y cultural, sino también social y corporativa; la oportunidad de que haya un diálogo y una consulta organizada entre los gobernantes y las comunidades de creyentes; el respeto del estatuto jurídico del que ya gozan Iglesias y las instituciones religiosas en los Estados miembros de la Unión. Una Europa que renegara de su pasado, que negara el hecho religioso y que no tuviera dimensión espiritual alguna, quedaría desguarnecida ante el ambicioso proyecto que moviliza sus energías: ¡construir la Europa de todos!» (31).

Un texto llamativo, para terminar, del final de su pontificado, es el discurso dirigido a los obispos franceses con ocasión del centenario de la Ley de Separación Iglesia-Estado en Francia (32). El contexto, inequívoco, marca el mensaje. Pues la Ley en cuestión fue condenada severamente en su día por Pío X (33). Dice así el papa Wojtyła: «Bien comprendido, el principio de laicidad, muy arraigado en vuestro país, pertenece también a la doctrina social de la Iglesia. Recuerda la necesidad de una justa separación de poderes [...] que se hace eco de la invitación de Cristo a sus discípulos: “Dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios” (*Lc.*, 20, 25). Por su parte, la no confesionalidad del Estado, que es una no intromisión del poder civil en la vida de la Iglesia y de las diferentes religiones, así como en la esfera de lo espiritual, permite que todos los componentes de la sociedad trabajen juntos al servicio de todos y de la comunidad nacional». Repárese, para empezar, que la fecha es la misma que la de *Vehementer Nos*. ¿Se quería oponer el lenguaje neto y condenatorio de ésta con el –digamos– «inclusivo– y abierto de la nueva intervención? No sé si fue una buena idea hacer patente un contraste tan

últimos decenios) con el recuerdo de las “raíces cristianas” (cuando no simplemente religiosas) o de la “herencia cristiana” (con el inconsciente reconocimiento de la muerte de sus principios, pues no hay herencia sin causante)» (pág. 48). Luego volveremos sobre la cuestión.

(31) JUAN PABLO II, *Discurso al Cuerpo diplomático acreditado ante la Santa Sede*, 13 de enero de 2003.

(32) JUAN PABLO II, *Carta al Presidente de la Conferencia Episcopal de Francia*, de 11 de febrero de 2005.

(33) PÍO X, *Vehementer Nos*, de 11 de febrero de 1906.

evidente. De estilo, desde luego. ¿Y de fondo? Merece la pena detenerse, aunque someramente, en el análisis. Se alude, al inicio, al principio de laicidad, que se afirma «pertenece a la doctrina social de la Iglesia». Eso sí, «bien entendido», según el acostumbrado lenguaje del clericalismo. Luego volveremos sobre el asunto. La equívocidad de la frase, que no se puede esquivar, por la utilización del sustantivo «separación», y no «distinción», como hacía la doctrina tradicional, se agrava porque se dirige a los obispos franceses en ocasión de una ley francesa... llamada precisamente de «separación de la Iglesia y el Estado», de 9 de julio de 1905. Así, pues, son demasiadas casualidades. Y la ambigüedad, particularmente grave y, por consiguiente, desafortunada. No acaba, sin embargo, aquí la cosa. Pues otros indicios refuerzan la peor interpretación. Así, la carta da un paso más, al establecer que el principio de no confesionalidad del Estado, «que es una no intromisión del poder civil en la vida de la Iglesia y de las diferentes religiones, así como en la esfera de lo espiritual, permite que todos los componentes de la sociedad trabajen juntos al servicio de todos y de la comunidad nacional». Llegamos, pues, a la aconfesionalidad, y habría que preguntarse: ¿también bien entendida? Porque, aquí procedería el matiz, respecto del significado de la confesionalidad más que del de su negación. También habremos de volver sobre el tema.

Benedicto XVI, pocos meses después, pondrá las cosas en su sitio, al modo en este caso más de la diplomacia vaticana que del estricto clericalismo, por más que a veces ambos converjan. Aprovechó la entrega de cartas credenciales del Embajador de Francia ante la Santa Sede para precisar: «Su país celebra este año el centenario de la ley de separación de las Iglesias y del Estado. Como recordó mi predecesor el Papa Juan Pablo II en la carta que dirigió el 11 de febrero pasado a los obispos de Francia, el principio de laicidad consiste en una sana distinción de los poderes, que no es en absoluto una oposición y que permite a la Iglesia “participar cada vez más activamente en la vida de la sociedad, respetando las competencias de cada uno”» (34). Nótese que sólo

(34) BENEDICTO XVI, *Discurso al señor Bernard Kessedjian, nuevo embajador de Francia ante la Santa Sede*, de 19 de diciembre de 2005.

se entrecomilla esta parte de la frase de Juan Pablo II, mientras que la primera se refiere, cambiándola, e introduciendo el término «distinción» donde se había utilizado «separación», de manera mucho más respetuosa con la tradición de la Iglesia.

Se deben a Benedicto XVI numerosos pronunciamientos sobre la laicidad, de los que forzosamente sólo vamos a colacionar algunos ejemplos. Ha de destacarse, para empezar, la recuperación del término, que hemos encontrado primeramente en Pío XII, de «sana laicidad», a la que va a dar un uso no exactamente coincidente, sino más bien tamizado –como hemos visto en Juan Pablo II– por la «libertad religiosa» (35). Y, a continuación, la adición de otro matiz, el de la atribución a la laicidad de la condición de positiva: la «laicidad positiva». En puridad, la acuñó el presidente francés Sarkozy, al recibir al papa en Francia en 2008 (36), quien

(35) Siempre cabe la duda de si se trata de la libertad *de* religión o de la libertad *de la* religión. Que se presenta conectada a la de la libertad *de* conciencia y *de la* conciencia, de la que a su vez depende la objeción *de* conciencia y *de la* conciencia. La tematización del distingo, sutil, se debe al profesor Danilo CASTELLANO, *La razionalità della politica*, Nápoles, Edizioni Scientifiche Italiane, 1992, pág. 25 y sigs. Véase también Miguel AYUSO (ed.), *Estado, ley y conciencia*, Madrid, Marcial Pons, 2010, en particular las páginas 17 y sigs., escritas por el editor del volumen, y 199 y sigs., obra del recién citado profesor Castellano. Una monografía exhaustiva sobre los fundamentos del problema es la de Julio ALVEAR, *La libertad moderna de conciencia y de religión*, Madrid, Marcial Pons, 2013, cuyos dos últimos capítulos están referidos al magisterio eclesiástico. El mismo profesor Alvear ha desarrollado monográficamente la cuestión en otros trabajos.

(36) BENEDICTO XVI, *Discurso en el Palacio del Eliseo de París*, de 12 de septiembre de 2008: «La Iglesia en Francia goza actualmente de un régimen de libertad. La desconfianza del pasado se ha transformado paulatinamente en un diálogo sereno y positivo, que se consolida cada vez más [...]. Sabemos que quedan todavía pendientes ciertos temas de diálogo que hará falta afrontar y afinar poco a poco con determinación y paciencia. Por otra parte, Usted, Señor Presidente, utilizó la bella expresión “laicidad positiva” para designar esta comprensión más abierta. En este momento histórico en el que las culturas se entrecruzan cada vez más entre ellas, estoy profundamente convencido de que una nueva reflexión sobre el significado auténtico y sobre la importancia de la laicidad es cada vez más necesaria. En efecto, es fundamental, por una parte, insistir en la distinción entre el ámbito político y el religioso para tutelar tanto la libertad religiosa de los ciudadanos, como la responsabilidad del Estado hacia ellos y, por otra parte, adquirir una más clara conciencia de las funciones

la recogió inmediatamente y volvió a usarla desde entonces, por ejemplo, en la Jornada Mundial de la Paz de 2011 (37).

Es digno de observar, en todo caso, un mayor esfuerzo de precisión y una mayor elaboración conceptual en sus pronunciamientos, que –sin embargo– distan mucho de resultar homogéneos y unívocos (o, cuando proceda, análogos). Tomemos un ejemplo significativo, el de un discurso de los primeros tiempos de su pontificado a los Juristas Católicos italianos (38). En él encontramos formulaciones que nos acercan a Pío XII o, por lo menos, a Pablo VI, antes del sarampión de la libertad religiosa. Así, comienza afirmando que la base doctrinal de la «sana laicidad», «implica que las realidades terrenas ciertamente [gocen] de una autonomía efectiva de la esfera eclesiástica, pero no del orden moral». Aunque, acto seguido, aparece el nuevo discurso, inaugurado a las claras por Juan Pablo II: «Por otra parte, la “sana laicidad” implica que el Estado no considere la religión como un simple sentimiento individual, que se podría confinar al ámbito privado. Al contrario, la religión, al estar organizada también en estructuras visibles, como sucede con la Iglesia, se ha de reconocer como presencia comunitaria pública. Esto supone, además, que a cada confesión religiosa (con tal de que no esté en contraste con el orden moral y no sea peligrosa para el orden público) se le garantice el libre ejercicio de las actividades de culto –espirituales, culturales, educativas y caritativas– de la comunidad de los creyentes». No es desdeñar, en todo caso, cláusula limitativa que se encuentra

insustituibles de la religión para la formación de las conciencias y de la contribución que puede aportar, junto a otras instancias, para la creación de un consenso ético de fondo en la sociedad». Nada nuevo, salvo el término, respecto de lo que hemos visto en Juan Pablo II.

(37) BENEDICTO XVI, *Mensaje a la XLIV Jornada Mundial de la Paz*, de 1 de enero de 2011. Afirma que «el fundamentalismo y la hostilidad contra los creyentes comprometen la laicidad positiva de los Estados» y que «la dimensión pública de la religión ha de ser siempre reconocida, respetando la laicidad positiva de las instituciones estatales. Para dicho fin, es fundamental *un sano diálogo entre las instituciones civiles y las religiosas* para el desarrollo integral de la persona humana y la armonía de la sociedad».

(38) BENEDICTO XVI, *Discurso a los participantes en el 56° Congreso nacional organizado por la Unión de Juristas Católicos Italianos*, de 9 de diciembre de 2006.

entre paréntesis, pues aunque se inserta en el nuevo paradigma, lo hace con las máximas cautelas. De ahí, se impone una conclusión que, aunque se corresponde mayormente con el nuevo discurso, no deja de conectar con el tradicional: «A la luz de estas consideraciones, ciertamente no es expresión de laicidad, sino su degeneración en laicismo, la hostilidad contra cualquier forma de relevancia política y cultural de la religión; en particular, contra la presencia de todo símbolo religioso en las instituciones públicas. Tampoco es signo de sana laicidad negar a la comunidad cristiana, y a quienes la representan legítimamente, el derecho de pronunciarse sobre los problemas morales que hoy interpelan la conciencia de todos los seres humanos, en particular de los legisladores y de los juristas. En efecto, no se trata de injerencia indebida de la Iglesia en la actividad legislativa, propia y exclusiva del Estado, sino de la afirmación y de la defensa de los grandes valores que dan sentido a la vida de la persona y salvaguardan su dignidad. Estos valores, antes de ser cristianos, son humanos; por eso ante ellos no puede quedar indiferente y silenciosa la Iglesia, que tiene el deber de proclamar con firmeza la verdad sobre el hombre y sobre su destino». Afirmación de la potestad de la Iglesia de pronunciarse sobre los asuntos morales, entreverada con la distinción entre laicismo y laicidad, así como envuelta en la fraseología de la dignidad de la persona (39).

Francisco, finalmente, sin cambiar la sustancia del discurso, conforme a su estilo personal, le ha devuelto un carácter magmático en el modo de presentarla. Piénsese en estas palabras, pronunciadas durante la Jornada Mundial de la Juventud de 2013: «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

(39) Véase José Miguel GAMBRA, «La noción clásica de dignidad y los derechos humanos», *Anales de la Fundación Elías de Tejada* (Madrid), núm. 16 (2010), págs. 31-54; Juan Fernando SEGOVIA, «¿Una nueva doctrina social de la Iglesia para un nuevo orden mundial?», *Verbo* (Madrid), núm. 499-500 (2011), págs. 763-810.

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 [...]. Hoy, o se apuesta por el diálogo, o se apuesta por la cultura del encuentro, o todos perdemos, todos perdemos» (40). Son cuatro, pues, las cuestiones abordadas, a saber: la referencia, a las religiones o creencias falsas, para las que emplea la denominación de cuño antropólogo «tradiciones religiosas»; la laicidad del Estado, en la clave ya vista, reforzada por el rechazo de la asunción de cualquier «posición confesional»; la referencia, obligada en este contexto, podría decirse que demagógica, al diálogo, no se explicita si en la búsqueda de la verdad o del consenso, pero es de temer que sea más bien éste que aquélla (41)... Y, lo hemos dejado para el final, el MASDU (42), esto es, la «animación espiritual» de la democracia, sobre lo que volveremos más adelante.

5. La concepción clásica de las dos *potestades*

Si, ampliando escuetamente la síntesis con que abrimos estas páginas, y una vez desbrozado el campo de la terminología, nos empeñamos en la reconstrucción del problema (43), encontramos lo que podríamos llamar la teología política tradicional, que no tiene nada que ver con la que se ha acogido a tal nombre introduciendo mucha mercancía de contrabando.

(40) FRANCISCO, *Discurso en el encuentro con la clase dirigente del Brasil en la XXXVII Jornada Mundial de la Juventud*, de 27 de julio de 2013.

(41) Manuel DE SANTA CRUZ, «Francisco y la laicidad. Un primer apunte», *Verbo* (Madrid), núm. 521-522 (2014), págs. 37. 51.

(42) La Iglesia Católica a juicio del sacerdote francés Georges de Nantes iba camino de convertirse en un MASDU (*Mouvement d'Animation Spirituelle de la Démocratie Universelle*). Véase Georges DE NANTES, *Liber accusationis in Paulum sextum*, Saint Parres-lès-Vaudes, La Contre-Réforme Catholique, 1973, pág. 23 y sigs., o en *Pour l'Église*, Saint Parres-lès-Vaudes, La Contre-Réforme catholique, 1993, tomo II, págs. 113-118.

(43) Juan Fernando SEGOVIA, «Lo espiritual y lo temporal», *Verbo* (Madrid), núm. 587-588 (2020), págs. 655-694, da un ejemplo extraordinario que vale la pena consultar.

Al igual que «clérigos» y «laicos» son elementos complementarios y correlativos de la vida de la Iglesia, «laicismo» y «clericalismo» son tendencias deformadoras, por unilaterales, en la comprensión práctica del sentido de esta vida cristiana. Tales deformaciones no se evitan sino desde la verdad íntegra, ya que la fuerza de todo error consiste en su carácter de verdad parcial (44).

Vamos por partes. Primero, la distinción entre clérigos y laicos. Y luego las consecuencias políticas.

Aunque entre ellos se den diferencias notables que no deben ser ocultadas, tanto en lo que respecta al orden, la jurisdicción o el magisterio (45). Sólo a los clérigos compete en la Iglesia el poder de orden y de jurisdicción, ligados estrictamente al sacramento del sacerdocio jerárquico. Y aunque todo fiel cristiano participa como miembro de Cristo de un «sacerdocio espiritual», éste es –no obstante– diverso y sólo analógicamente semejante a aquél. Otra cosa distinta es extraer de aquí la consecuencia del carácter activo de unos y pasivo de otros. Lo dijo Pío XII: «Sería desconocer la verdadera naturaleza de la Iglesia y su carácter social distinguir en ella un elemento activo, las autoridades eclesiásticas y un elemento pasivo, los seculares [...] Todos los miembros de la Iglesia [...] deben ser miembros activos» (46). El *poder* de magisterio sólo compete como depositarios a los obispos, que en ocasiones delegan en sacerdotes o seculares su misión y la autoridad de enseñar. Y aunque el apostolado del sacerdote y el del secolar difieren siempre entre sí por el carácter del sujeto, el mandato recibido de la jerarquía episcopal puede, no obstante, ser en muchos casos de la misma

(44) Véase FRANCISCO CANALS, «Monismo y pluralismo en el orden social», *Verbo* (Madrid), núm. 61-62 (1968), págs. 21-36. Que concluye así: «Nuestra misión es contribuir a mantener prácticamente vigente en la sociedad una unidad que salve, potencie y lleve a su perfección consumada toda pluralidad ordenada. Y esto sólo se encuentra en el Reinado de Cristo». O también, del mismo autor, «La tentación de las antítesis maniqueas», *Cristiandad* (Barcelona), núm. 486-487 (1971).

(45) FRANCISCO CANALS, «Laicismo y clericalismo. Labor de clérigos y seculares», *Verbo* (Madrid), núm. 15-16 (1963), págs. 86-87.

(46) Pío XII, *Discurso a los participantes en el II Congreso Mundial del Apostolado Secular*, 5 de octubre de 1957.

naturaleza para unos y para otros: «La proposición a los fieles del misterio revelado viene confiada por el derecho de la Iglesia a los seglares catequistas, profesores de religión, padrinos del bautismo, y en virtud del mismo derecho natural –inderogable por derecho eclesiástico humano– a los padres cristianos en orden a la educación de sus hijos en la fe». En cuanto a la enseñanza científica o doctoral, es decir, a la transmisión de la sabiduría teológica, la vigente legislación «prevé como algo no extraordinario la colación de la *misión canónica* a los seglares al igual que a los clérigos». En cuanto a la predicación exhortativa o apostólica, «si bien no puede ser de ordinario ejercida, con carácter público, por los seglares, compete evidentemente a éstos, en la línea del apostolado, como algo fundado en su carácter de cristianos y como oficio de caridad con el prójimo. Lo mismo puede decirse de la instrucción privada, en cuanto a la proposición de la fe, de las verdades conexas con ésta y del saber teológico» (47).

Así pues, cuando se habla de la misión activa del seglar en la Iglesia conviene, sobre todo, recordar una esfera de actividad que le corresponde esencialmente, aun excluyendo toda consideración relativa a la escasez e insuficiencia del clero. Esta esfera esencial de la misión del laico cristiano es, precisamente, la *consecratio mundi*, que al decir de Pío XII se ha de realizar por «hombres íntimamente mezclados a la vida económica y social que participan en el Gobierno y en las asambleas legislativas» (48). En este orden de cosas «la educación de una prudencia cristiana en el campo político-social –inspirada en la enseñanza y en las orientaciones de la Iglesia, pero que asuma la concreta responsabilidad de las iniciativas y actividades del seglar cristiano–, no puede ser sustituida por una dirección extrínseca, ni conviene que sea frenada o desviada por “usurpaciones” marginales a la actitud oficial y jerárquica de la Iglesia» (49).

(47) FRANCISCO CANALS, «Laicismo y clericalismo. Labor de clérigos y seglares», *loc. cit.*, pág. 87.

(48) Pío XII, *Discurso a los participantes en el II Congreso Mundial del Apostolado Seglar*, cit.

(49) FRANCISCO CANALS, «Laicismo y clericalismo. Labor de clérigos y seglares», *loc. cit.*, pág. 87.

La visión clásica o tradicional de las relaciones entre lo temporal y lo espiritual determina, primeramente, las competencias respectivas de las dos potestades, como base de su ejercicio armonioso. Como no son contrapuestas, frente las interpretaciones laicista y utópica, deben colaborar a fin de ayudar a los hombres a alcanzar fines que son naturales, esto es, propios en sí mismos y autónomos desde algún punto de vista, aunque desde otros estén jerárquicamente ordenados. La autonomía impone la colaboración, actuando cada uno en la esfera de su competencia. De ahí que mientras la Iglesia está llamada a ejercer la *auctoritas*, el poder temporal –a su vez– desempeña la *potestas*: «El ejercicio de ésta no corresponde al poder espiritual sino indirectamente (su *auctoritas* lleva consigo consecuencias en lo que respecta a la legitimidad del ejercicio de la potestad), excepcionalmente (en caso de ausencia o apartamiento perjudicial del poder temporal en circunstancias que, en cambio, le impondrían su ejercicio), temporalmente (durante el tiempo necesario para resolver las cuestiones que reclaman ser afrontadas con urgencia). Así pues, el ejercicio del poder temporal no corresponde normalmente a la Iglesia. Ni directamente (gobierno hierocrático) ni simuladamente (clericalismo, que puede fácilmente encontrar espacio en las democracias contemporáneas por medio de los partidos políticos, sobre todo cuando se recurre a “partidos cristianos”). La autonomía de los dos poderes, además, postula su legitimación directa: la Iglesia, fundada por Jesucristo, la encuentra en la Revelación, en su institución, en el depósito que está llamada a custodiar y transmitir. La comunidad política la encuentra en el orden natural de las “cosas”, en la naturalidad de la política, en el fin inscrito en la naturaleza humana» (50).

¿Puede llamarse a esta tesis «laicidad clásica»? Arrastrado por Pío XII lo hizo Jean Ousset, quien se refirió a «un sano laicismo del laicado cristiano» (51). Su punto de partida no

(50) Danilo CASTELLANO, «Sobre la teología política», *Verbo* (Madrid), núm. 589-590 (2020), págs. 983-1008.

(51) Jean OUSSET, «Por un sano laicismo del laicado cristiano», *Verbo* (Madrid), núm. 32 (1965), págs. 77-90. La traducción eligió, discutiblemente, el término laicismo, quizá porque el de laicidad era a la sazón un neologismo en castellano. Laicismo dejaba intacta la provocación del origi-

es otro que el tradicional, a saber, la distinción de lo espiritual y lo temporal, del poder religioso y del poder civil. Distinción que excluye la separación pero también la fusión. Ousset dice que excluye todo totalitarismo, sea espiritual o temporal. Pues la Cristiandad constituía un todo no totalitario (52), mientras que los Estados modernos han nacido de la voluntad de encontrar una totalidad sin religión: «Aunque la distinción de los dos poderes pueda favorecer la coexistencia de la Iglesia con un régimen político-social no cristiano, no es éste su carácter principal ni su fin esencial. Una Iglesia católica que cumpla su misión espiritual en una sociedad secularizada, musulmana, etc., no podría formar un todo con dicha sociedad, ni, *a fortiori*, un todo llamado cristiano. No obstante, que en una sociedad animada únicamente por el espíritu cristiano se impone la distinción de los dos poderes, espiritual y temporal, he aquí algo que el cristianismo ha sostenido siempre y es uno de los rasgos más característicos del orden cristiano» (53).

El marco de Ousset era *Para que Él reine*, esto es, el Reino social de Cristo. Últimamente se ha servido del término «laicidad clásica» el profesor Danilo Castellano (54). Ahí ofrece el cuadro el pensamiento de Dante y, por ende, el de la Cristiandad. Nada que ver en ambos casos con laicidades agresivas o atemperadas, anticlericales o clericales (demócrata-cristianas).

nal francés. En otros textos Ousset completó la idea reclamando un poder temporal para el laicado cristiano, en una suerte de contra-clericalismo. Véase Jean OUSSET, *Rétablir le pouvoir temporel chrétien du laïcat*, París, Éditions Montalza, 1965. Otro autor, más oscuro que Ousset, Denis SUREAU, «Cinq thèses pour débattre de la laïcité», *L'Homme Nouveau* (París), núm. 1312 (2003), págs. 1-2, ha parecido sostener lo mismo muchos años después: «Au fond, la seule saine et légitime laïcité est peut-être celle du laïcat».

(52) La cita de André Malraux puede resultar chocante, pero útil sin duda en el contexto del razonamiento: «La chrétienté n'avait pas été totalitaire: les États totalitaires sont nés de la volonté de trouver une totalité sans religion, et elle avait connu au moins le pape et l'empereur; mais, comme l'Inde, elle avait été un tout» (*Les voix du silence*, París, Gallimard, 1951).

(53) *Ibid.*, pág. 77. Puede verse Miguel AYUSO, «La Ciudad Católica y la acción política del laicado», *Verbo* (Madrid), núm. 559-560 (2017), págs. 869-909.

(54) Cfr. supra, en este mismo número, Danilo CASTELLANO, «La laicidad católica de dante: un problema actual. A los 700 años de la muerte de Dante».

6. La laicidad moderna y sus versiones

Ya hemos visto cómo la laicidad moderna es en sus orígenes el laicismo. El laicismo del Estado, respecto de la Iglesia. Esa es la versión francesa. Pero hay otra. Que permaneció durante mucho tiempo acantonada en los Estados Unidos, mientras la primera se esparcía por el mundo. Hoy, en cambio, es ésta la que domina el panorama político contemporáneo. Su sustrato no es sino el americanismo que, a través de la ideología de la sociedad civil, determina la hegemonía liberal. De algún modo la laicidad francesa pertenece a las ideologías fuertes del mundo moderno, mientras que la americana se compadece mejor con la deriva posmoderna, que diluye las estructuras del Estado (no sólo del Estado moderno sino de la propia comunidad política) y la Iglesia y deja campante al mercado, de las ideologías y las religiones (*rectius* creencias) también (55). Así pues, la separación de la Iglesia (de las confesiones) y el Estado se resolvería finalmente en el pluralismo nihilista. Que alcanzaría prácticamente a todo el universo, incluido el que en tiempos no tan lejanos se movía al compás de la *laïcité*, sin más excepción que la teocracia mahometana. Piénsese en la jurisprudencia de los «altos tribunales», impulsada por la «concepción dual» de los derechos fundamentales y su efecto irradiante (56), en especial de la libertad de conciencia (que incluye la libertad *de* religión), que se afirma en torno de los dos ejes de la laicidad y el derecho a la autodeterminación, ambos por lo demás estrechamente enlazados (57).

(55) Miguel Ayuso, «Los “dos poderes” en la encrucijada de la teología, la filosofía y la historia», *Verbo* (Madrid), n. 589-590 (2020), pp. 1009-1037. Ensayo dedicado a la memoria del profesor húngaro Thomas Molnar, de quien en este 2021 se cumple el centenario de su nacimiento. Molnar, en una serie de publicaciones, pero sobre todo en *L'hégémonie libérale*, Lausana, L'Age d'Homme, 1992, ha abordado con gran agudeza el tema, que en mi trabajo he glosado y ampliado libremente.

(56) Véase Miguel Ayuso, *El ágora y la pirámide. Una visión problemática de la Constitución española*, Madrid, Criterio Libros, 2000, págs. 117 y sigs., y *Constitución. El problema y los problemas*, Madrid, Marcial Pons, 2016, págs. 145 y sigs.

(57) Lo tiene afirmado explícitamente la Corte Constitucional italiana en su Sentencia núm. 203/1989 (ponente Casavola), habiéndolo codificado en la posterior 334/1996 (ponente Zagrebelsky). Pero se halla

En efecto, la «laicidad» no es simple reivindicación de autonomía o de independencia de las realidades temporales, como en el pasado reclamaban diversas doctrinas definidas «laicas», que a veces condujeron al «laicismo», manifestado esencialmente como anticlericalismo. Hoy la laicidad se presenta en términos nuevos (58), no tanto de «laicidad excluyente» (la exclusión del fenómeno religioso respecto del ordenamiento jurídico) como de «laicidad incluyente» (la inclusión del fenómeno religioso pero como derecho al ejercicio de la libertad negativa y no como deber ejercitado en la libertad). Desde este prisma la laicidad consistiría en la emancipación como realización integral de la libertad negativa, que se convierte en laicismo cuando asume una posición militante. De las dos formas que hoy asume la laicidad, la «vía francesa» y «vía americana», la primera privilegia los derechos de la identidad colectiva y reivindica el poder de organizar la sociedad según un orden convencional cualquiera; en la segunda, que se ha extendido más allá del ámbito en que nació a causa de las aporías de la anterior, es el individuo y no el Estado quien tendría el derecho de ejercitar la libertad negativa, y el ordenamiento jurídico estatal sería instrumental a la voluntad individual. Pero si la laicidad francesa caía en la contradicción representada por el hecho de que para afirmarse verdaderamente debería sostener la indiferencia respecto de toda opción o proyecto, la americana se ve obligada a recurrir al «orden modular» para escapar de las propias contradicciones (59). Nada quita, en cambio, para que el perfil aparentemente suave de la laicidad dominante se torne de nuevo agresivo y amenazador. Es, además, lo que se aprecia de modo creciente en nuestro mundo.

implícito en la doctrina de otras tantas. Véase, respecto del segundo de los principios, Miguel Ayuso (ed.), *La autodeterminación: problemas jurídicos y políticos*, Madrid, Marcial Pons, 2020.

(58) Véase Danilo CASTELLANO, *Orden ético y derecho*, Madrid, Marcial Pons, 2010, págs. 39 y sigs.

(59) *Ibid.*, págs. 47-50, y (del mismo autor) *L'ordine politico-giuridico «modulare» del personalismo contemporaneo*, Nápoles, Edizioni Scientifiche Italiane, 2007. Sobre este autor, tan relevante, y en particular sobre esta cuestión, que tanto ha tratado, puede consultarse Miguel Ayuso (ed.), *La inteligencia de la política. Un primer homenaje hispánico a Danilo Castellano*, Madrid, Itinerarios, 2015, o en *Verbo* (Madrid), núm. 537-538 (2015).

¿Cómo se ha llegado hasta aquí? La *ratio* que caracteriza a la vía «francesa» lleva en último término no sólo a la subordinación del individuo al Estado, sino también a la pretensión de que aquél piense y quiera progresivamente como piensa y quiere éste. Así, aunque proclame reiteradamente el derecho a la libertad *de* conciencia, lo subordina a la salvaguarda del orden público, que no es necesariamente el orden, sino –con frecuencia– el desorden. Por eso, para evitar las contradicciones en que cae, en una suerte de heterogénesis de los fines, se ha parado en la conclusión de que el Estado, para ser auténticamente laico, debería profesar la «indiferencia» de toda opción y todo proyecto, porque sólo de este modo se garantizarían la libertad (negativa) y la igualdad (ilustrada), consideradas «principios» irrenunciables de los ordenamientos constitucionales occidentales contemporáneos. Se ha llegado, así, a la laicidad «americana», para la que es el individuo y no el Estado quien tendría el derecho de ejercitar la libertad negativa. El Estado (o lo que queda del mismo) sería la institución al servicio de los proyectos de la sociedad civil o, en una versión más radical y coherente, de los proyectos individuales. Sin embargo, como no se puede prescindir de la convivencia, aun en sentido más limitado que se quiera, el derecho a la libertad *de* conciencia y, consiguientemente, la emancipación «laica» no puede tener plena realización. También la laicidad entendida según el modelo americano encuentra límites y cae en contradicciones (60).

La laicidad, por tanto, acaba en un callejón sin salida. No resuelve ningún problema político o social, sino que los agrava: «La *laicidad incluyente*, después, que a algunos ha parecido y parece como la vía para la superación definitiva de la *laicidad excluyente*, se revela todavía más absurda que ésta puesto que no puede siquiera buscar legítimamente la (falsa) solución “ideológica” de la laicidad excluyente que, aunque absurdamente, conservaba un aspecto “positivo” frente al nihilismo político y jurídico al que conducen el subjetivismo y el relativismo. La laicidad *incluyente* incurre en diversas contradicciones radicales. Bastará ejemplificar observando: 1) que no puede admitir ningún ordenamiento o, mejor,

(60) Danilo CASTELLANO, *Orden ético y derecho*, cit., págs. 49-50.

que puede admitir solamente los ordenamientos que, al gozar del consenso de aquellos a los que dirige sus mandatos, son ordenamientos inútiles, porque inútil es el conjunto coherente de normas que ordena y prohíbe lo que los destinatarios del mandato harían o dejarían de hacer por decisión autónoma; 2) que está destinada a la parálisis, puesto que un ordenamiento que aspire a tutelar el ejercicio de la *libertad negativa* representa la negación de sí mismo; 3) que la tutela de opciones contradictorias constituye la premisa de conflictos incurables. La *laicidad*, por tanto, tal y como actualmente se presenta, no puede dar respuesta a los problemas que la convivencia presenta. Ella, por lo mismo, es “el” problema que el *laicismo* encuentra y no resuelve, incluso que no puede resolver si antes no niega las premisas desde la que actúa. La *laicidad*, sobre todo la incluyente, por lo tanto, en última instancia es incompatible con todo ordenamiento jurídico» (61).

Si pasamos al campo de la llamada «cultura católica» (62), la cristiandad elaboró a principios del siglo XX una estrategia contingente en oposición de la laicidad violenta, que hoy es llamada excluyente, propia del Estado liberal decimonónico que separaba la Iglesia y el Estado. Se pensó entonces que bastaría conquistar (o conservar) los pueblos para condicionar los Estados. Fue el *ralliement* de León XIII, la *Acción Católica* de Pío XI o la «democracia cristiana» de Pío XII (63). Francia, Italia o España siguieron caminos no exactamente iguales, pero que a la larga iban a conducir a un mismo lugar: a la «nueva laicidad», esto es, la subordinación de la Iglesia al Estado aun protestando su autonomía. Esa «nueva

(61) *Ibid.*, pág. 58.

(62) Miguel AYUSO (ed.), *La cultura política y los católicos: del siglo XX al XXI*, Madrid, Itinerarios, 2018.

(63) Una visión de conjunto en Bernard DUMONT, Miguel AYUSO y Danilo CASTELLANO (eds.), *Iglesia y Política. Cambiar de paradigma*, Madrid, Itinerarios, 2013. Para el caso italiano, cfr. Danilo CASTELLANO, *De christiana republica*, Nápoles, Edizioni Scientifiche Italiane, 2004. Y para el español, Miguel AYUSO, «La democracia cristiana en España: una visión panorámica», *Fuego y Raya* (Córdoba de Tucumán), núm. 7 (2014), págs. 55-80, y «Liberalismo y laicismo en la España contemporánea», *Fuego y Raya* (Córdoba de Tucumán), núm. 16 (2018), págs. 109-139.

laicidad» sustancialmente ha coincidido con la «laicidad incluyente», aunque para ello las jerarquías de la Iglesia se vean forzadas a contradecirse. En efecto, cada vez que debe afrontar una cuestión moral del orden político se ve, de un lado, compelida a reclamar su condición de guardiana del derecho natural, lo que la saca (*velis nolis*) del papel que le asigna el pluralismo. De manera que, cada vez que alega profesar el pluralismo o la laicidad, no puede hacerlo sino traicionando su misión, lo que le lleva a retorcimientos sin cuento que quitan además toda eficacia a su discurso (64).

Pero no sólo se trata de una estrategia (quizá tan sólo táctica), sino que ha calado hondo en muchos sectores eclesíásticos la necesidad de dar razón de su aceptación de la laicidad. Danilo Castellano ha analizado la obra de dos autores, cardinales de relieve, uno Secretario de Estado con Benedicto XVI y el otro el que se pensó sucedería a éste: Tarsicio Bertone y Angelo Scola. Ambos, queriendo abrir un diálogo con el laicismo (sobre todo con el moderado), insisten en proponer una nueva laicidad, a veces definida como positiva. El cardenal Bertone, en primer lugar, parece moverse en el horizonte de la cultura de los derechos humanos y en este ámbito parece hacer propia la tesis según la cual la laicidad, como indiferencia del ordenamiento jurídico para cualquier creencia o valor, pero al mismo tiempo garantía de todos, se convierte ella misma en valor. La laicidad sería positiva en el momento en que no pretende imponer valores por norma (como la vieja laicidad francesa), excluyendo así la posibilidad de la convivencia de los valores. Para ser positiva, pues, no debe ser portadora de un orden, sino mera condición de posibilidad de la libertad, del ejercicio de la libertad negativa individual. La garantía debe valer para todos los actos de libertad de la persona, comenzando por los religiosos. En lo que toca al cardenal Scola, propone un

(64) Remito a Miguel Ayuso, *La constitución cristiana de los Estados*, cit., pág. 117 y sigs. Donde cito el notable texto del obispo de Cuenca, José GUERRA CAMPOS, «Iglesia y comunidad política. Las incoherencias de la predicación actual descubren la necesidad de reedificar la doctrina de la Iglesia», en Miguel Ayuso (ed.), *XIV Centenario del III Concilio de Toledo. Iglesia-Estado: ¿dónde estamos hoy?*, número extraordinario de la revista *Iglesia-Mundo* (Madrid), núm. 384 (1989), págs. 51-58.

modelo de laicidad más articulada en la que la tarea del Estado laico sería interpretar y componer equitativamente las identidades y las diferencias cuyas instancias deben transformarse en derechos y deberes fundamentales (65). Castellano observa, para empezar, que ambas tesis se insertan en el horizonte de la modernidad, más aún, que han encontrado realización (al menos parcial) en la modernidad débil del americanismo político y de la doctrina politológica del Estado como proceso. En concreto, la teoría del cardenal Scola, a la que presta una atención mayor, y que somete a crítica severa, parece aceptar la definición de la democracia como fundamento del gobierno, parece aceptar también la visión del orden como resultado de la confrontación y parece finalmente asumir la democracia como instrumento para su- praordenar la sociedad civil al Estado, visto necesariamente como Estado moderno y sin considerar siquiera el problema de la comunidad política. En todo caso –concluye el profesor friulano– significa el abandono virtualmente definitivo de la política como ciencia ética (66).

Esa laicidad –entendida según las exposiciones anteriores– se acomoda perfectamente al paradigma posmoderno que los Tribunales constitucionales han asumido y con frecuencia forjado, al lado de la libertad de conciencia y religión. Y es que la laicidad, significa, sobre todo, una posición de autonomía en el orden de la indiferencia y, por tanto, la reivindicación de la libertad de pensamiento y de conciencia como condiciones de independencia frente a la realidad y la ética (entendida como orden moral), así como cualquier autoridad. Lo explica muy claramente: «La tesis según la cual la libertad *de* religión lleva consigo la laicidad puede parecer, a primera vista, paradójica. Quizá sea contraria a la *doxa*, esto es, contra la opinión corriente pero que no es sostenible. Si se considera, en efecto, lo que se ha

(65) Danilo CASTELLANO, «¿Es divisible la modernidad?», en Bernard DUMONT, Miguel AYUSO y Danilo CASTELLANO (eds.), *Iglesia y Política. Cambiar de paradigma*, cit., pág. 247 y sigs.

(66) *Ibid.*, pp. 250 ss. Recojo estas consideraciones de mi trabajo «Danilo Castellano en la tradición católica», en *La inteligencia de la política. Un primer homenaje hispánico a Danilo Castellano*, cit., pág. 290 y sigs., o en *Verbo* (Madrid), núm. 537-538 (2015), págs. 846 y sigs.

dicho, por más que brevemente, parece claro que la libertad *de* religión es la negación de toda religión. Negación, sobre todo, de toda religión revelada, a la que sólo se puede adherir siempre que se la transforme en creencia y en sentimiento personal, modificando así –si fuera posible– la naturaleza de la misma religión. La libertad de religión no es otra cosa –como acabamos de decir– que la pretensión a ver reconocida como legítima la propia creencia (incluso la atea) y, por ello, a ver reconocido el “derecho” a su profesión en público y en privado. Lo que no es sinónimo de “no coerción” en lo que toca a la fe y a la adhesión a la Iglesia. Es mucho más. Y, sobre todo, es algo distinto. Rosmini diría que es una forma radical de impiedad» (67).

7. Conclusión: el reflejo de la laicidad en la Iglesia

Las líneas anteriores nos han introducido en el tema que nos lleva hacia la conclusión.

Frente a la impiedad denunciada se alza la realeza social de Jesucristo, que a veces se ha llamado –con terminología que exige alguna precisión– «Estado católico» (68), cuya defensa no nace sólo de la fe sino que tiene por fundamento una exigencia racional (69). Y es que un ordenamiento jurídico que prescinda del derecho natural clásico está destinado a convertirse en un instrumento de irracionalismo,

(67) Danilo CASTELLANO, «¿Es divisible la modernidad?», en Bernard DUMONT, Miguel AYUSO y Danilo CASTELLANO (eds.), *Iglesia y Política. Cambiar de paradigma*, cit., pág. 254.

(68) Danilo CASTELLANO, *La razionalità della politica*, cit., pág. 45 y sigs. El texto en cuestión lleva por título «Nota sul problema dello Stato cattolico». El término es, sin embargo, ambiguo. Porque no se refiere al Estado (moderno) sino a la comunidad política. Y porque se halla bien lejos de la «confesionalidad protestante». Sobre el asunto, muy delicado, puede verse Miguel AYUSO, «Álvaro d’Ors y el tradicionalismo. A propósito de una polémica final», *Anales de la Fundación Elías de Tejada* (Madrid), núm. 10 (2004), págs. 183 ss.

(69) Danilo CASTELLANO, *La razionalità della politica*, cit., pág. 52: «El problema –escribe– es “laico” antes que “religioso”, afecta a la razón más que a la fe e impone a la inteligencia el acoger lo que es justo a fin de que la comunidad estatal se ordene según el derecho». Véase Miguel AYUSO, *La constitución cristiana de los Estados*, Barcelona, cit., capítulo 4, «El problema del Estado católico», pág. 81 y sigs.

pues donde la búsqueda de la verdad se hace secundaria no se puede alcanzar el bien y, menos aún, el común (70). De ahí que la política no sea soberanía sino realeza, esto es, gobierno prudente que persigue el bien común (71). Así se entiende mejor la realeza social de Nuestro Señor Jesucristo, que es la antítesis de la soberanía moderna (72), sea la del príncipe, la del pueblo, la del Estado o la del individuo. Porque es la política racional (aunque no racionalista), que encierra la entraña de un orden que no puede referirse sino a la verdad (73).

Pero la laicidad transita otras sendas, por donde discurrieron las constituciones de los Estados desde finales del siglo XVIII y a lo largo de todo el siglo XIX, y ahora los organismos internacionales o la «construcción europea» en el posterior y el actual. Pero las viejas naciones —he escrito en otro lugar— «nacieron» cristianas, de modo que la revolución hubo de aplicarse a cancelar su filiación dejándolas huérfanas; la nueva Europa, en cambio, nace ya expósita. Además, la Iglesia, que hasta fechas recientes opuso al constitucionalismo la *res publica cristiana*, parece en cambio contentarse ahora (en una mutación ya experimentada también en las constituciones nacionales de los últimos decenios) con el recuerdo de las «raíces cristianas» (cuando no simplemente religiosas) o de

(70) Danilo CASTELLANO, *La razionalità della politica*, cit., págs. 57 y sigs, donde trata del «Estado» y la educación del ciudadano. Véanse también dos autores evocados por Castellano: Giovanni AMBROSETTI, *L'essenza dello Stato*, Brescia, La Scuola, 1973, para quien la esencia del Estado plantea necesariamente el problema de la verdad; y Marino GENTILE, *Il filosofo di fronte allo Stato moderno*, Nápoles, Scalabrini, 1964, pág. 17, quien afirma que «el Estado es el instrumento que, en el orden querido por Dios, se nos ha dado para que disciplinándonos lleguemos mejor a ser hombres».

(71) Danilo CASTELLANO, *Introducción a la filosofía de la política. Breve manual*, Madrid, Marcial Pons, 2020, pág. 75 y sigs. Es el capítulo sexto, que lleva por título «Realeza de la política y soberanía del poder».

(72) Desde otra perspectiva, lo ha visto muy agudamente Álvaro D'ORS, «Teología política. Una revisión del problema», *Revista de Estudios Políticos* (Madrid), núm. 205 (1976), págs. 41 y sigs.

(73) Son los títulos de tres conocidos libros de Danilo Castellano, donde recoge lo más relevante de su producción de los años ochenta y noventa, editados en la colección «La crisalide», dirigida por Francesco Gentile para las Edizioni Scientifiche Italiane de Nápoles: *La razionalità della politica* (1993), *L'ordine della politica* (1997) y *La verità della politica* (2002).

la «herencia cristiana» (con el inconsciente reconocimiento de la muerte de sus principios, pues no hay herencia sin causante) (74). *De facto*, pues, su lenguaje y su acción se han alineado con los de las democracias-cristianas. Así ocurrió en la Italia de la segunda posguerra mundial y, ya en otras coordenadas, en la España de finales de los setenta y principios de los ochenta: en ambas el (sedicente) «partido de los católicos» fue el encargado de pilotar el proceso de descristianización. También en el ámbito de la Unión Europea la democracia-cristiana ha jugado un semejante papel (75).

Así pues, hay un reflejo de la laicidad estatal en la Iglesia. Lo hemos visto al tratar de la evolución del discurso eclesiástico. Que parece, en sus metamorfosis, llegar siempre tarde.

(74) En el constitucionalismo del siglo XIX, en España, pero no sólo, porque se aplica igualmente a buena parte (por lo menos) del hispanoamericano, se mantuvo formalmente la «confesionalidad» (a veces sólo sociológica, otras con pretensiones «teológicas»), funcional en el fondo al Estado liberal. A muchos escapó y sigue escapando el matiz. Sólo el pueblo en armas contra el liberalismo (entre nosotros singularmente el Carlismo) no siguió el espejismo. En la «cuestión europea» del siglo XX, dentro de las nuevas coordenadas que hemos descrito someramente, se ha vuelto a dar una situación semejante. La «catolicidad» de los «padres fundadores» o las «raíces cristianas» se han agitado con frecuencia en los abundantes debates a que ha dado lugar. Piénsese en las intervenciones producidas durante la discusión del fallido Tratado por el que se instituiría una Constitución para Europa. Giscard d'Estaing, expresidente francés, no consideraba oportuna una referencia a Dios, porque había asumido un significado plural en función del credo, creencia o fe de cada uno (véase Danilo CASTELLANO, *Racionalismo y derechos humanos: sobre la antifilosofía político-jurídico de la modernidad*, Madrid, Marcial Pons, 2004, p. 71). Podría decirse, y así se ha hecho, que en tal actitud actuaría un reflejo condicionado de la ideología republicana francesa, la famosa «laicidad», en puridad «laicismo». Esto es, la inclusión del nombre de Dios en un texto jurídico implicaría dejar en manos de los individuos lo que sólo puede corresponder al Estado. Ahora bien, no es menos cierto que, tomando en serio la afirmación de Giscard, esto es, procurando ir más allá de su evidente exterioridad, e indagando el fondo de lo que está siendo objeto de discusión, es difícil negar a la tesis por él sostenida una cierta razón. En efecto, en el seno de la «ideología pluralista» la idea de Dios deja de tener un sentido unificador y evidencia contradicciones tan hondas que impiden fundar un ordenamiento jurídico.

(75) Miguel AYUSO, *El Estado en su laberinto*, cit., págs. 48-49. Es interesante el volumen de Bernard DUMONT, Gilles DUMONT, Christophe RÉVEILLARD (eds.), *La culture du refus de l'ennemi. Modérantisme et religion au seuil du XXI^e siècle*, Limoges, PULIM, 2007.

En el último Concilio se quiso abrazar, tras siglos de combate en su contra, al mundo moderno. Esta intención revolucionaria de los modernistas no llegó a triunfar sino muy limitadamente en los documentos, aunque bastó para que se convirtieran en herramienta letal. Esa apertura al mundo se produjo justo cuando el mundo estaba cambiando. La modernidad fuerte se estaba disolviendo y con la posmodernidad débil difícilmente podía servir la misma táctica. Pero la Iglesia no se dio cuenta y apostó por animar espiritualmente a la democracia... a una democracia que ya no quería animación espiritual. Porque además no podía tenerla. La Iglesia ha perdido toda influencia en la mayor parte de las democracias occidentales y la laicización no busca ya seducir al catolicismo o anexionárselo, sino que parece llegado el tiempo de darle el golpe de gracia, combatiendo lo que subsiste de sobrenatural (y de natural). La sociedad posmoderna, en efecto, no es muy acogedora, y no se contenta con la indiferencia hacia la religión sino que está en guerra abierta con las muy variadas armas de la manipulación semántica, la intimidación, la corrupción moral, la exclusión y la coacción legal (76).

Esto es, la Iglesia se ha puesto a la escucha de un mundo al que no le interesa ser escuchado por la Iglesia y que, en todo caso, no quiere escucharla. Esto se daba por descontado. En otro caso no se comprendería el esfuerzo titánico por entenderse con quien no se va a dar por contento. Pero es que tampoco le interesa la atención de la Iglesia. No hay que olvidar –observaba un notable escritor francés– que el mundo democrático es hoy el del gigantesco genocidio del aborto en masa, el de la promoción moral y jurídica de la homosexualidad y de la enseñanza a los niños de una igual legitimidad de todas las orientaciones sexuales. Tener una relación de diálogo y no de condena con el «mundo» de hoy es, pues, instaurar una relación ya no de condena severa sino de diálogo respetuoso con el genocidio, la promoción de la homosexualidad y la depravación escolar de los niños. Verdaderamente, ¡qué desastre!: «Medio siglo de esta actitud conciliar, post-conciliar y hiper-conciliante no ha servido

(76) Bernard DUMONT, «Ouverture d'un cinquantenaire», *Catholica* (París), núm. 114 (2012), pág. 4 y sigs.

ni a la Iglesia ni al mundo democrático. Éste no ha cesado su genocidio, no ha suspendido su promoción de la homosexualidad ni disminuido su depravación moral y su mutilación intelectual de los niños. Aquélla ha conocido la caída catastrófica del número de sus sacerdotes, de la práctica de sus fieles, del peso de su influencia sobre la sociedad. Conveniría prestarle algo de atención antes de pasar página sin sacar la menor lección» (77). ¿Qué queda? El matrimonio y el orden sacerdotal, para los laicos y los clérigos. Y ahí se concentra la batalla: «Redefinir el matrimonio, redefinir la ordenación sacerdotal, en esto consiste la de-sustanciación que maquina desde hoy la democracia universal» (78).

La Iglesia creyó, con su actitud, que sería aceptada, y en cambio su exclusión es mayor que nunca. Pues, mundanizada en su interior, no tiene nada que ofrecer al mundo, y no se hace siquiera respetar por la fidelidad a sus propios principios. El papa Ratzinger, llegado a un cierto punto, pareció vislumbrarlo (79), aunque no salió de la maraña de la nueva laicidad, árbol enorme que procede del retoño del siglo XIX y que hoy extiende su sombra a donde nunca se pensó pudiese llegar. A la propia Iglesia, donde ha entrado, desarrollando una nueva religión connivente con aquélla (80).

(77) Jean MADIRAN, «La política de un clero que fue republicano y el fin del MASDU», *loc. cit.*, pág. 193.

(78) *Ibid.*, pág. 196.

(79) Miguel AYUSO, «La vuelta de la libertad religiosa: ¿un punto de inflexión?», *Verbo* (Madrid), núm. 485-486 (2010), pág. 417 y sigs.; «El callejón sin salida de la libertad religiosa», *Verbo* (Madrid), núm. 539-540 (2015), pág. 989 y sig s.

(80) Jean MADIRAN, *La laïcité dans l'Église*, Versailles, Consep, 2005.