

EL LAICISMO

El retorno intelectual y cultural de una vieja categoría política. Reflexión crítica a partir de la doctrina social de la Iglesia

Por el Académico de Número
Emmo. y Rvdo. Sr. Cardenal-Arzobispo de Madrid
Antonio María Rouco Varela *

I. EL LAICISMO: TEMA DE ACTUALIDAD

El laicismo vuelve a ser tema de actualidad en los medios de comunicación, en las declaraciones de los políticos y en el debate cultural. El término «laicismo», y el significado que encierra, han vuelto al primer plano de las teorías sobre la sociedad, la concepción del Estado y, sobre todo, a la hora de plantearse las bases ideológicas para definir jurídicamente las relaciones Iglesia y Estado e, incluso más genéricamente, religión y sociedad; tanto en el actual marco de la discusión abierta en España en torno a una posible reforma constitucional como en el de la Europa del Tratado sobre la Constitución Europea en fase de ratificación por los Estados de la Unión. La grave problemática política, cultural y religiosa, planteada con la presencia creciente del Islam en todos los países europeos, añade un dato nuevo y preocupante a la cuestión. No resultaría exagerado afirmar que se trata de uno de los aspectos más decisivos de la actualidad política y cultural y de su proyección hacia el futuro y, de nuevo, de los que rozan y conmueven las capas más hondas y sensibles de la conciencia social; como se puede, por lo demás, observar y verificar diariamente en la reacción de la opinión pública, de los mismos

* Sesión del día 14 de marzo de 2006.

políticos y en la alarma manifestada en los círculos intelectuales y universitarios más diversos a lo largo y a lo ancho de toda la geografía europea.

Dos hechos relativamente recientes —años 2004-2005— situados, el uno, en el acontecer normal de la vida de la Iglesia y, el otro, en los ámbitos de la vida académica, pueden servir como síntomas de lo que está sucediendo con la reaparición social, política y cultural del laicismo en esta hora histórica de redefiniciones o de nuevos modelos de sociedad y/o de comunidad política y, a la vez, como casos ilustrativos de la hondura filosófica y teológica del debate en curso y de su gravedad existencial, agudizada dramáticamente por los episodios, cada vez más frecuentes, de reacciones violentas de los grupos islamistas radicales.

El primero de esos hechos se refiere a la vida de la Iglesia en España. En la Audiencia General que el Santo Padre Juan Pablo II nos concedía el 14 de enero del 2005 —pocas semanas antes de su fallecimiento— a un numeroso grupo de obispos españoles con motivo de la regular «Visita ad Limina» nos dirigía un denso —aunque no extenso— Mensaje, haciéndose eco de «la relaciones quinquenales» presentadas a los organismos competentes de la Santa Sede sobre el «estado y situación pastoral de nuestras diócesis» —en la terminología tradicional la «Relatio de statu animarum»— que incluía el siguiente párrafo:

«En el ámbito social se va difundiendo también una mentalidad inspirada en el laicismo, ideología que lleva gradualmente, de forma más o menos consciente, a la restricción de la libertad religiosa hasta promover un desprecio o ignorancia de lo religioso, relegando la fe a la esfera de lo privado y oponiéndose a su expresión pública. Esto no forma parte de la tradición española más noble, pues la impronta que la fe católica ha dejado en la vida y la cultura de los españoles es muy profunda para que se ceda a la tentación de silenciarla. Un recto concepto de libertad religiosa no es compatible con esa ideología, que a veces se presenta como la única voz de la racionalidad. No se puede cercenar la libertad religiosa sin privar al hombre de algo fundamental»¹.

La interpretación política del texto, y la polémica a la que dio origen, no tienen muchos antecedentes en la historia última de las relaciones Iglesia y Estado en España y fuera de España. No parece que, al menos desde la II Guerra Mundial, las palabras del Papa hubiesen sido nunca objeto de una réplica pública de un gobierno, ni hubiesen dado lugar a una citación del Nuncio Apostólico en el Ministerio de Asuntos Exteriores, como sucedió en esta ocasión.

¹ *Revista Ecclesia*, núm. 3242, pág. 25.

El otro hecho se inscribe en los ámbitos de la vida intelectual europea. La Academia Católica de Baviera invitaba el 19 de enero del 2004 a diálogo público a dos de las más grandes y más famosas figuras del pensamiento europeo actual: a un filósofo, Jürgen Habermas, maestro por excelencia de la Escuela de Frankfurt y, a un teólogo, el Cardenal Joseph Ratzinger, Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la fe. Tema del diálogo: «Fundamentos prepolíticos, morales, de un Estado libre» —«Vorpolitische moralische Grundlagen eines freiheitlichen Staates»—. Una preocupación común alentaba en la reflexión de ambos pensadores: el peligro, a corto plazo, del vaciamiento relativista de la sustancia ética del orden político, no reductible a puro «procedimentalismo» sociológico y jurídico; peligro tanto más preocupante, cuando se produce, además, en un momento histórico en el que la cultura europea de los derechos fundamentales y de la dignidad de la persona humana, bien sea en su forma de fundamentarse y de formularse expresamente cristiana, bien sea en la de proveniencia laica y puramente racionalista, se enfrenta a otras culturas políticas en su mismo suelo que desconocen esa doctrina en la práctica e, incluso, no la aceptan en su teoría del Estado y en sus convicciones religiosas. El Islam representa su más clásico y más poderoso ejemplo.

Una coincidencia epistemológica y cultural se puso llamativamente de manifiesto en el diálogo que podría resumirse en los términos siguientes: para reencontrar de forma convincente y viva fundamentos sólidos para la convivencia social y el futuro de la comunidad política hay que acudir a una renovada formación de la conciencia moral de la sociedad en la que deben intervenir tanto el discurso de la razón como la reflexión desde la revelación para que en diálogo abierto y objetivo puedan superarse lo que Ratzinger califica de «patologías en la religión» y «patologías de la razón». Jürgen Habermas no se recata en admitir que «en la vida comunitaria de las comunidades religiosas, con sólo que eviten el dogmatismo y la coacción de la conciencia, puede permanecer algo intacto que en otra parte —en los otros ámbitos de existencia— está perdido». Y, Ratzinger, por su parte, no duda tampoco en reconocer que se hace preciso hablar «de una necesaria correlacionalidad de razón y fe, de razón y religión», llamadas ambas a una mutua tarea de «purificación y curación» —«Reinigung und Heiligung»—, añadiendo que en el contexto intercultural del tiempo actual dos son las instancias principales las que deben entrar concretamente en juego a la hora de practicar el ejercicio de esta correlacionalidad: «la fe cristiana y la racionalidad secular occidental» —«der christliche Glaube und die westliche säkulare Rationalität»—².

² J. HABERMAS y J. RATZINGER, *Dialektik der Säkularisierung*, Freiburg i. Br. 2005, 31, 57.

La resonancia, intensa y provocativa, que encuentra este acontecimiento, por tantos motivos singular, sobre todo en los grandes medios de comunicación social de la Europa Occidental, se amplía aún más cuando pocos meses después, el 12 de mayo del mismo año, el Presidente del Senado italiano, el Prof. Marcello Pera, imparte una lección magistral en la Pontificia Universidad Lateranense de Roma, conocida vulgarmente como «la Universidad del Papa», sobre «Il relativismo, il cristianesimo e l'Occidente», a la que sigue un día más tarde en «la Sala del Capitolato del Senato» una conferencia del Cardenal Ratzinger sobre «Europa. I suoi fondamenti spirituali ieri, oggi et domani». El trasfondo temático y la motivación existencial coinciden con los del encuentro en la Academia Católica de Baviera. El horizonte de referencia de ambas disertaciones se fija y concreta, sin embargo, en la Europa de nuestros días y en el de las perspectivas de su futuro histórico, tan cargado de interrogantes. La conclusión a la que llegan ambos pensadores, desde una racionalidad laica positiva el Prof. Pera y, desde la reflexión teológica el Card. Ratzinger, es la de la urgente necesidad teórica y práctica de superar críticamente las modas relativistas del nuevo pensamiento político postmoderno sobre la base de un sólido humanismo europeo que ni olvide ni ignore sus raíces cristianas y que tenga muy presente la memoria histórica de la Europa del siglo xx: de su tragedias y esperanzas³.

¿Nos encontraríamos, pues, ante un simple y desnudo retorno, política, cultural e intelectualmente restaurador —¡sin más!— de una vieja categoría política o ante una nueva y necesaria hora de renovar la concepción de la relación Iglesia —y/o religión— Estado y sociedad —y/o comunidad política— ante las crisis éticas y espirituales por las que atraviesan el modelo de civilización y su concepción subyacente de hombre elaboradas por el viejo mundo euroamericano después de la II Guerra Mundial?⁴ La pregunta adquiere una urgencia histórica —¡no aplazable!— ante el reto global que representa la presencia en todas las sociedades europeas, sin excepción, de formas de vida social, de cultura y de ideas y usos políticos y jurídicos, configurados desde una inspiración religiosa y cultural muy ajena, cuando no contradictoria con respecto a las nuestras, determinense como se quiera sus rasgos propios y los diferenciales, de forma y de fondo, en comparación con el cristianismo.

Esbozaremos algunos criterios para una respuesta clarificadora a partir de la doctrina social y la reflexión teológica católicas, no sin antes proceder a un senci-

³ M. PERA y J. RATZINGER, *Senza Radici. Europa, Relativismo, Cristianesimo, Islam*, Milano, 2004, 5-72.

⁴ Cfr. ANTONIO M. ROUCO VARELA, *Los Fundamentos de los Derechos Humanos: Una Cuestión Urgente*, Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, Madrid, 2001, 9-61.

llo análisis y precisión del significado del término «laicismo» y a la aportación subsiguiente de unos apuntes históricos que arrojen luz sobre sus orígenes y desarrollo semántico ulterior hasta nuestros días, subrayando expresamente la posición doctrinal y pastoral de la Iglesia Católica, especialmente en el momento decisivo y epocal del Concilio Vaticano II.

II. LAICISMO. EL TÉRMINO Y SU SIGNIFICADO

En las distintas definiciones (en sentido amplio), que se pueden encontrar en los léxicos y manuales al uso, hay coincidencias en atribuir al concepto dos significados: uno jurídico, referido al sistema de relaciones Iglesia y Estado y, otro, filosófico-teológico, relacionado con la doctrina y teoría general sobre el Estado: su origen, fin y naturaleza.

Laicismo designaría, *en primer lugar*, una forma de total separación de la Iglesia y el Estado. La Iglesia quedaría situada dentro del ordenamiento jurídico —según la más positiva de las hipótesis— en el campo asociativo estrictamente privado. Esta fórmula vendría exigida por un modelo de constitución y funcionamiento del Estado en el que se desecha toda presencia y cualquier tipo de influjo sobre el mismo por parte de la Iglesia o de cualquier concepción religiosa o trascendente de la vida. *En segundo lugar*, laicismo significaría el apoyo intelectual último que recibe este laicismo político y jurídico radical de corrientes de pensamiento con una proveniencia común: el mundo ideológico de la Ilustración; coincidentes en una tesis básica, compartida por todos: la negación teórica y/o práctica de la existencia de Dios o de su no relevancia para la existencia del mundo y la ordenación social de la vida humana; o, expresado con otras palabras, la tesis de la no trascendencia de los fundamentos del orden político y, consiguientemente, de su carácter completamente immanente. Es preciso observar, con todo, que estas definiciones encajan más con el laicismo europeo que con el norteamericano que no seguirá el camino radical y agnóstico del europeo ni en el momento inicial del nacimiento de la Unión ni después, al menos en lo que toca a la jurisprudencia constitucional y a la vida real de la sociedad norteamericana. No puede extrañar, por ello, que frente al contenido radical del concepto europeo de «laicismo» surgiese en el curso de su azarosa y polémica historia, con la esperanza de mitigarlo e incluso de superarlo, la noción semánticamente pareja de «laicidad» como posible categoría capaz de aunar o, al menos, de armonizar posiciones doctrinales y, también, estados de ánimo sociales y políticos distintos cuando no contrapuestos. «Laicidad» significaría, según esta visión filosófico-teológica del Estado, la afirmación sin reservas de su autonomía propia, consecuencia de su naturaleza tempo-

ral y secular; abierta, sin embargo, a la libre actuación de las legítimas instancias sociales y culturales y, por supuesto, a la vida religiosa de sus ciudadanos y a las instituciones en las que se plasma y articula; consecuentemente en los países de tradición y católica, a la presencia institucional, libre y pública, de la Iglesia ⁵.

III. LA HISTORIA DEL TÉRMINO «LAICISMO». SUS MOMENTOS MÁS CARACTERÍSTICOS

1. El origen francés

Así como hay coincidencia entre los autores en la determinación conceptual del «laicismo», también se da al fijar el origen de su uso político más paradigmático. El laicismo nace en el contexto de la historia de las relaciones de la Iglesia y el Estado en la Francia del siglo XIX y, más exactamente, en el clima ideológico que dio a luz e inspiró crecientemente el renacimiento de la República después del desastre causado por la humillante derrota francesa en la guerra franco-prusiana y por las ulteriores convulsiones revolucionarias que la sucedieron. Se puede afirmar con toda verdad que la Tercera República constituye «el sitio en la vida» del laicismo en su versión radical. Los hechos históricos lo evidencian: la mayoría política republicana, que gana las elecciones de 1876, pone en marcha un programa de medidas legislativas, tendentes todas ellas a conseguir, primero, la desaparición de cualquier tipo de influencia de la Iglesia sobre el sistema educativo en todos sus niveles y grados y, luego, la eliminación de su presencia en los demás ámbitos de la vida pública, hasta el punto de cuestionar su misma existencia pública como «institución religiosa», privándola de personalidad jurídica. Se comienza con la supresión de las órdenes y congregaciones religiosas y se termina con la misma organización territorial de la Iglesia: a las Diócesis se les priva de su carácter de personas jurídicas y se les expropia e incauta sus bienes de forma inmediata. Este proceso legislativo, anticlerical y antirreligioso, va «in crescendo» hasta el año 1905 desde la victoria electoral de los republicanos y de la masonería. El 6 de diciembre de ese año se promulga la Ley de Separación de Iglesia y Estado, resumen y apogeo de toda la legislación radical de los dos decenios precedentes. El año anterior, 1904, habían sido ya rotas las relaciones de Francia con la Santa Sede y denunciado el Concordato de 1801 ⁶.

⁵ Cfr. «Laizismus», Lexikon für Theologie und Kirche, Tomo 6 de la 2.ª edición, págs. 750-751; en la 3.ª edición, pág. 612.

⁶ Cfr. JACQUES GAILLE, en: *Hanobuch der Kirchengeschichte*, Freiburg-Basel-Wien, 1973, Bd. VI/2, 527-538.

2. El ejemplo francés

La fuerza ideológica del laicismo radical francés venía, sin embargo, de más lejos y se alimentaba del gran debate socio-político, cultural e ideológico, planteado en toda Europa como consecuencia de la gran conmoción producida por los acontecimientos revolucionarios de la propia Francia a finales del siglo xviii y de su reconducción imperialista por Napoleón Bonaparte. La respuesta política y doctrinal, como es bien conocido, no se hizo esperar. Muy pronto se irían formulando las teorías de la sociedad y del Estado y sus correspondientes programas de acción político-religiosa, caracterizados y conocidos como la expresión intelectual y los efectos concretos de un nuevo movimiento histórico: la «Restauración». En el marco de ese complejo debate, que se prolonga durante todo el siglo xix, emerge un elemento nuevo en el seno de la Iglesia Católica de extraordinario dinamismo social y político: los seglares, que asumen un papel cada vez más determinante en el desarrollo de las relaciones Iglesia y Estado y en la configuración del nuevo modelo constitucional y democrático de la comunidad política. No sin divergencias de fondo y de forma, sobre todo por lo que respecta a los estilos y a la práctica de la política diaria. Tradicionalismo y liberalismo se constituirán en dos polos de referencia, muchas veces dialéctica, para la nueva conciencia emergente entre los seglares católicos de toda Europa. A estos dos factores históricos se sumaría en la segunda mitad del siglo un elemento cada vez más decisivo: el planteamiento marxista de la acción revolucionaria y el consiguiente nacimiento del socialismo político.

En este complicado y agitado contexto social, político e ideológico, de la Europa del último tercio del siglo xix, que se encaminaba fatalmente a pasos cada vez más acelerados, y con una increíble inconsciencia, al desastre de la I Guerra Mundial, hay que situar la difusión del pensamiento laicista en otros países europeos. En ninguno, de momento, se llegó a una imitación jurídica o política del modelo francés «ad pedem litterae». Sin embargo, su fuerza sugestiva tocó, incluso, a la Alemania del «II Reich», tan fuertemente condicionada por la tradición confesionalista de las relaciones entre el Estado y las Confesiones Protestantes. No hay que olvidar que «el Kaiser» y los Reyes y Príncipes del Imperio constituían las cabezas jurídico-administrativas de sus respectivas «iglesias» luteranas, calvinistas o unionistas. El liberalismo cultural, cultivado muy poderosamente por el mundo intelectual berlinés de la época, no tuvo mayores escrúpulos a la hora de justificar la política agresiva contra la Iglesia Católica desencadenada por el Canciller Bismark en lo que se conoce como «Kulturkampf»; fenómeno, a todas luces, impensable sin la poderosa influencia que ejercía la ideología laicista sobre las élites sociales y culturales de la Alemania «reunida» bajo la hegemonía prusiana.

En España, el éxito ideológico y político del laicismo se produjo con el advenimiento de la II República, en una versión jurídica de las más beligerantes que se conocen, a excepción de la francesa de 1905. Su Ley Constitucional, «La Constitución de la República Española», aprobada por las Cortes Constituyentes el 9 de diciembre de 1931, incluía disposiciones que cercenaban drásticamente no sólo la libertad de la Iglesia católica sino el mismo derecho fundamental a la libertad religiosa. Sus artículos 26 y 27, en los que se regulaban restrictivamente el estatuto jurídico de las confesiones religiosas y la libertad de conciencia y el derecho de profesar y practicar libremente cualquier religión, son el exponente más significativo de ese recorte antidemocrático de un derecho fundamental tan básico de y para la persona humana como es el de la libertad religiosa. El subsiguiente desarrollo legal y administrativo de las normas constitucionales en vez de mitigar sus posibles efectos discriminatorios y persecutorios, los agravaron aún más. El 23 de enero del año siguiente 1932 se decreta la disolución de la Compañía de Jesús. El momento más crucial de ese proceso lo constituye la ley de Confesiones y Asociaciones Religiosas del 2 de junio de 1933. Silenciosamente, sin embargo, la historia había iniciado ya otro camino en estos años del triunfo laicista en la España de la II República: no sin una cierta paradoja se había abierto ya la crisis ideológica del laicismo políticamente, de momento no del todo perceptible, pero imparable y sin solución de continuidad, avanzada ya la segunda posguerra europea del siglo xx hasta tocar fondo con la caída del Muro de Berlín el 9 de noviembre de 1989⁷.

3. La crisis histórica del laicismo

Es en el propio país de origen de la ideología y la política laicistas, Francia, donde se va a iniciar pronto una tendencia mitigadora del laicismo jurídico y social impuesto por la legislación de la III República. La experiencia terriblemente dolorosa de la I Guerra Mundial y el panorama de violentas convulsiones sociales que la sucedieron inmediatamente —y al que no se escapa casi ningún país europeo, ni de los vencidos ni de los vencedores—, causa y efecto a la vez de la victoria revolucionaria de Lenin y del bolchevismo en Rusia, explican en buena medida el giro de la política religiosa de los sucesivos gobiernos franceses. Pero, además, entran en juego en ese momento dramático otros dos factores muy favorables para el cambio: la positiva y unánime valoración de la actitud de la Iglesia y de los Católicos durante los años de la guerra y la victoria misma que le había devuelto a Francia la Alsacia y la Lorena. Allí seguía rigiendo el Concordato de Napoleón de 1801

⁷ Cfr. PEDRO LOMBARDÍA, «Precedentes del Derecho Eclesiástico Español», en *Derecho Eclesiástico del Estado Español*, Pamplona, 1980, 156/158.

y su vigencia va a ser mantenida por la nueva República que reanuda las relaciones diplomáticas con la Santa Sede ya en 1921. Paso a paso se va abriendo legislativamente camino a una nueva presencia de la Iglesia en la escuela y en los demás ámbitos de la vida pública y, sobre todo, se reconoce la personalidad jurídica de las «Asociaciones Diocesanas» presididas por el Obispo, a las que se asignan la titularidad de los edificios de culto y de otros al servicio de la misión pastoral de la Iglesia. La Encíclica «Maximam gravissimanque» de Pío XI de 18 de enero de 1924 constituye una muestra extraordinariamente reveladora de hasta que grado social, político y jurídico había llegado la superación del laicismo radical francés pocos años después de finalizada la primera guerra mundial. Superación que se irá afianzando a lo largo de todo el siglo xx, antes y después de la nueva Guerra Mundial, la Segunda, no sin algún retroceso coyuntural, fruto de la veleidad política de los gobiernos del Frente Popular francés de los años treinta. El nuevo y más terrible drama de la derrota frente a la Alemania del «III Reich» y de la ocupación nazi, y la difícil y sacrificada victoria de 1944-45, acabaron finalmente con la fascinación laicista.

Pero las razones de vida y las motivaciones más convincentes, que causan la crisis del laicismo en los movimientos de opinión europeos, proceden de la constatación clamorosa de los extremos a los que pueden llegar los principios ideológicos de un laicismo «puro y duro» si se aplican consecuentemente como se venía haciendo en la política y legislación antirreligiosa en la Unión Soviética desde siempre y se había hecho en la derrotada Alemania Nacionalsocialista: sencillamente, a la persecución religiosa. El ejemplo espantaba a cualquiera. ¿Podía ser el laicismo en estas circunstancias históricas un instrumento válido intelectual, cultural, y no digamos éticamente, a la hora de la configuración de un nuevo orden político verdaderamente democrático, fundado en los derechos fundamentales de la persona humana y en una solidaria concepción del bien común para la Europa y el mundo de la paz? La respuesta de la inmensa mayoría de los ciudadanos y de la sociedad europea, en la segunda mitad del siglo xx, no podía ser otra ni fue otra que la del rechazo del radicalismo laicista.

4. La época de la libertad religiosa

Uno de los resultados del examen general de conciencia, al que nadie pudo substraerse al finalizar la II Guerra Mundial, fue el de constatar la urgente necesidad de construir un orden político internacional basado en unos principios éticos de valor universal que hiciese imposible en el futuro el resurgimiento de cualquier forma de totalitarismo político, subyugador de personas y de pueblos y

que así fuese capaz de asegurar el logro realista de una paz estable y duradera. En este clima social y cultural en el que se despierta una conciencia universal, purificada y probada moral y espiritualmente de forma trágica por los seis terribles años de una guerra extendida a todo el planeta (desde el 2 de septiembre de 1939 hasta el 9 de agosto de 1945), nacen la Organización de las Naciones Unidas y su doctrina sobre la dignidad de la persona humana y sus derechos fundamentales, que quedará sancionada en su Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948. Entre ellos destaca el derecho a la libertad religiosa, concebido de forma positiva, y en intrínseca e interactiva relación con los derechos de la conciencia personal y con las libertades de reunión, manifestación, y, sobre todo, de educación. El laicismo como modelo ideológico de configuración jurídica y política del binomio libertad religiosa-Estado quedaba arrumbado y desautorizado sin paliativo alguno.

Es más que probable que la certeza evidente a todas luces de que la era histórica de las tiranías totalitarias no sólo no había concluido sino que reverdece en una de las potencias vencedoras, la Unión Soviética, acostumbrada desde los umbrales mismos de la Revolución de octubre de 1917 a practicar un sistema de estatalización de toda la vida social, absorbente y despótico, fuese lo que movió a las Naciones Unidas a actuar en el campo de los derechos del hombre con la mayor celeridad política y con una llamativa claridad doctrinal. De hecho, la Unión Soviética estaba a punto de imponer su sistema político totalitario, el Marxismo-Leninismo, en todo el área de los países europeos sometidos a su dominio militar en el centro y en el este de Europa. Bajo su hegemonía indiscutible surge el llamado «Bloque Soviético» como una unidad política totalitaria, que perdurará hasta la caída del «Muro de Berlín» en 1989. Literalmente autoamparado en un «telón de acero», se separa, incluso físicamente, de lo que pronto comienza a llamarse la Europa libre y «el mundo libre». La persecución religiosa, emprendida en esos países a lo largo de la década de los cincuenta, con especial ensañamiento contra la Iglesia Católica —el tiempo de «la Iglesia del Silencio»— pone de manifiesto dos cosas: urgía empeñarse en la aplicación sin fisuras de la doctrina de los Derechos Humanos con todos los medios políticos, culturales y jurídicos al alcance de la ONU y sus diversas Organizaciones; se hacía preciso ahondar, sin demora, en sus fundamentos antropológicos por la vía de una renovada filosofía y teología del derecho y del Estado. Puesto que evidentemente la discriminación y la persecución religiosa sólo adquirirían viabilidad social en un contexto generalizado de violación de los derechos humanos y de los principios del Estado democrático; y, viceversa, sólo podrían ser impedidas y erradicadas con el cultivo y el respeto de los demás derechos humanos, los cuales, a su vez, saldrían reforzados y favorecidos social y políticamente con el afianzamiento de la libertad religiosa.

De este modo se comprende que a la versión laicista del Estado —en su más variada formulación y tradición jurídica— siguiese después de la II Guerra Mundial, la fórmula del Estado social y democrático de derecho; fórmula que se admite y asume en los más diversos ámbitos y lugares de la geografía política como objetivo o ideal a realizar. Ni siquiera el mundo comunista antes de su desplome en 1989 va a atreverse a negarle un cierto reconocimiento teórico. Y, consiguientemente, al sistema laicista de las relaciones Iglesia-Estado, que es impuesto a la Iglesia unilateralmente y que la somete sin condiciones a la autoridad política, sucederá una fórmula, cualitativamente distinta, basada en el derecho personal y social a la libertad religiosa y en conformidad con el estilo cooperador y dialogante propio del nuevo derecho internacional, que, por su parte, no siente reparos en recurrir a la experiencia histórica y concordataria de la Iglesia Católica. De hecho, por el número y el nuevo formato jurídico de los Tratados y Acuerdos firmados por la Santa Sede con los más variados Estados en los cinco Continentes desde 1945 hasta nuestros días, se justifica sobradamente hablar de una nueva era de los Concordatos, incluso con mayor razón científica que en los años veinte.

En España, que había reaccionado a la experiencia de la Guerra Civil y de la persecución religiosa con un confesionalismo de Estado que pasa de un régimen de tolerancia religiosa a otro de libertad básica a partir de la Ley de 1965 sobre el derecho de libertad religiosa, se procede a situar plenamente las relaciones Iglesia-Estado en el marco jurídico y político del modelo surgido después de la II Guerra Mundial, al que acabamos de referirnos, a través de la constitución de 1978 y de los Acuerdos con la Santa Sede de 1976 y 1979.

¿Se podría concluir, pues, tras el breve repaso de la memoria histórica europea y española al respecto que el laicismo se encontraba en momento de retirada total o al menos de retroceso imparable cuando la comunidad internacional se disponía en 1989 a transitar política y jurídicamente lo que parecía el camino definitivo del triunfo del Estado libre y democrático de derecho? Ciertamente, ya en ese momento del derrumbamiento histórico del sistema soviético y de su ideología inspiradora, el marxismo-leninismo, se trataría de una conclusión apresurada. De hecho, se había ido imponiendo en el llamado «mundo libre» una teoría del Estado cada vez más alejada de una filosofía trascendente —de la justificación jusnaturalista— y, por supuesto, de cualquier tipo de justificación o reflexión teológica, aunque fuese mínima y elemental. Es verdad que en las décadas de «los sesenta» y de «los setenta» en los ambientes intelectuales influidos por las llamadas teorías de la liberación, próximas a la teología católica y protestante, se había ido admitiendo a la Iglesia un cierto papel y competencia de conciencia crítica de la sociedad; pero sin reconocimiento verdadero de su genuina libertad y especificidad religiosas y

subordinando en la práctica el ejercicio de esa función crítica a los imperativos políticos y culturales propuestos y exigidos por los intereses de las nuevas instancias del poder. En el fondo claramente neomarxista de esas ideologías liberacionistas operaba un laicismo de nuevo cuño dispuesto a «sujetar» a la Iglesia y a condicionar el libre ejercicio de su misión propia en lo público y en lo privado a los dictados políticos del Estado supuestamente «liberador»⁸.

Entretanto, la doctrina y la teología social católicas habían actualizado y desarrollado su concepción de la comunidad política y de sus relaciones con la Iglesia, basándolas en una sólida explicación y justificación teórica del Estado democrático y social de derecho y enraizándolas en una visión de la persona humana y del origen de la sociedad y de la comunidad política, claramente trascendente. Lo que le permitía —y sigue permitiendo— su consolidación y desarrollo en claves de justicia solidaria y de respeto activo a la dignidad y a la libertad de la persona humana. El Concilio Vaticano II marca, con una impronta intelectual inconfundible, el momento en que se abre y profundiza con una bien trabada articulación sistemática ese nuevo camino de la doctrina social de la Iglesia.

IV. LA DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA Y EL LAICISMO

El «laicismo» había encontrado una de sus fuentes de alimentación dialéctica en supuestas o reales carencias de la teología católica y de sus ramas jurídicas, especialmente, del Derecho Público Eclesiástico; y, sobre todo, en lo que los círculos ideológicos y políticos, que lo cultivaban, denominaban «la intransigencia de los católicos», supuestamente aferrados a modelos de organización del Estado ya pasados y superados por el constitucionalismo moderno. La Iglesia, según sus críticos laicistas, seguiría atada a su modelo de sociedad perfecta, paralela al Estado, con el que pretendía tratar de igual a igual en una pugna por el poder social y político de siempre bajo las siglas del moderno derecho constitucional. Los seculares —«los laicos»— quedarían reducidos a puros mandados de la Jerarquía eclesial incluso en el campo de su presencia y actuación en la sociedad, a la que Roma y los Obispos pretenderían «confesionalizar» de un modo u otro.

La doctrina del Vaticano II sobre la libertad religiosa y la relación de la Iglesia con el mundo y en especial con la comunidad política vino a vaciar de cualquier pretexto o razón intelectualmente seria al «laicismo» y a un posible renacimiento político suyo en el futuro. La Declaración «*Dignitatis humanae*» sobre la

⁸ Cfr. JOHANN BAPTIST METZ, *Zur Theologie der Welt*, Mainz-München, 1968, 99 y sigs.

libertad religiosa asienta el derecho de la libertad de la Iglesia en la base común del derecho a la libertad religiosa, diseñado como un derecho personal y social, privado y público a la vez, cuyos fundamentos se encuentran en la dignidad trascendente de la dignidad de la persona humana y cuyo ejercicio pertenece al bien común y a la realización solidaria de todos los demás derechos fundamentales como uno de sus esenciales aspectos. La Constitución Pastoral «Gaudium et spes», por su parte, afirmará netamente y desarrollará en sus consecuencias prácticas el principio de la autonomía de las realidades temporales y de la responsabilidad propia e intransferible de los seculares en la vivencia de su vocación cristiana en el mundo. El Concilio establece, además, con formulaciones clásicas la necesidad de colocar el orden social y político, si quiere subsistir en justicia y libertad solidaria, en un fundamento ético y trascendente que cuente con el apoyo y el sostén de las conciencias bien formadas. Con respecto a la comunidad política, el Vaticano II precisará la función propia de la Iglesia en sus relaciones con el Estado como la de ser signo y salvaguardia de la trascendencia de la persona humana: aportando a la acción política y ciudadana la enseñanza de la doctrina social inspirada en el Evangelio, la propia acción caritativa y social y los frutos culturales de su pensamiento y vida; siempre dentro de un régimen jurídico de libertad religiosa formulado en términos de diálogo y cooperación con el Estado y la sociedad de acuerdo con la tradición y los usos internacionales.

Del Vaticano II han bebido en las últimas décadas no solamente la teología católica y la filosofía social de inspiración cristiana sino también, en una no desdeñable medida, la cultura política general de la Europa contemporánea, incluidos sectores laicos moderados preocupados por encontrarle al Estado libre y democrático de derecho, pronto y sin dilaciones, una base «prepolítica, moral», común y aceptable tanto para el pensamiento cristiano como para una cosmovisión laica. La disposición a la superación del positivismo socio-político y jurídico de corte relativista, con la finalidad de asegurar con esperanza de éxito el futuro de la forma de comunidad política, libre, solidaria, justa y democrática, inspirada y sostenida por los grandes valores de la mejor tradición humanística, espiritual y ética de Europa, se hace cada vez más manifiesta.

V. CONCLUSIÓN. CRITERIOS PARA UN DISCERNIMIENTO DE LA SITUACIÓN

Volvamos, a la vista de lo hasta ahora expuesto, a la pregunta inicial de nuestra exposición: ¿nos encontramos ante un retorno de la vieja categoría política y jurídica del laicismo en estos momentos de la sociedad española y europea o más

bien frente a una oportunidad histórica única para elaborar una renovada versión teórica y práctica del orden político, libre y solidario, enraizado en la dignidad trascendente y el bien de cada persona y de toda la comunidad humana? No parece que haya que vacilar en la contestación afirmativa respecto de la segunda hipótesis. Si se quiere abordar con eficacia histórica su puesta en práctica, habría que tener en cuenta los siguientes criterios de discernimiento de la actualidad socio-política y cultural:

1. La situación de los derechos humanos atraviesa un momento extremadamente delicado no sólo en el campo de los derechos sociales y culturales sino también en el de los derechos personales, lo que resulta más peligroso y amenazador de cara al futuro. Es, sobre todo, en lo que se refiere al derecho a la vida, en conexión con el derecho a la libertad de conciencia, a la libertad religiosa y a la libertad de educación, donde el cuestionamiento es más flagrante. Cada vez se diluye más su reconocimiento: ni su sujeto, ni su objeto, ni la garantía jurídica que lo ampara, son hoy reconocibles con un mínimo de verdad antropológica y ética y de seguridad jurídica. La conjunción del progreso de la biología y biotécnica, que ha puesto en manos del hombre las fuentes mismas de la vida humana hasta extremos inconcebibles de la posibilidad de eliminación de seres humanos en serie y de su manipulación más brutal, con la implantación de una nueva ética relativista que sólo se guía por el imperativo práctico de lo útil y de lo que más conviene a quien detenta el poder sea el que sea, está significando para la teoría del Estado de derecho una nueva tentación positivista, al parecer irresistible. Lo que lo debilita y cuestiona en sus mismos fundamentos, poniendo en grave riesgo su misma supervivencia. Si, además, se tiene en cuenta que este cuestionamiento progresivo del derecho a la vida va enlazado con un proceso simultáneo de debilitamiento social, cultural y jurídico, de las instituciones ordenadas originariamente al nacimiento y cuidado de la vida humana y a la fundamentación primera de la sociedad como son el matrimonio y la familia, no resulta difícil predecir cuales van a ser los resultados en términos del bien del hombre y del futuro de la sociedad. La crisis demográfica europea —caída constante de la natalidad y envejecimiento progresivo e incesante de la población— es uno de los signos más elocuentes de lo que puede acontecer y está de algún modo sucediendo ya. El vacío de todo orden —económico, social y político— que se va creando, lo llena la emigración de gentes de otros pueblos y culturas que vienen a nosotros movidos por sus propias necesidades en condiciones muchas veces dramáticas.

2. La subsistencia y no digamos el desarrollo del modelo político y jurídico de una sociedad diseñado en torno al eje de la dignidad de la persona humana y de sus derechos fundamentales, va a depender en gran medida de la forma como se integre en el tejido social y cultural, español y europeo, esta nueva realidad de la emigración, singularmente la que procede de los países de religión islámica. Mucho dependerá de la forma como se les proponga y fundamente la visión del hombre y del mundo que ha guiado y guía la configuración de la sociedad europea hasta el presente. Los encuentros personales y el diálogo interreligioso, como ha propiciado el Concilio Vaticano II, han de ser considerados y valorados instrumentos imprescindibles, aunque no los únicos, si se quiere avanzar en la buena dirección.

3. Para afrontar el reto de la integración de una realidad social, cultural y religiosamente tan compleja, en el marco político-jurídico irrenunciable del Estado de Derecho, el mero retorno, político y cultural, a un laicismo puro y duro y a su doctrina de la remisión de la religión al estricto ámbito de lo privado, supondría —aun prescindiendo de la cuestión de su verdad teórica— un nuevo y reiterado error histórico. El choque de las conciencias con una doctrina política en virtud de la cual el Estado pretendiese constituirse no ya en la fuente única y última del derecho sino incluso de la moral pública, conduciría no muy a la larga a totalitarismos insostenibles. Juan Pablo II recuerda, no sin razón y con mucha clarividencia histórica, en su último libro «Memoria e Identidad» cómo un Parlamento democrático, el último de la Constitución de Weimar, abrió las puertas a uno de los sistemas jurídico-políticos más contrarios a la dignidad del hombre que se conocen⁹. El camino es otro: ahondar en la doctrina sobre el hombre, su dignidad, su vocación abierta a la trascendencia, sus derechos fundamentales y los deberes correspondientes; es el de incorporar sin cicaterías jurídicas el principio de solidaridad que debe moldear las relaciones sociales en todas sus dimensiones, y el principio de subsidiaridad con el que se debe de afrontar la definición de competencias y ámbitos de actuación del Estado. Se trataría, en una palabra, de ahondar en los principios doctrinales —extrayéndoles todo su jugo de buena humanidad, abierta a Dios— que determinaron la configuración del Estado social y democrático de derecho cuando el mundo, finalizada la II Guerra Mundial, vivió la esperanza de un nuevo capítulo de la historia de la humanidad en el que fuese posible la paz.

España quiso también emprender y consolidar en las últimas décadas un camino de reconciliación y de un futuro fraterno, solidario y libre. La Constitución de 1978 y los Acuerdos firmados con la Santa Sede en 1979 encauzaron y expresaron ese propósito colectivo, asumido y sostenido finalmente por la inmensa mayoría de los españoles, con frutos materiales y espirituales evidentes. Su teoría inspiradora significaba una superación de la infeliz antítesis: Estado confesional-Estado laicista. Casi treinta años después no ha perdido ni un ápice de actualidad en el sentido más realista de la expresión; más bien la ha ganado y mucho. Profundizar y desarrollar las posibilidades de futuro que nuestro ordenamiento constitucional y nuestro derecho concordatario encierran, significa la tarea más urgente que nos reclama y compromete a todos hoy¹⁰.

⁹ «En cuanto “ordenamiento de la razón”, la ley se funda en la verdad del ser: la verdad de Dios, la verdad del hombre, la verdad de la realidad creada en su conjunto. Dicha verdad es la base de la ley natural. El legislador le añade el acto de promulgación. Es lo que sucedió en el Sinaí con la ley de Dios, y lo que sucede en los parlamentos en sus actividades legislativas. Llegados a este punto, surge una cuestión de capital importancia para la historia europea del siglo xx. En los años treinta, un parlamento legalmente elegido permitió el acceso de Hitler al poder en Alemania, y el mismo Reichstag, al darle plenos poderes (Ermächtigungsgesetz), le abrió el paso al proyecto de invadir Europa, a la organización de los campos de concentración y a la puesta en marcha de la llamada “solución final” de la cuestión judía, como llamaban al exterminio de millones de hijos e hijas de Israel»: JUAN PABLO II, *Memoria e Identidad, Conversaciones al filo de dos milenios*, Madrid, 2005, 166.

¹⁰ Sobre la actualidad de la problemática abordada en España y en Europa, cfr.: M.^a JOSÉ ROCA, «Teoría y Práctica del principio de laicidad del Estado. Acerca de su contenido y función jurídica», *Persona y derecho*, 53 (2005), 223-257; UDO DI FABIO, *Die Kultur der Freiheit*, München, 2005, 164-184.