

“Sentido de «laico» y «laicidad» en la Francia del siglo XIX: una reflexión filológica-filosófica”

Arturo Mota Rodríguez
Universidad Anáhuac México Sur

Resumen:

En este trabajo se desarrolla una reflexión sobre el sentido del término “laico” y, derivadamente del término “laicidad” en su vinculación e identificación con el Estado francés del siglo XIX. Con este fin, se hace una revisión filológica, filosófica, jurídica y política del sentido originario de los términos “laico” y “secular”, para aproximar una comprensión de su vinculación como sinónimos de oposición a lo religioso, sentido que se privilegió durante el siglo XIX, y que continúa vigente.

Palabras clave: Laico, laicidad, secularismo, laicismo, liberalismo.

Abstract:

This work develops a reflection on the meaning of the term “secular” and of the term “secularism” in his association and identification with the French State of the 19th century. To this end, we make a philological, philosophical, legal and political review of originating in the terms “laico” and “secular” sense, was made to approximate an understanding of their relationship as synonymous with opposition to the religious, sense that it favored during the 19th century, and it continues.

Keywords: Laico, laicism, secularism, laicity, liberalism.



1. “laico” y “secular”: una aclaración filológica

Al parecer el uso de la palabra “laicidad” tiene su origen en Francia en la década de 1870, y expresa el modo y manera de orientar un pensamiento y enseñanza institucionales derivados de la instauración del espíritu liberal en el entorno político francés de la época, como una enseñanza no confesional. La palabra “laico” es anterior al sustantivo “laicidad” y designa aquello que no es eclesástico ni religioso. Tendría dos sentido diferentes: primero, como distinto a clérigo; segundo, unido al término “secular” o “seglar”, como opuesto a lo religioso, especialmente a la religión cristiana católica.

El primer sentido se origina en el cristianismo naciente, en concreto, cuando se produce la distinción entre los hombres que se consagraban al servicio litúrgico y cuidado espiritual de las comunidades (clérigos) y los demás hombres que pertenecían a las mismas (laicos). Según Isidoro de Sevilla, la palabra “laico” deriva del término latino “laicus”, transliteración latina de la palabra griega λαϊκός (laico), misma que, en opinión del mismo Isidoro, proviene de la palabra λαός (pueblo), y que designaba lo perteneciente al pueblo¹. Efectivamente, en algunos textos del Nuevo Testamento se utiliza el término λαός para referir al nuevo “pueblo” de Dios (Hech., 15, 9 y 14; 1Pe, 2, 10; 2Cor, 6, 16). Sin embargo, nunca aparece el término λαϊκός. Una de las primeras referencias se encuentra en la obra Stromata, de Clemente de Alejandría (¿150?-213), quien, al hablar de la continencia, utiliza el término λαϊκός para distinguir (no oponer) de entre los miembros de la comunidad cristiana, del pueblo de Dios, a los que no son consagrados para su servicio: “Ναὶ μὴν καὶ τὸν τῆς μιᾶς γυναικὸς

¹ Cf. DE SEVILLA, I., Etimologías, VII, 14, 9.



ἄνδρα πάνυ ἀποδέχεται κἂν πρεσβύτερος ἢ κἂν διάκονος κἂν λαϊκός ἀνεπιλήπτως γάμῳ χρώνεμος.² Este sentido de distinción del término λαϊκός es posteriormente asumido y utilizado de modo común por la Iglesia; así lo confirman algunos cánones del primer concilio de Nicea (325 d. C.): “Περὶ τῶν ἀχρῳωνήτων γενομένων εἶτε τῶν ἐν τῷ κλήρῳ εἶτε τῶν ἐν τῷ λαϊκῷ τάγματι...”³; también: “Ἐμνήσθεμεν δὲ τῶν διακονισῶν τῶν ἐν τῷ σχήματι ἐξετασθειῶν ἐπεὶ μήτε χειροΦεσίαν τινὰ ἔξουσιν, ὥστε ἐξάπαντος ἐν τοῖς λαϊκοῖς αὐτὰς ἐξετάζεσθαι.”⁴ El término “laico” surgió entonces como parte del lenguaje de la Iglesia y únicamente distingue, sin oponer, a los miembros no consagrados de la comunidad cristiana.

El segundo sentido fue especialmente afirmado hasta la conformación del Estado francés en el siglo XIX, pero se origina por la distinción entre “cristiano” y “secular”, que ya se afirma en el pensamiento de los primeros padres de la Iglesia. En efecto, la palabra “secular”, proviene del término latino “secularis”, que se deriva igualmente del término “seculum” (siglo); en un principio, el término “seculum” designaba solamente un período determinado de tiempo, vida o edad, 20, 50, 100 años.⁵ Según las referencias que nos da Marcus Tullius Cicero (106-43 a. C.) en *Cato maior, sive De Senectute*, el término “seculum” designaba un período generacional, una época; de ahí que al período de cien años (que es la cantidad de años aproximada de la vida de un hombre anciano), se le designara con el término “seculum” (siglo): “*Serit arbores, quae alteri saeclo prosint*” [...]. *Et melius Caecilius de sene alteri saeclo prospiciente.*⁶ El término “secularis” (seglar), designaba, pues, lo

² “Por otra parte, aprueba plenamente al hombre, sea presbítero, diácono o laico, casado con una sola mujer, siempre que ejerza su matrimonio de modo irreprochable”. De Alejandría, C., Stromata, III, 90, 1

³ “Respecto a esto, quienes son privados del orden, ya sea del orden del clero, ya sea del orden laical...” c. V.

⁴ “Tengamos presente que en lo que respecta a las diaconisas, ya que no han recibido alguna imposición de manos, a todas ellas debe considerarse entre los laicos.” c. XIX.

⁵ Cf. De Miguel, R., *Nuevo Diccionario Latino-Español Etimológico*, Sáenz de Juvera Hnos., Madrid, 1897; voz: *Seculum*.

⁶ “Planta árboles que puedan ser de provecho a la otra generación “siglo”. [...] Y mejor,



“*perteneciente a*”, o lo específico de un tiempo o generación. Este sentido parece inspirar el uso del término por parte de Sophronius Eusebius Hieronymus (San Jerónimo) (331-420), para significar la oposición entre la vida y hábitos de los primeros monjes cristianos, promovidos por la Iglesia, y la vida y hábitos de la sociedad y época romanas de los siglos IV y V. Así, la expresión “*secular homine*” (hombre secular o seglar) se refería al hombre que seguía costumbres propias de la época, pero opuestas a las de la iglesia.

Este sentido se aprecia también en el pensamiento de Agustín de Hipona (354-430), para quien desde el comienzo de la humanidad luchan entre sí dos ciudades, la civitas terrena y la civitas Dei, la reunión de los hombres que supieron elegir la soberbia o la humildad, el amor de sí mismo o el amor de Dios: “*Dos amores constituyeron dos ciudades; la ciudad terrena, al amor de sí mismo hasta el desprecio de Dios; la ciudad celestial, al amor de Dios hasta el desprecio de sí mismo.*”⁷ Y esto orienta la vida del hombre en la elección por una comunidad regida por la ley de Dios, de los santos, o la comunidad opuesta, regida por la ley del pecado, de los gentiles, seculares.

El sentido de oposición se fortalece en el seno mismo de la Iglesia hacia finales del siglo XIII, por medio de la promulgación de la bula pontificia “*Clericis laicos*” de 1296, por parte del Papa Bonifacio VIII, donde se insistió con vehemencia en la distinción que expresaba el término “*clérigo*” respecto al término “*laico*”, para indicar con rigor que la autoridad y propiedad de la iglesia estaba en manos del hombre clérigo, perteneciente a la jerarquía de la Iglesia, y no del hombre laico.⁸

según Cecilio (Estacio), es lo que dijo otro anciano que [considera] la generación “siglo-venidera.” Ciceron, M. T., Cato major De Senectute: dialogus, J. de Gigord éditeur, París, 1934, nn. 24 y 25.

⁷ De Hipona, A., De civitate Dei, XIV, 28.

⁸ Con esta fuerte distinción se generó posteriormente, en el seno mismo de la Iglesia, la idea de oposición entre clérigo y laico, lo que orientó también a vincular, en los siglos recientes, con un fuerte sentido de desigualdad y hasta peyorativamente, el término “secular” o “seglar” con el término “laico”; y así, al hombre que no pertenecía a la jerarquía eclesiástica se le comenzó a nombrar indistintamente como “laico” o “seglar”.



Más adelante, en el siglo XVI la diferenciación entre clérigo y secular, es asumida en el pensamiento de M. Lutero (1483-1546), quien, al interpretar la “*Ciudad de Dios*” de Agustín de Hipona, muestra dos orientaciones de la realización del hombre, a saber: el seguimiento de los designios divinos en pertenencia a la Iglesia, por lo que se consigue la santidad; y el seguimiento de los impulsos propios, subjetivos, que conducen al pecado, a lo secular.⁹ Esta interpretación luterana del pensamiento agustiniano desembocará en su conocida doctrina de “*los dos reinos*”, misma que desarrolla en un texto titulado “*sobre la autoridad secular*”, dedicado al duque Johann de Sajonia, y publicado en 1523.

En el siglo XVII, de la división propuesta por M. Lutero, puede inferirse una mayor distinción, debido a la subjetivación del Estado y de la Iglesia, propuesta por parte de Th. Hobbes (1588-1679)¹⁰; pero se radicaliza en el pensamiento ilustrado del siglo XVIII, pues del sentido de oposición entre “*laico-seglar*” y “*clérigo*” se deriva una radicalización del modo en que se designó a las costumbres y creencias ajenas a las enseñanzas doctrinales de la iglesia y a la instauración de un Estado independiente de tales orientaciones para la vida pública.¹¹ Fue hasta el siglo XIX cuando se identificó “*laico*” y “*secular*”, asunto que trataremos aquí especialmente.

En sus orígenes, el sentido del término “*laico*” era distinto al sentido del término “*secular*”. El término “*laico*” se usaba para distinguir en el interior de la comunidad cristiana, a las personas que conformaban al “*pueblo*” de Dios, con respecto a las personas consagradas para su servicio; mientras, el término “*secular*” distinguía a la comunidad cristiana del resto de la sociedad, a los paganos.

La aplicación del término “*laicidad*” al término “*Estado*” en el

⁹ Cf. Dillenberger, J. (ed.), *Martin Luther: selection from his writings*, Garden City, New York, 1961, pp. 58-59.

¹⁰ Cf. Hobbes, Th., *Leviatán*, Nacional, Madrid, 1979, cc. XI-XIII.

¹¹ Por ello, con el uso de los términos “*secularismo*” y “*laicidad*” se significó por parte de los ilustrados el pensamiento y los cursos de acción en oposición a las verdades y creencias religiosas, principalmente cristianas católicas del siglo XIX, en especial en Francia.



pensamiento francés del siglo XIX, define una identidad y, por lo mismo, una diferenciación con respecto a la “Iglesia” en cuanto al modo de concebir las exigencias y criterios de la vida colectiva del hombre (de ahí que se identificara también con el término “secular”); pero plantea igualmente al Estado una exigencia política de neutralidad entre las confesiones religiosas y de tolerancia con todas ellas.

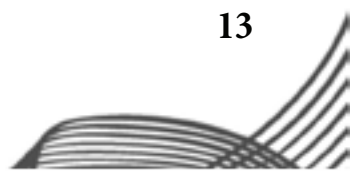
Ahora bien, la comprensión de la “laicidad” como identidad del Estado francés del siglo XIX, exige reflexionar también sobre dos cosas, a saber: primera, la génesis y naturaleza de la noción moderna de Estado, como sujeto de derecho; segunda, la exigencia de instauración de unas políticas que fortalecieran esta conciencia de “laicidad” y “secularismo” como orientación principal del orden público para los integrantes de esa sociedad.

2. Una reflexión genética de la separación entre Iglesia y Estado (lo secular)

La vinculación de “laicidad” y “secularismo” en la Francia del siglo XIX, depende de entender previamente una distinción de poderes, eclesiástico y civil, que tiene una larga historia; y depende también de considerar el surgimiento de la idea moderna de Estado como poder independiente del poder religioso. No haremos aquí una historia de la idea de Estado, sólo anotaremos algunas distinciones que nos parecen pertinentes en lo concerniente a su relación con el uso de los términos “secular” y “laico”.

En los orígenes de Europa, no existía una clara distinción de poderes, en el sentido de que el Estado era considerado un fenómeno religioso, pues en el discurso religioso encontraba su legitimidad la autoridad civil.¹² En efecto, tomando como punto de

¹² Según C. Geertz, el poder tiene un carácter simbólico vinculado a lo divino, el ejercicio de su autoridad nos hace pensar en “la sacralidad inherente al poder soberano, [] nos incita a investigar la vasta universalidad de la voluntad de los reyes en el mismo lugar donde buscamos a los dioses: en los ritos e imágenes, a través de los cuales ésta se ejerce. [...] Hay tanto una élite gobernante como un conjunto de formas simbólicas que





partida el origen del cristianismo, el depósito del poder divino en la tierra estaba dividido entre el gobernante y su ministro de culto. Un mismo y único poder ordenaba al mundo y a los hombres (Dios), pero concretado en dos figuras (gobernante y clérigo), sin una clara distinción de sus límites.¹³ Esta indefinición prevaleció varios siglos e incluso provocó, en algunos casos, la intervención real en los asuntos de la Iglesia¹⁴. Esta situación pareció orientar las reflexiones teológicas a conformar la idea medieval de la “*cristiandad*”¹⁵ (s. XII), según la cual el poder divino y, por tanto, de la iglesia en su carácter de universal, prevalece al poder humano y

expresan el hecho de que es en verdad gobernante, [...] justifican su existencia y ordenan sus acciones con base en una colección de historias, ceremonias, insignias, formalidades y accesorios que han heredado, o incluso, inventado. [] los jefes se transforman en dioses por la estética de su autoridad”. Geertz, C., Centros, reyes y carisma: una reflexión sobre el simbolismo del poder, en: Idem, Conocimiento local: ensayos sobre la interpretación de las culturas, Paidós, Barcelona, 1994, pp. 149-153.

¹³ La ambigüedad se aprecia ya en tiempos del imperio de Constantino (s. IV). Aunque el cristianismo no se convertiría todavía en religión oficial del imperio, Constantino procuró de poder y privilegios a los cristianos, al hacer del cristianismo una religión pública. Esta circunstancia generó dos escenarios: en primer lugar, las controversias teológicas se discutían también públicamente, generándose a veces disputas violentas, y se alimentó una necesidad de unidad doctrinal; en segundo lugar, siendo el cristianismo una religión reconocida y posteriormente oficial (Teodosio, Edicto de Tesalónica, en 380), el “pueblo” civil se unió con el nuevo “pueblo” de Dios, pero el gobierno y la autoridad permanecieron divididas entre el Emperador y el Obispo. En efecto, Constantino se asumió como gobernante del “pueblo de Dios”, responsable también de su cuidado y de su fe, conjuntamente con la figura episcopal. Un hecho significativo es que, ante los fracasos previos de reunir a los obispos de la iglesia del tiempo, el primer Concilio de Nicea (325) fue convocado, promovido y resguardado por Constantino para dirimir la controversia teológica que sobre la divinidad de Jesucristo propuso Arrio; como consecuencia de este Concilio surgió el texto en que se exponen las principales verdades de fe para los cristianos (credo). Con ello se consiguió la unidad del cristianismo, y, al mismo tiempo, se alimentó la unidad misma del Imperio. Cf. Schatz, K., Los concilios ecuménicos: encrucijadas en la historia de la Iglesia, Trotta, Madrid, 1999, pp. 27-33.

¹⁴ Esto es ya muy claro, por ejemplo, a partir de la instauración y desarrollo del imperio de Carlo Magno (800). Cf. *Ibid.*, pp. 88-92

¹⁵ La idea medieval de “cristiandad”, formulada principalmente por Hugo de San Víctor, en “De Sacramentis”, y por Bernardo de Claraval, en “De Consideratione” (s. XII), apunta también la idea de una Iglesia única y universal, en la que se encuentra la verdadera salvación del hombre.



al de la autoridad civil. Por ello, aunque se entendía una distinción entre lo laico y lo eclesiástico al interior de la Iglesia, no se asumía como una relación de contradicción, como lo expresaba el término “secular”. Los términos “laico” y “secular” no se identificaban aún. El punto de inflexión de esta progresiva distinción como oposición completa, de lo “laico” y lo “eclesiástico” al interior de la iglesia, y entre los poderes religioso (eclesiástico) y político (secular) se encuentra probablemente en el enfrentamiento entre el Papa Bonifacio VIII y el rey Felipe IV, el Hermoso (siglo XIII). La bula Unam Sanctam (1303) de Bonifacio VIII, establece la idea de que la “cristiandad”, la Iglesia Universal, única, es la fuente de la salvación y del poder sobre los hombres; en consecuencia, a la iglesia compete el gobierno de las dos espadas (la espiritual y la secular: una figura medieval que hace referencia a las espadas en el arresto de Cristo - Lc. 22, 38; Mt. 26, 52); y declara que la sujeción del poder secular al espiritual constituye una sujeción a un poder superior. De ello se concluye que los representantes del poder espiritual pueden instalar en sus puestos a los poseedores del poder secular y juzgar su desempeño, teniendo como base la ley de Dios: “*Porro subesse Romano Pontifici omni humanae creaturae declaramus, dicimus, definimus, et pronuntiamus omnino esse de necessitate salutis*”¹⁶. Con esto se exalta la centralidad de la Iglesia y del papado.

Sin embargo, con la muerte del primero, devino una dominación total del poder secular sobre el poder eclesiástico, concluyendo incluso en el traslado de la sede papal a Avignon y convirtiendo a los obispos y a la jerarquía eclesiástica en funcionarios de la Corona francesa, aunque conservando muchos privilegios por su investidura y representación del poder de Dios en el mundo. Este hecho supondrá que en el reino sólo puede haber un supremo poder, el del rey. La intervención del rey en la Iglesia católica

¹⁶ “En verdad, declaramos, decimos, definimos y pronunciamos que es del todo necesario para la salvación de toda creatura humana sujetarse a [la autoridad] del Romano Pontífice.”



provocará posteriormente, ya en Francia, la configuración de la “*Iglesia galicana*”.¹⁷ Desde este punto de vista, la palabra “*secular*” asume un sentido de vinculación a un ámbito de autoridad y de poder del gobierno no eclesiástico.

Muy importante es en este contexto la reforma protestante iniciada por M. Lutero. Al parecer, la lectura teológica del poder que hace Lutero, le permite establecer una doctrina que propone la división de poderes, y una marcada oposición entre lo divino (eclesiástico) y lo terrenal (secular). En efecto, en su escrito “*Sobre la autoridad secular, hasta dónde se le debe obediencia*”¹⁸ (1523), hace enfática la idea que en el mundo deben existir dos regímenes separados:

“Es preciso, por tanto, distinguir con cuidado ambos regímenes y dejar que existan ambos: uno, que hace piadosos, y el otro, que crea la paz exterior e impide las malas obras. En el mundo no es suficiente el uno sin el otro. Pues sin el gobierno espiritual de Cristo nadie

¹⁷ Cf. Valín Fernández, A., *Laicismo, educación y represión en la España del siglo XX*, Edicions Do Castro, España, 1993, pp. 15-19.

¹⁸ El título original de la obra en alemán (*Von weltlicher Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei*), utiliza el término “*weltlich*” (lo mundado, del mundo), una adjetivación del sustantivo “*Welt*” (mundo). Y lo utiliza como oposición a lo eclesiástico (“*nicht kirchlich*”); de ahí que en la traducción se utilice el término “*secular*” (aludiendo al término latino “*secularis*”) para significar a la autoridad civil como opuesta a la autoridad eclesiástica. Este sentido de separación de lo religioso con el que se utiliza el término “*weltlich*” permanecerá en adelante. K. Marx, por ejemplo, hace uso de la palabra “*weltlich*” para explicar el desdoblamiento del mundo en dos: el (mundo) religioso y el (mundo) mundano (*weltlich*). El uso de “*weltlich*”, mundano, señala también que el mundo no se reconoce como tal a sí mismo en lo religioso, sino como otro distinto, justamente como lo extra-mundano. Además de esto, añade una jerarquía, lo religioso es lo que está en lo alto, lo mundano es lo bajo. En opinión de Marx, este “alto” y “bajo” son representativos especialmente de la jerarquización de los lugares espaciales tanto en la cosmología clásica grecolatina como en el pensamiento platónico y cristiano, y, en general, de la filosofía idealista. Marx reconoce esta separación en la tesis 4: “*Seine Arbeit besteht darin, die religiöse Welt in ihre weltliche Grundlage aufzulösen*” (Su labor consiste en reducir el mundo religioso a su fundamento terrenal). Marx, K., *Thesen über Feuerbach*, en: Marx-Engels, *Archiv*, I, 1925, p. 228; una traducción al español: Marx-Engels, *La ideología alemana, tesis sobre Feuerbach, Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, Ediciones de Cultura Popular, México, 1985.



puede llegar a ser justo ante Dios por medio del gobierno secular. [] Si sólo rige el gobierno secular o la ley, habrá pura hipocresía. [] Si sólo reina el gobierno espiritual sobre un país y su gente, se deja lugar para todas la fechorías, porque los hombres comunes no pueden aceptar ni entender ese gobierno.”¹⁹

Las consecuencias de esta visión son muy conocidas: en primer lugar, la ruptura de la idea medieval de la “*cristiandad*”, con lo que se rompe también la centralidad del Papa, la unidad y universalidad de la Iglesia, y se gesta la práctica de conformar iglesias territoriales; en segundo lugar, una radical división del poder sobre el hombre: la función de la autoridad gobernante en el mundo (secular), se reduce a la actuación externa del hombre, mientras la función de la autoridad eclesiástica trata los asuntos del alma y de la fe.

Esta propuesta no es, sin embargo, una visión moderna del Estado, sino una alternativa de purificar la acción de los eclesiásticos que se viciaba con el ejercicio de poder respecto a ámbitos civiles. Así, si los obispos no podían ejercer un poder como autoridad civil, podrían ocuparse de mejor modo de los asuntos de la fe, con congruencia y honestidad²⁰, y los gobernantes no podrían intervenir en los asuntos de la Iglesia ni dictar doctrinas erróneas en la fe. Esta intención de hacer enfática la distinción entre lo “*secular*” y lo “*eclesiástico*”, será muy importante para entender las subsecuentes problemáticas derivadas de las relaciones entre la autoridad civil y la autoridad religiosa.

La iniciativa de reforma de Lutero pronto ganó adeptos, sobretodo en el impero y principado de Sajonia, pues prometía una dependencia de las iglesias al poder imperial (en la administración

¹⁹ Lutero, M., Sobre la autoridad secular: hasta dónde se le debe obediencia (sic), en: Idem, Escritos Políticos, (tr. Joaquín Abellán), Tecnos, Madrid, 19902, pp. 31-32.

²⁰ Cf. *Ibid.*, pp. 40-43.



territorial y monetaria), y no a la Iglesia de Roma.²¹ La influencia de la Reforma luterana llegó también a Francia, por la relación de los reyes franceses con los príncipes protestantes alemanes. A pesar de la presencia mayoritaria de católicos, el Calvinismo penetró en la aristocracia francesa, conformando, así, dos bandos opuestos. Los súbditos protestantes, llamados “*hugonotes*”²², fortalecieron su deseo de independencia y les condujo a organizar un partido político, lo que implicará el aumento de su presencia en Francia, y el origen de una guerra civil²³; las convicciones religiosas se expresaron en intereses políticos de reconocimiento. Estas cruentas disputas apuntaron a buscar distintas fórmulas de solución, atendiendo a un poder civil, neutro a las convicciones religiosas que originaron las marcadas diferencias. Se intentó la conciliación nacional y la tolerancia²⁴ provisional mediante una

²¹ Cf. Abellán, J., Estudio Preliminar, en Lutero, M., Escritos Políticos, Tecnos, Madrid, 19902, pp. xix-xxv.

²² Una versión del origen de la palabra “*hugonote*”, es aquella según la cual se debió a una corrupción de la palabra alemana “*eidgenossen*”, que significa “independiente”; Cf. Ferrer Arellano, J., Lutero y la Reforma Protestante, Palabra, Madrid, 1996, p. 46.

²³ Cf. *Ibid.*, pp. 44-47.

²⁴ De este período datan los “*Ensayos*” de M. de Montaigne; entre ellos, el ensayo “*Sobre la libertad de conciencia*”, mismo que invita críticamente al poder de la autoridad imperial a conseguir la tolerancia, la paz y la reconciliación, por encima del poder de la autoridad religiosa: “Es frecuente ver cómo las buenas intenciones, si están dirigidas sin moderación, empujan a los hombres a actos muy viciosos. En esta disputa que en la actualidad agita a Francia con guerras civiles, el partido mejor y más sano es sin duda aquél que mantiene la religión y la sociedad tradicional del país. Sin embargo, entre las gentes de bien que lo componen [] hay muchos a los que la pasión empuja fuera de los límites razonables haciéndolos adoptar a veces opiniones erróneas, violentas e incluso temerarias” (p. 420). Un poco más adelante recurre a ejemplos históricos para reforzar la idea de una necesidad de paz, dirigida por una autoridad civil: “Para conseguir sus fines, habiendo hallado en Constantinopla al pueblo separado, con los prelados de la Iglesia divididos, [Juliano] les instó a que resolvieran aquellas disensiones civiles y a que cada cual sirviese a su religión sin impedimento ni temor” (p. 423); tomando como bandera la libertad de conciencia, critica la acción de los reyes franceses: “es digno de consideración el que el emperador Juliano se sirviera para atizar la agitación de las disensiones civiles, de esta misma receta de libertad de conciencia que acaban de emplear nuestros reyes para apagarla. [...] Yo creo, en honor a la devoción de nuestros reyes, que, al no haber podido lo que querían, han fingido querer lo que podían.” (p. 424). Montaigne, M. De, *Enayos*,



serie de Edictos.

Enrique IV es proclamado rey de Francia en 1594; se reconcilia con su vecino Felipe II, y con el Papa Clemente VIII; promulga el Edicto de pacificación, en Nantes, en 1598, que es más un Edicto de tolerancia que de libertad religiosa, pero protege ya de modo jurídico el derecho al culto protestante.²⁵ Este Edicto rompe el principio de unidad religiosa en Francia, pero consigue paz y estabilidad. Más tarde será derogado por el rey Luis XIV en octubre de 1685, en el que se declaraba que el culto protestante estaba prohibido y se obligaba a bautizarse al catolicismo; con ello se vuelve a la intolerancia y al principio de unidad nacional por encima del principio de unidad religiosa. Sin embargo, los protestantes seguirán defendiendo la libertad religiosa, logrando mucho más adelante (1787), la proclamación de un Edicto que disponía, entre otras cuestiones, la capacidad para ejercer todas las profesiones aunque no restablecería la libertad de cultos. Este asunto es importante, porque el uso de la palabra “*laico*” se amplía a la pertenencia de una comunidad cristiana protestante, que forma también parte del “*pueblo*” de Dios. Así, “*laico*” es también el protestante, al que posteriormente se vinculará también con el apelativo “*secular*”, por parte de la comunidad cristiana católica.

Ahora bien, El término “*secular*” asume un mayor sentido de relación con el poder civil cuando la misma autoridad civil adquiere una radical independencia. Al parecer esto se consigue con la constitución de una mayor subjetivación del Estado. Los comienzos de esta concepción moderna se encuentran, por una lado, en el siglo XVI, en la comprensión de N. Maquiavelo del poder del príncipe, pues incorpora a la noción de “*Estado*” una identificación de toda instancia de poder de la vida pública con

II, cap. XIX: Sobre la libertad de conciencia, (tr. Dolores Picazzo y Almudena Montojo), Cátedra, Madrid, 19983, pp. 420-424. (El subrayado es nuestro).

²⁵ Cf. Ferrer Arellano, J., Lutero y la Reforma Protestante..., p. 48.



el gobernante, lo que permite establecer como fin del ejercicio del poder del príncipe, la conservación del poder mismo, y con ello, identifica al Estado con el gobernante²⁶. Por otro lado, en el siglo XVII, el pensamiento de R. Descartes propone una novedosa concepción de la subjetividad, misma que tendrá consecuencias importantes para el desarrollo de la comprensión filosófica del poder y del Estado por parte de los pensadores ilustrados del siglo XVIII.

Respecto al pensamiento de Descartes, su idea del “*ego cogito*” significa la fundación de la metafísica sobre la idea del sujeto cognoscente, pues siendo el contenido del entendimiento una representación formal, el ser se reduce a lo concebido bajo las formas axiomáticas de un saber matemático²⁷; al hacerlo, se otorga al sujeto la certeza de dominio (matemático) sobre lo concebido, lo extenso. El fundamento de la verdad es encontrado y asegurado por la misma subjetividad, dotándole de independencia y autonomía.

²⁶ En su obra “*Il principe*”, Maquiavelo añade un nuevo sentido del término “*lo stato*”, como una entidad gobernada por parte de una autoridad no eclesiástica, y transforma radicalmente la orientación de una teoría política: el ejercicio del poder público debe ejercerse teniendo como único fin la conservación de ese poder, la conservación del Estado: “*E però uno principe savio debba pensare uno modo per el quale li sua cittadini, sempre et in ongi qualità di tempo, abbino bisogno dello stato e di lui: e sempre poi li saranno fideli.*” (c. IX). El ejercicio exitoso del poder público y su conservación debe realizarse de modo autónomo y por imposición: “*quando dependono da loro propri e possano forzare, allore è che rare volte periclitano.*” (c. VI); y con independencia del azar o de las creencias religiosas: “*E’ non mi è incognito come molti hanno avuto et hanno opinione che del cose del mondo sieno in modo governate dalla fortuna e da Dio, che li uomini con la prudenzia loro no possono correggerle, anzi non vi abbino remedio alcuno [] cioe che quel principe che s’appoggia tutto in sulla fortuna, rovina come quella varia [] li uomini, nelle cose che li’nducamo al fine, [] procedervi variamente: l’uno con rispetto, l’altro con impeto; l’uno per violencia; l’altro per arte; [] l’uno pervenire al suo disegno; l’altro no. [] E però l’uomo respettivo, quando elli e tempo di venire allo impeto non lo safare; donde rovina [] Io iudico bene questo, che sia meglio essere impetuoso que respettivo; perchè la fortuna è donna; et è necessario volendola tenere sotto, batterla et urtarla*” (c. XXV). Machiavelli, N., *Il Principe*, BUR Classici, Milano, 2008.

²⁷ Cf. Descartes, R., *Meditaciones Metafísicas*, II-III, Porrúa, México, 1979.



En otro nivel, esta autonomía es auto-liberadora de la subjetividad, y es ella misma el fundamento de su verdad y de su dominio. En efecto, en el conocimiento como re-presentación las cosas devienen disponibles para el “yo”, y por lo mismo utilizables²⁸; por tanto, la autonomía del sujeto cognoscente simboliza la instauración de la razón instrumental, que se orienta primariamente a disponer de la naturaleza y la reduce a mera facticidad, con lo que se entiende y se ejerce como puro instrumento de poder. Dios, la única realidad ajena, se reduce a elemento instrumental de la fundamentación absoluta del conocimiento humano; elemento que asegura la posibilidad de re-presentación y de dominio del mundo. Así, la concepción de la autonomía del sujeto fortalece también la idea de su emancipación y la realización autónoma de poder e independencia respecto de un poder divino.

Si el movimiento reformista emprendido por Lutero justificó teológicamente la división de poderes y una fuerte distinción entre lo secular y lo eclesiástico, el pensamiento de Descartes ayudó a consolidar filosóficamente la separación de esas dimensiones por medio de la emancipación de la subjetividad; el poder secular se aparta de modo definitivo del poder eclesiástico.²⁹ La iniciativa cartesiana se cristaliza en la posterior lectura racionalista del mundo y de su gobierno.³⁰

²⁸ En opinión de Hommes, Kant proyecta una teoría del conocimiento con el mismo objetivo cartesiano, según Hommes, todo pensamiento se encuentra desde el punto de vista de la representación bajo la óptica su utilidad para una praxis que se consuma como técnica y ciencia. Cf. Hommes, U., *Tranzendenz und personalität*, Klostermann, Frankfurt, 1972, p. 63.

²⁹ Debe aclararse que Descartes siempre se mantuvo cercano al catolicismo; admiró especialmente la figura de San Agustín de Hipona. Parece que nunca tuvo intención expresa de justificar esta emancipación de la subjetividad con respecto a lo divino, pero es una consecuencia lógica de sus planteamientos.

³⁰ Una referencia importante es el pensamiento de G. W. Leibniz (1646-1716), quien en su “Ensayo sobre la justicia” plantea la exigencia de establecer los alcances de la razón en el orden práctico, en el orden de lo justo: “Si ésta [la justicia] es una expresión fija, dotada de una determinada significación, [] tendrá que ser susceptible de ser definida o explicada



Este par de ideas (Lutero-Descartes) influyen notablemente en el movimiento de la Ilustración, pues implica la autonomía e independencia de la verdad, del poder político y del Derecho, de la fe religiosa, y en consecuencia el reconocimiento de la libertad de conciencia y de la imposibilidad de que el Estado (lo secular), intervenga en los asuntos espirituales (lo eclesiástico).

La Ilustración se caracterizó por ser un movimiento cultural centrado en el poder emancipador de la razón, y es la referencia obligada para entender la conformación del pensamiento europeo del siglo XIX. Para Kant la consigna más importante de la ilustración, “*sapere aude!*” implica tener el valor de servirse del propio entendimiento³¹, y establece como necesidad la vinculación entre razón y libertad: “Mas respecto a esa ilustración, no hay otra necesidad que la Libertad; y por cierto, la más inofensiva de todas ellas, la libertad de hacer un uso público de la propia razón, en cualquier dominio.”³² Esta tesis hace manifiesta, por otra parte,

por medio de un concepto comprensible. Pero de toda definición cabe desprender, si se recurre a las indiscutibles reglas lógicas, consecuencias igualmente firmes. Esto es precisamente lo que se hace en la construcción de las ciencias necesarias, rigurosamente demostrativas, que no derivan de los hechos, sino exclusivamente de la razón, como la metafísica, la aritmética, la geometría, la ciencia del movimiento y, también, la del derecho. Pues todas ellas tienen su fundamento no en experiencias y hechos, sino que están destinadas a dar cuenta de éstos y a reglamentarlos previamente, lo cual vendría para el derecho aún en la hipótesis de que no hubiere una sola ley en todo el mundo” (pp. 12-13); después vincula la justicia al poder por parte del Estado (p. 15); y en virtud de lo mismo, manifiesta la existencia de un doble derecho, por la existencia de un doble poder, humano (secular) y divino: “desde el punto de vista de la razón natural hay un derecho de esclavitud entre los hombres, y según el derecho estricto los cuerpos de los esclavos y sus hijos se hallan bajo la autoridad del señor, pero es verdad que un derecho más elevado se opone al mal uso que hagamos de aquél otro derecho” (p. 17); Leibniz, G. W., Tres ensayos: el derecho y la equidad. La justicia. La sabiduría, (tr. Eduardo García Máynez), UNAM-IIE, México, 2009.

³¹ “*Sapere aude! Habe Mut, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen!*” Kant, I., et al., *Was ist Aufklärung?: thesen und definitionen*, von Ehrhar Bahr, Stuttgart, 1974, p. 57.

³² “*Zu dieser Aufklärung aber wird nichts erfordert als Freiheit; und zwar die unschädlichste unter allem, was nur Freiheit heißen mag, nämlich die: von seiner Vernunft in allen Stücken öffentlichen Gebrauch zu machen.*” Ibid., p. 58



la inspiración de los “*ilustrados*” en el pensamiento de la Roma clásica de los siglos II y I a. C., en dos sentidos, en cuanto a la filosofía (razón), y en cuanto a la estructura social y política de ese tiempo (libertad); y, al parecer, este contexto añade también fuerza al uso contemporáneo del término “*laico*” y su identificación con el término “*secular*”.

3. Una aproximación al pensamiento de la Roma clásica

Las ideas estoicas configuraron el esquema fundamental de los pensadores romanos, como Cicerón. En efecto, cuando Cicerón hace una presentación de la doctrina estoica resalta la importancia de la razón: “*lo que se sirve de la razón es mejor que lo que no se sirve de ella; por otra parte, no hay nada mejor que el mundo; por tanto, el mundo se sirve de la razón*”³³; y la enuncia como el instrumento que ha permitido la constitución del orden y la armonía del mundo natural y del mundo del hombre, la ciudad: “*El mundo es como una cosa común entre dioses y hombres, como la ciudad de unos y otros, pues ellos son los únicos que, sirviéndose de la razón, viven con arreglo a un derecho y a una ley.*”³⁴ Esta idea es fundamental, porque al resaltar la razón como elemento de distinción de los seres humanos, deriva una noción importantísima, la idea de una naturaleza humana:

“¿En beneficio de quiénes se creó el mundo?
Está claro que en beneficio de aquellos seres vivos que se sirven de la razón, y éstos son los dioses y los hombres.
Ciertamente no hay nada mejor que éstos, porque es la razón la que está al frente de todos ellos. [] Y se

³³ “Quod ratione utitur id melius est quam id quod ratione non utitur; nihil autem mundo melius; ratione igitur mundus utitur.” Ciceron, *De natura deorum*, III, IX, 22.

³⁴ “Est enim mundus quasi communis deorum atque hominum domus, aut urbs utrorumque; soli enim ratione utentes iure ac lege vivunt.” *Ibid.*, II, LXII, 154. Austin Stickney. Ginn & Co.:



entenderá más fácilmente que los dioses inmortales han sido provisoros para con los hombres, si se examina la estructura del hombre en su totalidad y la perfecta figura que ofrece el conjunto de la naturaleza humana.”³⁵

Una de las consecuencias más importantes de la idea de naturaleza humana es la idea de ley natural; y a su vez de la idea de ley natural se sigue la idea de igualdad. La idea estoica de una ley natural es asumida por Cicerón; de ésta exalta su carácter racional, su universalidad y su obligatoriedad³⁶, y por lo mismo, la posibilidad de igualdad entre los hombres. Así, todos los hombres son iguales porque comparten la misma naturaleza.³⁷

La idea estoica de igualdad se apegaba muy bien a la construcción de un esquema social que desarrollaba esta intuición, en apego a un ideal de libertad, y es el germen en que se sostiene la idea romana de República. En efecto, según Cicerón, *“la cosa pública (res pública) es lo que pertenece al pueblo; pero pueblo no es todo conjunto de hombres reunidos de cualquiera manera, sino el conjunto de una multitud asociada por un mismo derecho, que sirve a todos por igual”*³⁸. Ahora bien, con el término “cosa” pública,

³⁵ “Quorum igitur causa quis dixerit effectum esse mundum? Eorum scilicet animantium quae ratione utuntur; hi sunt di et homines, quibus profecto nihil est melius, ratio est enim quae praestet omnibus. [...] Faciliusque intellegetur a dis immortalibus hominibus esse provisum si erit tota hominis fabricatio perspecta omnisque humanae naturae figura atque perfectio.” *Ibid.*, II, LIV, 133.

³⁶ Cf. Ciceron, *De República*, III, 33.

³⁷ Según M. Nussbaum, esta idea estoica fue la fuente de inspiración de los pensadores ingleses del siglo XVII, como R. Williams, en las colonias inglesas del norte de América, y J. Locke, en Inglaterra, pues “el núcleo de la doctrina estoica [] es la idea de que todos los seres humanos tienen la misma dignidad en virtud de su capacidad interior de esfuerzo y elección morales, y de que todos los seres humanos, quienesquiera que sean y dondequiera que estén, han de ser respetados por igual.” Nussbaum, M., *Libertad de conciencia*, Tusquets editores, México, 2010, p. 55.

³⁸ “Est [...] res publica res populi, populus autem non omnis hominum coetus quoquo modo congregatus, sed coetus multitudinis iuris consensu et utilitatis communione sociatus” Ciceron, *De Republica*, I, 39. El paréntesis es nuestro.



(res publica) no se hace referencia a las cosas patrimoniales de uso público, también llamadas “*cosas públicas*” (res publicae), sino a la gestión pública; de ahí que “*república*” refiera al gobierno público, no como gobierno ejercido por el pueblo, sino como modo de gobernar al pueblo. Y esto implica la existencia de un derecho común del que todos pueden servirse. Así, el derecho común al servicio de todos es lo que hace que un agregado humano natural se convierta en un pueblo, y se pueda hablar de “*gobierno público*” o “*República*”. La República es la gestión de lo que afecta al conjunto humano, “*populus*”. Por lo mismo, la “*civitas*” romana no es lo primero de donde se deduce la condición de los que a ella pertenecen, sino, al revés, es secundaria; lo primero es el conjunto de personas, “*cives*”, que componen al pueblo, “*populus*”; la ciudad presupone al pueblo, y el pueblo, así entendido, presupone la idea de igualdad.

La idea romana de República exige anotar dos cosas: primera, la necesaria existencia de una estructura jurídica que permita la realización del derecho común; segunda, un sistema jurídico que incorpore el testimonio como parte de la impartición de justicia.

Respecto a lo primero, la impartición justicia se daba en el modo de la jurisprudencia, como iuris – prudencia, como interpretación. Los problemas eran dirimidos por personas que tenían la autoridad para interpretar la aplicación más conveniente de la ley o preceptos reguladores. Según nos cuenta Tito Livio, en la naciente República romana, “*algunos sacrificios públicos habían sido realizados habitualmente por el propio rey, a fin de evitar que en ningún terreno se echase en falta a los reyes, [y] crearon un rey de sacrificios. Pero este sacerdocio lo subordinaron al pontífice máximo, no fuera a ser que, si unían a tal título una función relevante, pusiesen alguna clase de obstáculo a la libertad, que era la principal preocupación del momento*”.³⁹ Esto trajo consecuencias importantes,

³⁹ “Rerum deinde divinarum habita cura; et quia quaedam publica sacra per ipsos reges



porque el hacer justicia dependía de una estabilidad de los preceptos; pero la figura real no tenía la estabilidad que asegurara tal continuidad; por ello, se creó un colegio pontifical, más estable, y por lo mismo era el encargado de ordenar el saber jurídico. Así, por ejemplo, el grupo de los “*Decenveri*” garantizaba la seguridad política y guiaba la vida religiosa.⁴⁰ Pero el conocimiento de los preceptos jurídicos seguía en resguardo de este grupo selecto. Esta circunstancia traía consigo serias inconformidades entre los grupos sociales, patricios y prebleyos, y para evitarlas la ley se hizo del conocimiento público, y fue redactada en doce tablas⁴¹, mismas que permanecieron vigentes y se consideraron, en opinión del mismo Tito Livio, “*la fuente de todo el derecho público y privado*”.⁴² Así concomitante al surgimiento de las XII tablas, surgió como consecuencia la “*interpretatio prudentium*”, la actividad de los jurisprudentes, quienes se encargaban de la aplicación de la ley a los casos concretos. Pero estuvo a cargo del colegio de pontífices (*Decenveri*). En Roma se fue conformando, de poco en poco, un sistema jurídico institucional que permitía la aplicación de la

facitata erant, necubi rerum desiderium esset, regem sacrificolum creant. Id sacerdotium pontifici subiecere, ne additus nomini honos aliquid libertati, cuius tunc prima erat cura, officeret. At nescio ad nimis undique eam minimisque rebus muniendo modum excesserint.” Tito Livio, *Ab urbe condita*, II, 2, 1-2.

⁴⁰ En efecto, Tito Livio nos comenta que el Decenvirato (integrado por diez hombres con autoridad para impartir justicia - algunos fueron anteriormente cónsules), fue constituido con la finalidad de impartir justicia de modo más prudente: “Decimo die ius populo singuli reddebant. Eo die penes praefectum iuris fasces duodecim erant” (Cada diez días administraba justicia uno de ellos. Ese día el prefecto [que tenía la justicia a su cargo] llevaba las doce fasces). *Ibíd.*, III, 33, 8.

⁴¹ “Ingentique hominum exspectatione propositis decem tabulis populum ad cognitionem aduocaverunt et, quod bonum fastum felixque rei publicae ipsis liberisque eorum esset, ire et legere leges propositas iussere; se, [...] omnibus, summis infimisque, iura aequasse; plus pollere multorum ingenia consiliaque” (En medio de una expectación pusieron para el conocimiento público diez tablas, convocaron a una asamblea, y deseando que fuera para bien, prosperidad y felicidad de la república, de ellos mismos y de sus hijos, invitaron [al pueblo] a leer las leyes que se presentaban; que ellos, habían equiparado los derechos de todos, de los grandes y de los pequeños, pues más valía el consejo y el ingenio de muchos). *Ibíd.*, III, 34, 2-3.

⁴² “fons omnis publici privatique est iuris.” *Ibíd.*, III, 34, 6.



justicia en función del reconocimiento de un derecho común.

En cuanto a lo segundo, un avance importante en el sistema jurídico romano lo representó la creación de la figura de “*apelación*” (provocationem). Ésta se utilizó primeramente para disputar los alcances de la obligación derivada de los decretos pronunciados respecto a las costumbres de alguno de los grupos sociales de Roma, patricios o plebeyos; porque no era claro si un acuerdo entre un grupo obligaba a todo el pueblo. Un ejemplo fue que los matrimonios mixtos (particios-plebeyos) provocaban problemas jurídico-religiosos.⁴³ La figura jurídica de “*apelación*” garantizaba el ejercicio de la libertad, y de la palabra, de la razón individual, y una mejor procuración de justicia.⁴⁴ En esto se nota la influencia que ejerció en Roma el sistema jurídico griego. En efecto, en su Tercer Discurso contra Filipo, Demóstenes argumenta la libertad de palabra como la expresión misma de la igualdad, y el principal baluarte en que se sostiene la justicia en Grecia.⁴⁵ La figura de “*apelación*” orientaba, pues, los pasos del sistema jurídico romano hacia la libertad y, por lo mismo, hacia la igualdad por el mejor ejercicio del derecho común.

El paso definitivo fue, sin duda, la divulgación del derecho civil (*ius civile*).

⁴³ Cf. *Ibíd.*, IV, 1, 1 y ss.

⁴⁴ “*Aliam deinde consularem lege de provocatione, unicum praesidium libertatis, decemvirali potestate eversam, non restituit modo, sed etiam in posterum muniunt sanciendo novam legem, ne quis ullum magistratum sine provocationem crearet.*” *Ibíd.*, III, 55, 4.

⁴⁵ “Hagan esta consideración: ustedes, en los demás asuntos, estiman que la libertad de palabra debe ser tan igualitaria para todos los que habitan en la ciudad que, hasta a los extranjeros y a los esclavos han hecho partícipes de ella, y pueden verse entre ustedes muchos criados que dicen lo que quieren con mayor libertad que quienes son ciudadanos en algunas de las demás ciudades.” Demóstenes, *Contra Filipo*, III, 3. (tr. A. López Eire y J. Manuel Colubi Falcó).



En medio de conflictos, un edil plebeyo, Gneo Flavio, hace públicos los preceptos del derecho, resguardados hasta entonces por el colegio de pontífices, y comienza propiamente la instauración del derecho civil.⁴⁶ Así, la *“interpretatio”*, que fuera función de la jurisprudencia pontificia, a través de la cual los iurisprudentes pontificios leían los preceptos de derecho y señalaban sus alcances, ahora comenzaba a realizarse por iurisprudentes civiles, no pontificios. De entre éstos el más conocido fue Sexto Elio Pato Cato, a quien mencionan Tito Livio y Cicerón de modo muy destacado.⁴⁷

La instauración del *ius civile* fue muy importante, pues salvaguardaba la libertad y la igualdad entre los ciudadanos romanos. Un estado de igualdad garantizaba la libertad de acción y de pensamiento, condiciones fundamentales de la Democracia, forma privilegiada de la República romana. Así lo hace manifiesto Cicerón: *“¿quién dirá que hay cosa del pueblo (República), cuando todos están oprimidos por la crueldad de uno solo y no hay la sujeción a un mismo derecho ni la unidad social del grupo, que es el pueblo? [] Así, pues, allí donde hay un tirano, hay que reconocer que no existe una república defectuosa, como decía ayer, sino que, como ahora la razón obliga a decir, no existe república alguna.”*⁴⁸ La República romana garantizaba, por medio de un sistema jurídico, la igualdad, la libertad y el uso de la razón propia.

⁴⁶ “Ceterum, id quod haud discrepat, contumacia adversus contemnentem humilitatem suam nobiles certavit, civile ius, repositum in penetralibus pontificum, evolvavit fastosque, circa fórum in albo proposuit, et quando lege agi posset sciretur.” Tito Livio, *Ab urbe condita*, IX, 46, 5.

⁴⁷ Cf. Tito Livio, *Ab urbe condita*, XXXVI, 21, 6-11; Cicerón, *De Republica*, III, 33.

⁴⁸ “Ergo illam rem populi, id est rem publicam, quis diceret tum dum crudelitate unius oppressi essent universi, neque esset unum vinculum iuris nee consensus ac societas coetus, quod est populus? [...] ergo ubi tyrannus est, ibi non vitiosam, ut heri dicebam, sed, ut nunc ratio cogit, dicendum est plane nullam esse rem publicam.” Cicerón, *De Republica*, III, 43.



Así las cosas, el *ius civile* es el que da realidad a la igualdad, y ésta expresa, por lo mismo, un carácter jurídico, no religioso. En eso se basa el Digesto de Justiniano, que se convirtió en la base del sistema jurídico romano y de la cultura y sociedad occidentales. El mismo Digesto privilegia este orden como garante de la justicia.⁴⁹

Con el tiempo, y debido a la unidad política y religiosa del Imperio Romano promovida por Constantino (325 d. C.) y confirmada por Teodosio (380 d. C.), los términos “*laicus*” y “*civile*” se unieron, privilegiando el uso del primero, pues la sociedad “*civil - el conjunto de civiles - era también el - pueblo*” de Dios – de laicos. Con ello, se modificó la terminología religiosa, pero también la jurídica. Así, a la anterior “*iurisprudencia civile*” se le comenzó a llamar “*iurisprudencia laica*”, por su distinción a antigua jurisprudencia romana pontifical y religiosa. De ahí que en el pensamiento occidental medieval, a los jurisconsultos civiles romanos se les conociera como jurisconsultos laicos, y por derivación, a todo lo correspondiente con los asuntos civiles, se le dio el mismo término: “*laico*”. “*Laico*” adquirió entonces un sentido jurídico-político, además del sentido religioso con el que nació.

“*laicismo*” y “*secularización*” en identidad: la herencia de la Ilustración

Los pensadores ilustrados del siglo XVIII se inspiraron en los ideales de la Roma clásica, pero conservaron una terminología posterior. Aquellos baluartes de la ilustración enunciados por Kant, “*Igualdad*” y “*Libertad de pensamiento*”, que permiten iluminar un horizonte de progreso con la luz de la razón, son inspirados, sin duda, en la Roma de los siglos II y I a. C. Por lo mismo, la realización de estos ideales exigía la instauración de un sistema jurídico que le diera cauce, la República. Los estudios del derecho

⁴⁹ Cf. Justiniano, Digesto, I, 2, 2, 5; I, 2, 7; I, 2, 35.



romano del siglo XVIII usaban el término “*laico*”, para significar el estatuto jurídico de todo ciudadano que no pertenecía al clero. Por ello, cuando se propugnó por la existencia de un “*Estado laico*”, se quiso emular la “*República*” romana que privilegió el derecho común del “*cive*”, del ciudadano, en igualdad con los demás.

Esto nos lo confirma J. J. Rousseau, en su obra Emilio:

“¿Qué ha sido de los techados de paja y de los rústicos hogares donde la moderación y la virtud tenían su morada? [] cuando Cineas tomó nuestro Senado por una asamblea de reyes no se quedó deslumbrado por la pompa vana ni por la estudiada elocuencia [] ¿Qué vio entonces Cineas que era tan majestuoso? ¡Oh, ciudadanos! Vio un espectáculo que ni sus riquezas ni todas sus artes algún día lograrán exhibir [] la asamblea de doscientos hombres virtuosos dignos de mandar en Roma y de gobernar la tierra.”⁵⁰

Rousseau expresa con vehemencia el ideal republicano romano, de autogobierno, por hombres virtuosos, que viven como ciudadanos libres y en estado de igualdad en una sociedad consciente de un derecho común. La propuesta de Rousseau no es esencialmente antirreligiosa, todo lo contrario, trata de empatar su ideal con un perspectiva teológica; el estado de libertad y de igualdad afirma la total responsabilidad del sufrimiento humano al mismo hombre, liberando a Dios formalmente de la responsabilidad de lo que hacemos.⁵¹ Sin embargo, el resultado es contrario a su pretensión, pues salvando a Dios del problema del mal moral y del sufrimiento humano, afirma el alejamiento de lo humano respecto de lo divino, afirma una separación de lo “*laico*” con respecto a

⁵⁰ Rousseau, J. J., Emilio, II, 14-15.

⁵¹ Cf. *Ibíd.*, IV, 587.



lo eclesiástico. Así, el gobierno sobre lo humano, lo terrenal, se queda en las manos de los hombres, y se separa completamente del gobierno divino, eclesiástico e imperial: la felicidad está en las propias manos de los individuos, de los ciudadanos.

Esta separación vincula igualmente el sentido jurídico, propio del “*cive*” romano, que admitió el término “*laico*”, con el término “*secular*”, pues ambos expresan, no sólo una distinción, sino una separación y oposición con respecto a lo divino, pontifical y eclesiástico.

Por otra parte, el ideal de la República romana se lee también con el sentido moderno de “*Estado*”, especialmente incorporando el concepto bodiniano de “*soberanía*” como sumo poder organizado e institucionalizado.⁵² La nueva República, como ideal ilustrado, es un Estado cuya soberanía, implica no sólo la posesión del poder supremo, afirma también el derecho natural e inalienable a un poder supremo, separado e independiente de un poder divino, del que dependía la autoridad del rey y del pontífice. El poder se transfiere entonces al pueblo, al “*civile*”, al “*laico*”. El sentido del “*Estado laico*”, expresa la unidad y soberanía (autonomía e independencia) política, jurídica y social de una sociedad libre e igualitaria. El término “*laico*”, que nació con un sentido religioso, reviste a partir de ahora un sentido jurídico y político, de autonomía, frente a lo religioso y de identificación con el sentido político del término “*secular*”.⁵³

El pensamiento ilustrado transformó la República romana en Estado laico, y vinculó el sentido de un término religioso (laico) y el de un término político (estado), para constituir un término

⁵² Cf. Schneewind, J. B., La invención de la autonomía: una historia de la filosofía moral moderna, FCE, México, 2009, pp. 62-69.

⁵³ Cf. Blancarte, R., Libertad religiosa, Estado laico y no discriminación, CONAPRED, México, 2008, pp. 9-13.



jurídico (Estado laico). El Estado laico afirma, por tanto, el gobierno, el poder político y la propia sociedad en unidad.⁵⁴ Al mismo tiempo, generó un nuevo sentido de lo religioso, sobretudo en Francia. Kant, por ejemplo, al comentar las posiciones de los distintos pueblos frente a lo religioso, identifica la actitud de “indiferencia” con el pueblo francés del siglo XVIII:

“[...] su religión carece de emoción y se reduce a ser en la mayoría de los casos una cuestión de moda, la cual practica con toda corrección permaneciendo frío internamente. Ésta es la indiferencia práctica a la que parece inclinarse el espíritu nacional francés, de la cual, la burla sacrílega está a sólo un paso y que, al considerar su valor intrínseco, no resulta mucho mejor que una total abjuración”⁵⁵

Gracias a esta lectura ilustrada por parte de Rousseau, de que las nociones de independencia, autoridad y poder supremos (divinos) del rey y de la iglesia, quedan transferidos al pueblo, resulta que todos los individuos pierden la totalidad de su propia independencia dentro de la indivisible voluntad general, y es un principio que no necesita demostración.⁵⁶

La Revolución Francesa (1789) afirmó la soberanía del pueblo, absoluta y monádica, y excluyó la posibilidad de todo tipo de cuerpos particulares u organismos de ciudadanos dentro

⁵⁴ Cf. Fried, M. H., Sobre la evolución de la estratificación social y del Estado, en: Vendrell Ferré, J. (comp.), Teoría social e historia: la perspectiva de la antropología social, Instituto Mora, México, 2005, pp. 205-210.

⁵⁵ “[...] und seine Religion ist ohne Rührung, mehrentheils nur eine Sache der Mode, welche er mit alle Artigkeit begeht, und kalt bleibt. Dieses ist der praktische indifferentismus, zu welchem der französische Nationalgeist am meisten geneigt zu sein scheint, wovon bis zur frevelhaften Spöttelei nur ein Schritt ist und der in Grunde, wenn auf den inneren Werth gesehen wird, von einer gänzlichen Absagung wenig voraus hat.” Kant, I., Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime, ed. Bilingüe, (tr. Dulce María Granja Castro), FCE-UAM-UNAM, México, 2004, [252, 100], p. 57.

⁵⁶ Cf. Maritain, J., El hombre y el Estado, Club de lectores, Buenos Aires, 1984, pp. 59-61.



del estado de cualquier clase de autonomía. Lo importante es que prevalezca el sentido de igualdad y de identidad, negando, así, la existencia de alguna sociedad parcial dentro del Estado. El Estado se concibió entonces como una unidad, una idea individualizada. El Estado como símbolo se tornó realidad y se hizo hipóstasis; es una mónada metafísica, que absorbe en sí el cuerpo político del que emana, y disfruta de una soberanía absoluta, con una propiedad esencial y un derecho.

El Estado es la concreción de la “*volonté générale*”⁵⁷, es el pueblo transformado en un solo soberano, poseedor de un poder separado, independiente y absoluto. Como ser colectivo, el Estado se representa por él mismo, y es el que hace la libertad de sus miembros. De ahí que, como separado del poder divino, el Estado soberano deba ser “*laico*” y “*secular*”.

Esta característica de individualidad y soberanía del Estado es exaltada también por el joven Hegel:

“El republicano libre emplea sus fuerzas en pro de su patria, dedica a ella su vida, en el sentido del espíritu de su pueblo. [] Un espíritu grande, como corresponde a la República, pone todas sus fuerzas, físicas y morales, al servicio de su idea, todo su campo de acción goza de unidad. [] La idea del republicano es tal, que sus fuerzas más nobles sin excepción encuentran su satisfacción en el verdadero trabajo.”⁵⁸

⁵⁷ La obra “El contrato social”, de Rousseau, hace enfática la expresión de la soberanía del pueblo como unidad personal. Según él, es necesario que cada ciudadano se halle en perfecta independencia de los demás, y excesivamente dependiente del Estado, en cuanto es solamente el poder del estado el que da pie a la libertad de los individuos que le constituyen.

⁵⁸ Hegel, G. W. F., Fragmentos republicanos, en: Idem, Escritos de Juventud, FCE, México, 1978, [1 y 4], pp. 39 y 47.



En parte de su correspondencia dirigida a Schelling, igualmente se lee: “¿Por qué se ha tardado tanto en revalorar la dignidad humana, en reconocer su capacidad de libertad, que le sitúa en un orden de igualdad con todos los espíritus? En mi opinión no hay mejor signo de nuestro tiempo que éste de que la humanidad se presente como tan digna de respeto en sí misma.”⁵⁹ Y como respuesta, Schelling, apuntala esta idea: “Lo que mejora mucho nuestro estado actual son las esperanzas que nos infunden la actividad y la mentalidad ilustrada.”⁶⁰ El joven Hegel nos muestra ya las implicaciones de un Estado soberano, autónomo e independiente, y sus consecuencias respecto a lo religioso:

“Las leyes civiles se refieren a la seguridad personal y a la propiedad de los ciudadanos, sin que sus opiniones religiosas entren en consideración. Así, pues, cualquiera que sea la fe profesada por un ciudadano, es deber del Estado proteger los derechos que ejerce en cuanto tal; éstos sólo los puede perder frente al Estado si infringe los derechos de otra persona. En este caso, el Estado emplea contra el infractor las mismas máximas que éste ha expresado. En lo concerniente a la fe no puede efectuar ninguna asociación contra el Estado, puesto que éste es incapaz de poner o de aceptar condiciones de esta índole.”⁶¹

Ésta es la condición del Estado laico:

“Una totalidad organizada y distinguida en actividades particulares, las cuales, procediendo de un concepto único de la voluntad racional, lo producen perennemente como resultado. [] Libertad e igualdad son las simples categorías en que frecuentemente se resume lo que debería constituir la determinación fundamental y el fin y el resultado último.”⁶²

⁵⁹ Idem, Correspondencia, Hegel a Schelling, 7, en: *Ibíd.*, p. 61.

⁶⁰ Idem, Correspondencia, Schelling a Hegel, 8, en: *Ibíd.*, p. 63.

⁶¹ Idem, Positividad de la Religión Cristiana, en: *Ibíd.*, p. 106.

⁶² Idem, Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas, Juan Pablos, México, 1974, § 539.



Y ésta, su relación con la religión:

“El Estado existe ya por sí y por una fuerza y poder cualquiera, y la religiosidad como cosa subjetiva de los individuos, debe añadirse sólo para reforzarlo, tomada casi como algo deseable, o también indiferente, y la Eticidad del Estado, esto es, el derecho racional se mantiene firme por sí en su propio fundamento.”⁶³

Hegel resume bien las ideas centrales de un Estado laico propuesto por la Ilustración. En Francia, y en virtud de la naturaleza de este nuevo Estado se planteó la necesidad de conformar un espíritu que exprese tal identidad. Se derivó entonces un nuevo ideal, la “laicidad”. La “laicidad” (sustantivación del adjetivo “laico”), es la representación simbólica del espíritu propio del Estado soberano popular, de oponer el universalismo del progreso y la razón, como única referencia, frente al universalismo y razón de la Iglesia. Según François Dubet, “la laicidad no era solamente una forma de democracia negativa, [] no era solamente una regla de indiferencia, de separación de lo público y lo privado”⁶⁴, sino un proyecto conformador de la conciencia.

De lo que se trata entonces en la Francia del siglo XIX es de inculcar una conciencia de “laicidad”, por todos los medios disponibles por parte del Estado, privilegiando una fuerte estructura de educación. Este sentido de “laicidad” expresa de modo enfático la oposición del poder del Estado respecto al sentido de “cristiandad”, con el que se vinculó el poder de la Iglesia; y por lo mismo, bajo el estandarte de la “laicidad” se comienza

⁶³ Ibid., § 552; véase también: Idem, *Filosofía del Derecho*, Claridad, Buenos Aires, 1987, §§ 257-270.

⁶⁴ Dubet, F., *La laicidad en las mutaciones escolares*, en: Gutiérrez, O. – Balslev, H. (comps.), *Revisitar la etnicidad: miradas cruzadas en torno a la diversidad*, Siglo XX-Colegio de Sonora-Colegio Mexiquense, México, 2008, p. 157.



una campaña de descristianización. Sin embargo, en la Francia de este siglo XIX la “*laicidad*” se convirtió en un feroz anticlericalismo y en un movimiento de antirreligiosidad radicales. De aquí que “*laicidad*” opuesta a “*cristiandad*” se identifique con “*secularidad*”, según el sentido que hemos expuesto previamente.⁶⁵

Bajo este ideal republicano del Estado laico, durante el siglo XIX, en Francia, fueron diversos los sucesos que nos dejan ver el sentido de lo laico: Durante el Imperio napoleónico se firma el Concordato de 1801, donde se reconocía a la religión católica como la mayoritaria en Francia, aunque no se declaraba dicha religión como oficial del Estado, ni gozaba de privilegios con respecto a las otras confesiones religiosas. Los lugares de culto eran públicos, y sus ministros se convirtieron en funcionarios del Estado. En la Constitución de 1852, del Segundo Imperio, se recogieron los principios de la Revolución Francesa, por lo que la religión católica no era la religión oficial. Aquí inician las campañas de secularización de la enseñanza para garantizar la secularización del Estado, apostando por la “*laicidad*” de la enseñanza primaria.⁶⁶ En este sentido, durante el siglo XIX no dejará de estar presente el espíritu revolucionario y por lo tanto, el reconocimiento de la libertad religiosa, aunque sólo sea a los cultos reconocidos. Por otro lado, la progresiva secularización de la sociedad trasladará los conflictos entre el Estado francés y la Iglesia católica al ámbito escolar.

Poco a poco fueron estableciéndose leyes que orientaban una separación completa entre el Estado y las confesiones religiosas:

⁶⁵ En el estudio de A. Valín, notamos cómo las expresiones de laicidad derivaron en expresiones de total secularización, de total oposición a los ideales cristianos. Así, por ejemplo, Valín nos muestra incluso fragmentos de literatura satánica, desarrollados en el siglo XIX, y que querían mostrar de modo inquietante la secularización radical como expresión de la “laicidad”. Cf. Valín Fernández, A., *Laicismo, educación, y represión...*, pp. 29-33.

⁶⁶ Cf. Dubet, F., *La laicidad en las mutaciones escolares...*, pp. 179 y ss.



la ley de libertad de prensa (1881); la ley que reintroduce el divorcio (1884); la ley de libertad de funerales (1887); la ley que suprime la enseñanza religiosa en la escuela pública y que será sustituida por la enseñanza moral y cívica (1882); la ley que determinaba que los profesores de la enseñanza primaria debían ser laicos (1886). Y, por otra parte, la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano de 1789, aunque no consagrados en la Constitución de 1875, era la expresión por excelencia del espíritu republicano de la Tercera República.⁶⁷

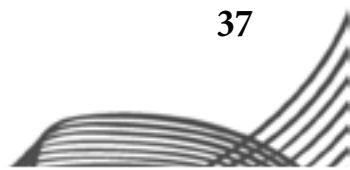
Finalmente, en 1904 se prohibió la enseñanza a todos los centros escolares pertenecientes a las congregaciones religiosas y en este año se romperán las relaciones con la Santa Sede. Como consecuencia, en 1905, se aprobó la Ley de Separación, actualmente vigente, y que consagra definitivamente el modelo laico en Francia, a cuyo ejemplo se apegara, con sus propias características, la construcción de un Estado laico en México.⁶⁸

Conclusión

En sus orígenes, los términos “*laico*” y “*secular*” no tenían una identificación completa. El primero sólo distinguía la pertenencia a un grupo de una comunidad cristiana, mientras el segundo oponía dos modos de costumbres y de prácticas, las religiosas y las no-religiosas. Así, pues, los términos tenían un sentido religioso. La identificación de esos términos, tan común en el uso contemporáneo, se debe principalmente a los ideales de construcción de un Estado soberano e independiente de un poder ajeno al divino, por parte de los pensadores y gobernantes de Francia en el siglo XIX, pero inspirados en los ideales de la

⁶⁷ Cf. Valín Fernández, A., *Laicismo, educación, y represión...*, pp. 33-35.

⁶⁸ Manuel Olimón presenta las implicaciones de la instauración de un modelo liberal laicista y sus consecuencias para comprender la relación entre la Iglesia católica y el naciente Estado mexicano en: Olimón Nolasco, M., *La libertad y el liberalismo: retos a la conciencia católica en el siglo XIX*, en: *Efemérides Mexicana*, 66 (2004), pp. 301-347.





República de la Roma clásica, pues con ese lenguaje se intenta expresar la condición de igualdad política y jurídica que permite una mejor convivencia y paz. Los términos adquirieron un sentido político y jurídico. Con esta comprensión, surgió también la construcción del término “*laicidad*”, que, como sustantivación del adjetivo “*laico*”, intenta expresar la identidad de un espíritu de Estado independiente e igualitario.

El término “*laicidad*” devino en “*laicismo*”, que expresa una intención, un objetivo de desacralización radical. “*Laicismo*”, por lo mismo, se identifica con “*secularismo*”, como la radical oposición a lo religioso. Sin embargo, la “*laicidad*” no necesariamente implica un sentido de radical oposición y hasta aniquilación de lo religioso, sino simplemente una distinción, en apego a un interés de igualdad jurídica. El estudio de los orígenes del término “*laico*” nos permite considerar un sentido más mesurado del término “*laicidad*” y ponerlo en juego frente al “*laicismo*”, que puede incluso causar más divisiones en el entorno de la sociedad actual, plural y democrática. Y es que la “*laicidad*”, entendida en su vinculación a una dimensión jurídica de igualdad (como fue la pretensión del pensamiento ilustrado), permite el ejercicio de la libertad y la inclusión de la religiosidad, y con ello, la construcción de políticas y cursos de acción en congruencia con las legítimas pretensiones de una sociedad en perspectiva de Bien común.



Bibliografía

ABELLÁN, J., *Estudio Preliminar*, en LUTERO, M., *Escritos Políticos*, Tecnos, Madrid, 1990².

BLANCARTE, R., *Libertad religiosa, Estado laico y no discriminación*, CONAPRED, México, 2008.

CICERON, M. T., *Cato major De Senectute: dialogus*, J. de Gigord éditeur, París, 1934.

———, *De la República*, ed. Bilingüe (tr. Julio Pimentel Álvarez), UNAM, México, 1984-

———, *De natura deorum*, Ginn & Co., Boston, 1881.

Conciliorum Oecumenicorum Decreta, Instituto per le scienze religiose, Bologna, 1962³.

DE ALEJANDRÍA, C., *Stromata, II-III: conocimiento religioso y continencia auténtica*, ed. bilingüe, (tr. Marcelo Merino Rodríguez), Ciudad Nueva, Madrid, 1998.

DE HIPONA, A., *Obras Completas, vol. XVII: De civitate Dei*, ed. bilingüe (tr. Santos Santamarte del Río), BAC, Madrid, 2007⁶.

DE MIGUEL, R., *Nuevo Diccionario Latino-Español Etimológico*, Sáenz de Jubera Hnos., Madrid, 1897.

DE SEVILLA, I., *Etimologías*, 2 vols., (tr. José Oroz Reta y



Manuel A. Marcos Casquero), BAC, Madrid, 1994.

DESCARTES, R., *Meditaciones Metafísicas*, Porrúa, México, 1979.

DEMÓSTENES, *Discursos políticos y privados*, (tr. A. López Eire y J. Manuel Colubi Falcó), Gredos, Madrid, 2000.

DILLENBERGER, J. (ed.), *Martin Luther: selection from his writings*, Garden City, New York, 1961.

DUBET, F., *La laicidad en las mutaciones escolares*, en: GUTIÉRREZ, O. – BALSLEV, H. (comps.), *Revisitar la etnicidad: miradas cruzadas en torno a la diversidad*, Siglo XX-Colegio de Sonora-Colegio Mexiquense, México, 2008.

FERRER ARELLANO, J., *Lutero y la Reforma Protestante*, Palabra, Madrid, 1996.

FRIED, M. H., *Sobre la evolución de la estratificación social y del Estado*, en: VENDRELL FERRÉ, J. (comp.), *Teoría social e historia: la perspectiva de la antropología social*, Instituto Mora, México, 2005.

GEERTZ, C., *Conocimiento local: ensayos sobre la interpretación de las culturas*, Paidós, Barcelona, 1994.

HEGEL, G. W. F., *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, Juan Pablos, México, 1974.

———, *Escritos de Juventud*, FCE, México, 1978.



———, *Filosofía del Derecho*, Claridad, Buenos Aires, 1987.

HOBBS, Th., *Leviatán*, Nacional, Madrid, 1979.

HOMMES, U., *Tranzendenz und personalität*, Klostermann, Frankfurt, 1972.

IUSTINIANO, *Corpus Iuris Civilis. Digesta*, Weidmannos, Germany, 1973.

KANT, I., *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime*, ed. bilingüe, (tr. Dulce María Granja Castro), FCE-UAM-UNAM, México, 2004.

———, et al., *Was ist Aufklärung?: thesen und definitionen*, von Ehrhar Bahr, Stuttgart, 1974.

LEIBNIZ, G. W., *Tres ensayos: el derecho y la equidad. La justicia. La sabiduría*, (tr. Eduardo García Máynez), UNAM-IIF, México, 2009.

LUTERO, M., *Escritos Políticos*, (tr. Joaquín Abellán), Tecnos, Madrid, 1990².

MACHIAVELLI, N., *Il Principe*, BUR Classici, Milano, 2008.

MARITAIN, J., *El hombre y el Estado*, Club de lectores, Buenos Aires, 1984.

MARX-ENGELS, *La ideología alemana, tesis sobre*



Feuerbach, *Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, Ediciones de Cultura Popular, México, 1985.

MONTAIGNE, M. *De, Enayos, II*, (tr. Dolores Picazzo y Almudena Montojo), Cátedra, Madrid, 1998³.

NUSSBAUM, M., *Libertad de conciencia*, Tusquets editores, México, 2010.

OLIMÓN NOLASCO, M., *La libertad y el liberalismo: retos a la conciencia católica en el siglo XIX*, en: *Efemérides Mexicana*, 66 (2004), pp. 301-347.

ROUSSEAU, J. J., *El contrato social o principios de derecho político o el origen de la desigualdad*, Porrúa, México, 1977.

———, *Emilio*, Porrúa, México, 1978⁵.

SCHATZ, K., *Los concilios ecuménicos: encrucijadas en la historia de la Iglesia*, Trotta, Madrid, 1999.

SCHNEEWIND, J. B., *La invención de la autonomía: una historia de la filosofía moral moderna*, FCE, México, 2009.

TITO LIVIO, *Desde la fundación de Roma*, 7 vols., ed. bilingüe (tr. Agustín Millares Carlo), UNAM, México, 1998.

ALÍN FERNÁNDEZ, A., *Laicismo*, educación y represión en la España del siglo XX, Edicions Do Castro, España, 1993.