



El “revival” religioso contemporáneo y la crisis de la democracia liberal.

Prof. Javier Bonilla Saus.

Consejo Uruguayo para las Relaciones Internacionales

Estudio N° 1/24

El CURI mantiene una posición neutral e independiente respecto de las opiniones personales de sus consejeros y Colaboradores. El contenido y las opiniones de los “Estudios del CURI” y “Análisis del CURI” constituyen la opinión de sus autores.

*El “revival” religioso contemporáneo
y la crisis de la democracia liberal.*

Prof. Javier Bonilla Saus.

2021-2023.

CURI.

Consejo Uruguayo para las Relaciones Internacionales.

Montevideo – Uruguay.

“...la expresión “laicos de rodillas” puede indicar una sensación de capitulación, casi de derrota de la cultura laica, en Italia y en el mundo, frente a la reconquista religiosa del espacio público. Una revancha impresionante. No han transcurrido (...) dos decenios de cuando la (...) fórmula “Ya no hay religión” se había convertido en una broma (...): se refería (...) al presunto desorden moral y social que la moralina anti-laica imputaba a la secularización...”. (...). “Y bien, no sé en verdad cómo no se logra ver el estado desastroso en que ha (re)caído el mundo desde que “De nuevo hay religión y los laicos están de rodillas”. 1

1. Introducción.

La crisis de la democracia que el mundo contemporáneo padece (probablemente desde ya hace algunas décadas) ha sido estudiada y examinada, hasta el cansancio, pero sin resultados concluyentes. Su incuestionable vigencia ha sido vinculada a todo tipo de procesos que se desarrollaron en paralelo.

La aceleración de la “globalización” comercial, el desarrollo tecnológico más reciente que introduce desde la digitalización hasta la IA en múltiples instancias de la vida de una sociedad cada vez más cambiante, la complejización del antiguo bipolarismo de la Guerra Fría, la explosión de la crisis de las condiciones ambientales en muchas regiones del planeta, o el florecimiento multitudinario de las organizaciones militares “para-estatales” -(que incluyen grupos terroristas tradicionales, poderosas redes de narco-tráfico dueñas de regiones enteras, pero operando a nivel global, o “empresas privadas militares al servicio de grandes potencias, etc”)-, son nada más que algunos de los procesos que mantienen relaciones más o menos estrechas con la crisis de la democracia liberal que padecemos.

La frase de Bovero, consignada en el acápite de este trabajo, intenta expresar la dimensión del descalabro ético, y más genéricamente filosófico, en el que se debaten buena parte de las sociedades contemporáneas desde que se han ido abandonado (o cuestionando) los fundamentos filosóficos y políticos de la Modernidad -(la república, la libertad, la vigencia del Estado de derecho y, con ellos, la imprescindible dosis de laicidad paulatinamente establecidos en Occidente desde principios del siglo XVIII hasta mediados del siglo XX.²

¹. Bovero, M. (2007, 23-80), refiere aquí al texto de C.A. Viano, (2006), “*Laici in genocchio*”. op. cit., p. VII. 4. Cf. A.O. Lovejoy; “*La grande catena dell'essere*”, Feltrinelli, Milán, 1966 (ed. orig. 1936).

². Esta constatación se presenta reiteradamente, en la literatura: “*El retorno de la religión ha adquirido, durante estos últimos años, una dimensión espectacular (...). Pensamos ante todo en los países musulmanes. Pero todo parece indicar que Occidente, (...) no se encuentra a resguardo del fenómeno.*” Compte-Sponville, A. (2006, 15); “*Pour Daniel Bell, le plus important théoricien néoconservateur contemporain, dire que « “Dieu est mort” revient à dire que la société est morte». Or, la culture «moderniste», celle des Lumières, qui a eu le malheur de «déplacer le centre de l'autorité du sacré vers le profane», est incapable d'offrir «un ensemble transcendantal de valeurs ultimes, ou même de satisfactions dans la vie quotidienne». Rien ne remplace la religion comme conscience de la société...*”. Citado por Sternhell, Z. (2012). “*The belief that religion was dying became the conventional wisdom (...) during most of*

Todo indica que estamos ante una nueva edición bastante parecida a las viejas “Guerras de Religión”. Suníes y chiítas se asesinan en Siria, Irak, Yemen, Golfo Pérsico, Turquía, Bangladesh, Indonesia, Afganistán, el Magreb, partes del África sub-sahariana, etc. Algunos lo hacen con la excusa de “enfrentar” al Occidente, aunque los muertos sean 98% musulmanes. Atentados y asesinatos masivos, secuestros, castración, explotación de mujeres, niños transformados en soldados, ataques a civiles y todo tipo de exacciones realizados en nombre del Islam pueblan la actualidad internacional.

Pero nuestro problema trasciende al Islam. En Israel, mientras jóvenes palestinos atacan israelitas con cuchillos, colonos y sectas de judíos ultra-ortodoxos invaden impunemente el espacio ciudadano israelí, excluyen mujeres del transporte y otros lugares públicos, toman el control de determinados barrios, paralizan trabajos públicos por el Shabbat,³ imponen a sus mujeres atuendos cuasi islámicos y trabajan activamente para cancelar todo posible arreglo de paz futuro entre Israel y Palestina. Este Israel, es el que quiso el fanático religioso, Yigal Amir, en 1995, asesinando, simultáneamente, a Isaac Rabin, a la posibilidad de un estado laico en Israel, a la Razón y a la Modernidad.

Sería sencillo, sin embargo, creer que el conflicto del Islam y su entorno constituye *el problema religioso* contemporáneo. No es así. En Occidente, las iglesias tradicionales y las de creación reciente, invaden la vida y el espacio ciudadano de la República sin claras o explícitas resistencias de actor político alguno. Asistimos, por lo general pasivamente, a inadmisibles campañas de engaño y estafa a la población por “pastores mediáticos”, “creacionistas”⁴, etc. que expolían millones de “fieles” para financiar su pseudo-tarea “religiosa”⁵.

Un tema que pocas veces se aborda es el de hacer explícita una aproximada comparación seria entre las instituciones religiosas que “se ocupan” de la población a nivel local y el número que lo hace desde instituciones laicas, públicas y privadas. El Instituto Brasileño de Geografía y Estadística (IBGE), en el censo publicado hace escasas semanas, y que corresponde al año 2022, señala la existencia en ese país de 579.798 establecimientos religiosos y de 264.445 establecimientos “civiles” de atención a la salud. Ello representa una realidad apabullante: son 286 templos, iglesias y distintos lugares de culto por cada 100.000 habitantes y 130 y 122 centros educativos y de salud por la misma cifra de habitantes. Desde luego que se trata de promedios donde la

the twentieth century. The traditional secularization thesis needs updating (...) as religion has not disappeared and is unlikely to do so. (We) demonstrates that the publics of virtually all advanced industrial societies have been moving towards more secular orientations...(...), but also that the world as a whole now has more people with traditional religious views than ever before.” Norris, P. & R. Inglehart, (2004). La dimensión de la expansión de red de instituciones religiosas merece, por ejemplo, ser comparada en el Nordeste del Brasil: “que

³. “Haaretz”, (03/09/2016). “*The religious status quo is dead, long live Shabbat travel in Israel*”. Protest in Tel Aviv against the lack of public transport on Shabbat. Accesible 17/07/2021: <http://www.haaretz.com/israelnews/business/1.740438?v=35C359C45C82050879A746961CFDD3AAC>

⁴. Los “creacionistas” constituyen una secta de vertiginosa expansión en los EE.UU. basada en la negación de la teoría de la evolución y la aceptación del relato bíblico como si éste fuese una reconstrucción histórica objetiva de la creación del mundo.

⁵. Las intromisiones políticas de las sectas evangelistas durante el período de Bolsonaro y en la actual crisis brasileña constituyen el mejor ejemplo de la vigencia de esta nueva “teología de la estafa”.

predominancia de los relatos religiosos en las regiones del Norte brasileño es aplastante. (Publicado el 2/02/24, por el canal español “RT” (Retweet).

Seguimos esperando, mientras tanto (es decir, varios siglos) que algún clérigo católico sea sometido a la justicia penal de la República por abusos reiterados contra menores, mientras toleramos la generalización de las “madrazas coránicas” para la educación de niños, financiadas por Irán, Hamas o los países del Golfo, que también violan cotidianamente los derechos infantiles “en nombre de la religión”.⁶

Sobreabundan indicadores de este “*retorno de lo religioso*” y su expansión en el espacio estrictamente político de “la Polis”. Exploremos entonces algunas razones de su auge e intentemos encontrar argumentos para fundar un impostergable retorno a algún grado aceptable de laicidad.⁷

Aunque el tema ha sido central por siglos en la política moderna, ¿por qué razón la cuestión ingresa en la agenda reciente?

Finalizados los años ochenta, la descomposición de la URSS y del Pacto de Varsovia provocó un doble “espejismo” del cual aún hoy es difícil escapar. Algunos vieron en esa coyuntura un triunfo “definitivo” del capitalismo⁸, que parecía consumado mediante la derrota soviética⁹. Pero, sorprendentemente, la derrota de las experiencias

⁶. Las “madrazas”, construidas en todo el mundo a la vera de las mezquitas, reciben a los niños y niñas, por separado, en internado. La enseñanza consiste en la repetición mecánica del Corán durante horas y por algunos años. No se admiten preguntas, no hay explicaciones y cualquier apartamiento del texto repetido es castigado con golpes y humillación pública. Son lugares de tortura que nuestras sociedades admiten sin reacción alguna, en aras de la ahora llamada “tolerancia religiosa”.

⁷. Utilizamos “laicidad” en sentido meramente descriptivo. Su examen se verá posteriormente (Bovero, M. (2015,1-12). Único ejemplo contemporáneo que conocemos que contradice el empuje contra la laicidad es la reforma mexicana de 2012, que inscribe *explícitamente* el adjetivo “laica” para referirse la Constitución de 1917. Esto es una buena noticia para la democracia moderna. Tanto los ultramontanos religiosos, como las izquierdas afectas al relativismo “post-laico” de moda, se escandalizan por la prohibición del *burka* o del *nikab* en países europeos: olvidan que, en México, rige para los sacerdotes católicos desde 1917 la prohibición constitucional del uso público de la sotana. Es más, en 1979 debió crearse una excepción a esa norma ante la visita del pontífice. Aun así, allí existen ataques a la laicidad. Ver sobre la embestida de la Iglesia Católica contra el aborto in Salazar Ugarte, P. (2013-33-38).

⁸. Fukuyama, F. (1992).

⁹. La inviabilidad del “sovietismo” quedó demostrada. Curiosamente, se dedujo de la tragedia de millones de soviéticos una suerte de “validación” de la propuesta ideológica “contraria”: “la democracia liberal”. La operación no podía ser más arbitraria. La inviabilidad de la URSS pudo deberse a múltiples factores que, en conjunto o por separado, precipitaron su más que previsible final, pero nada de ello sirve como argumento que otorgue validez a la “democracia liberal” cuyos valores le son intrínsecos y en ningún caso “derivados” de la debacle de ningún totalitarismo teóricamente inconsistente.

pseudo-marxistas y afines¹⁰, puso en marcha el insólito relato de que probablemente estábamos ante “*el fin de la Historia*.”¹¹

Pronto fue obvio que, más allá de abismales diferencias políticas y filosóficas que opusieron a los enemigos de la Guerra Fría, en realidad ellos tenían, aparentemente,¹² un punto ideológico común: “sovietismo” y democracia liberal compartían la idea de *la primacía de una política secular* y en torno a ello no había mayor disputa.

Los conflictos posteriores convocaron otros “relatos” para legitimar nuevos enfrentamientos y advertimos, tarde y con sorpresa, que el discurso religioso seguía agazapado detrás de las ideologías modernas y “revolucionarias”: sólo se había eclipsado transitoriamente por la –aparente– consistencia racional de aquellas construcciones ideológicas.

Quizás el primer *resurgimiento de lo religioso* fue evidente en los conflictos que se desarrollaron durante la disolución de Yugoslavia (1991-2001).¹³ ¿Por qué los relatos religiosos adquirieron tal virulencia en conflictos entre Estados, que eran ya supuestamente seculares?

Si el debilitamiento del enfrentamiento ideológico de la Guerra Fría proporciona una pista plausible para entender *la oportunidad* del retorno de nuevos relatos a la política, no es fácil explicar porqué el relato que irrumpe es *precisamente* el religioso. ¿Por qué reemerge una “*weltanschauung*” arcaica, generada en las antípodas de una Modernidad fuertemente “secularizante” que parecía irreversible en esos y otros espacios del planeta? Cabe la hipótesis que estemos ante dos órdenes de problemas.

En primer lugar, podemos sospechar falencias en los procesos de secularización propiamente dichos. La definición de los “límites” entre la esfera secular del Estado moderno y las competencias que pretenden auto-asignarse las religiones, sobretudo en las últimas décadas, casi siempre fueron zonas “grises” y “de tensión” donde las soluciones no siempre fueron proclives al fortalecimiento de espacio secular. Pero eso no da cuenta de un ataque tan generalizado contra la laicidad como el que hoy en marcha.

En segundo lugar –y quizás sea este un punto clave–, colaboran a agravar el escenario las opciones reinantes en la versión contemporánea de la filosofía en boga: en concreto, *el discurso posmoderno* vigente que constituye un ataque frontal a la Modernidad y al Iluminismo. En estos últimos relatos, la *laicidad* ocupó y ocupa un lugar destacado por lo que, tanto el conservadurismo religioso como el progresismo “post-laico”, han logrado debilitar el secularismo de manera notoria.

¹⁰ Que la URSS construyese una sociedad de cuño “marxista” es algo que los contemporáneos, sensatos y honestos de entonces, nunca creímos. La necesidad de llamar “socialismo real” al *modus operandi* soviético indicaba que “socialismo” o “marxismo”, nunca existieron. “Socialismo real” era un feroz totalitarismo vulgar instaurado por una burocracia partidaria militarista sin relación teórica sustantiva al marxismo. Hoy Cuba, Corea del Norte o China son una idéntica debacle pero, ahora, pretendidamente “pragmática”.

¹¹ Fukuyama, F. (1992).

¹² Es sostenible que el régimen soviético cultivó un dogma y un culto que lo aproximaron a un relato religioso, pero esa discusión no cabe en este trabajo.

¹³ Quizás, también, en las dos Intifadas (1986-2005) y el 11/S de Nueva York.

2. La irrupción contemporánea del relato religioso.

Es necesario demostrar –(ya que las religiones lo niegan)—¹⁴ la existencia e importancia de esa operación, de fuerte tono político, de “*reconquista religiosa del espacio público*” durante las últimas décadas.

En países apegados a una laicidad mas bien estricta, como Francia, estalló hace años “el problema” de la creciente aparición pública de versiones del “velo islámico”¹⁵, este es el ejemplo más conocido internacionalmente.¹⁶

En otras religiones, como la judía, también puede advertirse que, en poco más de década y media, hay un notorio incremento del uso de símbolos religiosos: desde el discreto *kipa*, hasta las vestimentas de los judíos ultra-ortodoxos que apreciamos en la televisión israelí.¹⁷ En el espacio cristiano, los menos respetuosos de la laicidad son los grupos protestantes y evangélicos que parecen haber olvidado la plegaria y su actividad principal es realizar verdaderas campañas proselitistas de reclutamiento recurriendo el uso masivo de televisión¹⁸ o eventos multitudinarios que mezclan fiesta popular, oración grupal y otras técnicas de adoctrinamiento.

¹⁴. Las religiones se niegan a reconocer explícitamente que trabajan en una verdadera operación de “reconquista” de lo público con connotaciones políticas. Bovero, M. (2007, 73-80).

¹⁵. “...el número de mujeres con velo en las calles (...) europeas ha crecido sólo en las últimas dos décadas de una manera constante y apreciable. Ese crecimiento no es proporcional al (...) incremento de las poblaciones migrantes”. “... (las) mujeres (musulmanas en Europa) no visten ropas (...) nacionales (de su respectivo país)(...), sino **el velo saudita** (o el **burka afgano**), que jamás había existido en ningún otro país. (...), un número creciente de mujeres (...) adopta la forma más radical de *proclamar su islamismo: no sólo cubrirse el pelo, sino todo el rostro*”. Namazie, Maryam, en su entrevista a Marienne-Helie Lucas. (“*La izquierda post-laica tiene miedo de que la tachen de islamófoba*”) ofrece una radiografía brillante del ataque en curso contra la laicidad desde el Islam y buena parte de los sectores adictos. Accesible 17/07/2021: <http://ctxt.es/es/20160824/Politica/8002/velo-islamico-feminismo-religi%C3%B3n-islamismoburkini.htm>

¹⁶. Fue Bélgica el primer país europeo que legisló sobre el velo islámico integral en abril de 2010. La ley francesa, entra en vigor en 2011 prohibiendo el uso del velo integral –*nikab* y *burka*– en territorio francés, aunque la Ley de Separación de 1905/06 ya incluía limitaciones del uso del espacio público para los símbolos religiosos. Holanda, por su parte, prohibió el uso del velo integral en mayo del 2015 pero sólo en ciertos espacios públicos (locales de enseñanza, hospitales, transportes, etc.).

¹⁷. Menos conocidos son algunos rasgos clericales cuidadosamente “ocultos” en la sociedad “civil” de Israel. Un ejemplo es la inexistencia de **la institución del casamiento civil** o, peor aun, las condiciones sufridas por las mujeres de judíos ultra-ortodoxos que dedican su vida a la Torá, evaden trabajo, servicio militar, etc., y viven de subsidios estatales. Sus mujeres deben cubrirse casi como mujeres islámicas y su condición familiar y social es de la mas profunda sumisión ante un patriarcalismo arcaico tolerado por las autoridades y muchas veces defendido por las autoridades seculares de Israel.

¹⁸. Internet y los medios están invadidos de proselitismo religioso orientado al financiamiento de campañas políticas. Aparecen así “bancadas evangélicas” que, “diagonalizando” el espectro partidario de la República, construyen “grupos supra-partidarios religiosos” que desvirtúan la actividad parlamentaria de la democracia liberal.

En el catolicismo, las técnicas tradicionales predominan. Además, congregaciones establecidas en el siglo XX, como el Opus Dei o los Legionarios de Cristo, despliegan estrategias de “marketing” en el mundo empresarial y financiero, para garantizar el soporte económico de sus “inquietudes pastorales” y obtener recursos para financiar las políticas de su interés.¹⁹ La empresa “religiosa” ha degenerado en una “*teología de la donación*”: el objetivo es hacer de las Iglesias grupos de poder y presión para influir directamente en las políticas de la República.

Si, hasta mediados del siglo XX, las sociedades modernas aceptaban –con variantes– que el espacio público no era el lugar más adecuado para *promocionar* el sentimiento religioso, en las últimas décadas las religiones tomaron por asalto el espacio republicano. Desplazando a la “*Politeia*”, lucha ideológica y partidaria de la política, los relatos religiosos pasaron del recato a la exhibición e hicieron del uso de los símbolos religiosos, un verdadero recurso de marketing. Las sotanas, *nikab* y *burka*, *kipás* y demás atuendos “religiosos” se han constituido en “*marcadores políticos*”²⁰ instrumentalizados por las religiones para avanzar en el espacio y la lucha políticos.

Frente a las reacciones institucionales de países que intentaron detener las invasiones religiosas ostentatorias del espacio público, el conjunto de iglesias y creyentes se aliaron para defender una recién descubierta “*neo-tolerancia religiosa*”. Luego de siglos de matanzas innumerables entre fieles de creencias opuestas, las religiones promueven ahora “la libertad de expresión”, “la libertad de culto” o las “libertades individuales” para invadir y destruir en un nuevo *ecumenismo clerical*, la neutralidad del espacio público y, en definitiva, el espacio de la laicidad.

La falsedad de esta “neo-tolerancia” se revela cuando la “exhibición pública tolerada” se desvía de los símbolos religiosos y, algunos, pretenden exhibir signos “anti” o “no-religiosos”. Acaba allí la “neo-tolerancia”. Las religiones se oponen por lo general a toda publicidad sobre educación sexual, contracepción, aborto, placer, amor libre, proclividad al ocio, nudismo, etc. Pero todas acuerdan en el carácter edificante de promover y exhibir burkas, sotanas, *nikabs*, *kipás*, *burkinis*, crucifixiones, procesiones sangrientas, sacrificios de animales, lapidaciones, amputaciones de manos, clítoris, prepucios y decapitaciones. Resumiendo: torturas inhumanas y cuerpos lacerados, sí, y desde siempre; cuerpos –desnudos o no – que no exterioricen “culpa” o exhiban placer sin su correspondiente anatema, de manera alguna: son espectáculos públicos insostenibles para cualquier “buen religioso”.

Aunque se intenta contener el desborde “religioso”, el espacio republicano está cercado por una semiótica confesional especializada en la “*reconquista*” de ese espacio. Esta semiótica religiosa, es incompatible con la ética laica y compromete seriamente la efectiva vigencia de conceptos centrales de la política concebida por la Modernidad. Cuestiona la raíz kantiana de los derechos humanos y su razón de ser, la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano de 1789, hasta el contenido medular de la

¹⁹. A través de personal electo por la ciudadanía que responde a intereses político- eclesiásticos y no a los de los partidos estrictamente políticos que los promueven.

²⁰. “*El velo “islámico” –en realidad saudí (o afgano)– no es de naturaleza cultural ni religiosa, sino una bandera política de que se sirven los fundamentalistas para aumentar su visibilidad política a expensas de las mujeres*” (...) “*...es un marcador político. Si uno decide ponerse un broche con una esvástica, no puede ignorar su significado político...*”. Entrevista de Namazie, M. a Marianne-Helie Lucas, op. cit.

Carta de San Francisco, piedra angular de convivencia de la Comunidad Internacional. Por algo estamos sumidos en una incontenible conflictividad global de raíces religiosas.

3. A propósito de secularización, laicismo y laicidad

Descifrar las razones de esta involución del posicionamiento religioso en la sociedad posmoderna, requiere una reflexión cuidadosa sobre diferencias y matices existentes entre conceptos como secularización, laicismo, clericalismo, etc., que estuvieron relacionados a la emergencia y consolidación de la laicidad desde la eclosión del Iluminismo y la Modernidad y que evidentemente están siendo utilizados con intenciones claramente diferentes a las “originales”²¹, o al menos a las que consideran “originales”.

3.1 Sobre la secularización

El concepto de *secularización*, ha sido entendido como un proceso que, en determinadas circunstancias generadas en Occidente, el enorme control de la Iglesia Católica sobre las sociedades europeas –y (aunque menos) americanas–, hubo de sufrir, primero una erosión y después un fuerte debilitamiento. Desde el siglo XVIII hasta la mitad del XX, el dominio de la autoridad religiosa sufrió un nuevo cuestionamiento radical por un poder secular crecientemente poderoso e independiente de las iglesias cristianas.

Las certezas sobre el destino secular de la sociedad moderna, ingenuamente enraizadas en los teóricos más diversos, sobreabundaban entonces:

*“...August Comte announced that, as a result of modernization, human society was outgrowing the “theological stage” of social evolution and a new age was dawning in which the science of sociology would replace religion as the basis for moral judgement (...) Frederick Engels gloated about how the socialist revolution would cause religion to evaporate, he would only say that it would happen soon. (...) Max Weber explained why modernization would cause the “disenchantment” of the world...”*²²

²¹. Para un uso teóricamente consistente de estos términos, ver Bovero, M. (2013, 2, 1-12).

²². Stark, R. (1999, 60, 3, 249-273). Stark cuestiona el proceso de secularización: *“In this essay I assemble the work of many recent historians who are unanimous that the Age of Faith is pure nostalgia –that lack of religious participation was, if anything, even more widespread in medieval times than now. Next, I demonstrate that there have been no recent religious changes in Christendom that are consistent with the secularization thesis”*. Recientemente, sin embargo, Stark moderó su oposición a la idea de secularización y sostiene que las creencias religiosas no disminuyeron como lo anticipaba la noción de secularización, pero admite el desplome de concurrencia o membresía a las instituciones religiosas”. En cualquier caso tanto su posición inicial como su intento de adecuación posterior son poco convincentes. Accesible: 2017-07-17: <http://socrel.oxfordjournals.org/content/60/3/249.short>

Una aproximación bastante moderada al proceso de secularización, es la de Peter Berger (1966). Para él es un proceso histórico donde “...se suprime el dominio de las instituciones y los símbolos religiosos de algunos sectores de la sociedad y de la cultura...”.²³

El enfoque inserta este proceso en un vasto horizonte histórico. El primer paso hacia la secularización sería en el judaísmo: “...el desencantamiento del mundo comenzó en el Viejo Testamento...”.²⁴

El judaísmo rompe con el politeísmo religioso antiguo y representa el quiebre de la contigüidad entre la divinidad y los individuos. Dios, ahora, es “lejano”. Un segundo paso de la secularización es la Reforma protestante, ésta desechará “las mediaciones” clericales entre el individuo y Dios. La Reforma pone al individuo en una saludable condición “de distancia” frente a la iglesia: la única relación que se mantiene es la conexión del individuo con Dios. La crisis de plausibilidad y viabilidad de este vínculo desemboca en la secularización, “...un cielo sin ángeles quedaba listo para intervención del astrónomo y, eventualmente, del astronauta...”.²⁵

En la cultura, la secularización se refleja entonces “...en la disminución de contenidos religiosos en las artes, la filosofía y la literatura, y (aún más importante) en el surgimiento de la ciencia como perspectiva autónoma y totalmente secular del mundo...”.²⁶

²³. Es esta una aproximación al proceso de secularización y particularmente medida que refleja una postura casi “clásica” y muy afecta a los sociólogos de la religión. Berger, P. (1966, 134).

²⁴. Berger, P. (1966, 141).

²⁵. Berger, P. (1966, 141).

²⁶. Berger, P. (1966,134). Este autor publicó en 1997 una versión diferente del enfoque clásico que originalmente sostuvo “*I think what I and most other sociologists of religion wrote in the 1960s about secularization was a mistake. Our underlying argument was that secularization and modernity go hand in hand. With more modernization comes more secularization. It wasn't a crazy theory. There was some evidence of it. But I think it's basically wrong. Most of the world today is certainly not secular. It is very religious*” (Berger, 1997, 974). A pesar de ello - (y del interesado “apuro” de autores como Stark, y en parte como Berger, por “enterrar” la secularización)- la preocupación que motiva este trabajo es, en buena medida, una prueba más de la fuerte correlación que hay entre secularización y modernidad. El abandono de la teoría clásica de la secularización no hace sino reafirmar la tesis que sostenemos aquí: la propia sociología de la religión está sufriendo los efectos del debilitamiento del relato moderno. Efectivamente, desde la década de los 60 a la fecha, y desde cierta perspectiva, es probable que, a los ojos de los sociólogos de la religión –(particularmente anglo-sajones)-, el mundo se haya tornado “*very religious*”. Pero si eso es así, lo que sucede, según nuestro parecer, es que el mundo se ha tornado quizás *mucho menos moderno*. El debilitamiento de la laicidad es el efecto de la crisis de la modernidad, es la contracara del retroceso del racionalismo y la prueba misma del riesgo que corre la democracia y el liberalismo ante el colaboracionismo estrecho entre, religión, populismo, terrorismo y obscurantismo. Terminado el año 2016 con el Brexit e inaugurado el 2017 con la Presidencia de Donald Trump, y ello en medio de la locura islamista autocrática de Erdogan, no deberíamos sorprendernos si terminamos en un descalabro filosófico del calibre del de la década de los años 30. Si agregamos el indescriptible caos organizado por Hamás y Netanyahu en octubre 2023, es muy posible que la situación sufra un muy lamentable deterioro.

Berger no se limita al aspecto “objetivo” de la secularización: las transformaciones institucionales en la sociedad y la cultura. La secularización también conlleva un carácter “subjetivo” que implica que hubo de asistirse, convergentemente, a una “*secularización de la conciencia*”. Berger concluye: “...*el Occidente moderno tiene un número creciente de individuos que contemplan el mundo y sus propias vidas sin el beneficio de las interpretaciones religiosas...*”.²⁷

Este resultado no se entiende concibiendo la secularización sólo como un Estado que “se separa” de la religión. No es suficiente constatar la aparición de nuevas instituciones ahora dependientes del Estado -(educación y salud públicas por ejemplo)-, otrora controladas por la iglesia para hablar de “estado laico”.

Esa diferenciación entre elementos “objetivos” y “subjetivos” tiene cierta racionalidad. Reconstruyendo el proceso, uno advertirá siglos de consolidación de las monarquías y la creación de aparatos de Estado que, mediante la permanente resistencia de nobles, legistas y funcionarios seculares, enfrentaron incansablemente la pretensión de supremacía universal del pontífice.²⁸

Pero la secularización no es concebible sólo como un recorrido de construcción político-institucional. La reivindicación filosófica del derecho al uso de la razón y de la crítica para establecer la verdad *por fuera* de cualquier autoridad y *el reclamo permanente de tolerancia y libertad de conciencia* aportaron la materia conceptual de donde se alimentará la futura laicidad.^{29 30}

Para dimensionar el impacto secularizador es necesario constatar el nacimiento de *algo nuevo* del lado del Estado o de “la República”. Y esa “novedad” se identifica con algunos principios y características éticos fundamentales que, resumidamente, se llama “laicidad”³¹ y las transformaciones filosóficas que conlleva.

3.2 Sobre “laicismo” y “laicidad”

Como señalásemos, requerimos explorar las diferencias que pueden haber entre la idea de laicidad y distintas acepciones del término “laicismo”.

Quizás una conocida anécdota reportada por Bovero explique las diferencias entre ambos conceptos. En el año 1998, la revista “*Crítica liberale*” y el diario “*La*

²⁷. Berger, P. (1966, 134).

²⁸. Ejemplo de esa “resistencia”, será el *galicanismo* que, del medioevo en adelante, luchará por una Iglesia Católica “*francesa*” donde el Rey tendrá el derecho de designar obispos e impondrá una limitación regia a las pretensiones pontificias de “desnacionalizar” la iglesia de Francia.

²⁹. Para un resumen del caso francés, véase Rémond, R. (2005, 33-54).

³⁰. La tradición filosófica que permitió una eclosión temprana de la idea (no de la práctica) de tolerancia religiosa, de libertad de conciencia y de cierto respeto por el ateísmo en autores “pre-ilustrados” como Pierre Bayle, tiene dos antecedentes fundamentales. Por un lado, la fuerza inicial del calvinismo francés y su relacionamiento con la “vanguardia” filosófica holandesa del siglo XVII. Por el otro, la pervivencia filosófica de una fuerte tradición escéptica, de corte pirronista, que culmina en Montaigne, Descartes, Pascal, el jansenismo cartesianista de Port-Royal y la Lógica de Arnauld y Nicole.

³¹. Bovero, M. (2015, 6).

Repubblica” publicaron, en Italia, un “*Manifiesto laico*”³². La publicación tuvo gran impacto y generó una reedición, del mismo nombre, que incorporaba nuevos artículos sobre el tema, una carta a Bobbio de Enzo Marzo, el editor, y una respuesta del primero al segundo, que tuvo amplia repercusión en la academia³³.

Bobbio respondió que se negó a firmar el “*Manifiesto*” en defensa de la laicidad y como rechazo al “laicismo”³⁴, basado en la idea que este concepto denotaba una actitud de encerramiento en “*un sistema de ideas y de principios definitivos de una vez y para siempre*”³⁵ que, según Bobbio, conspiraba contra la idea misma de laicidad.

Bovero, colega intelectual de Bobbio, trae a colación la anécdota y recuerda con agudeza que la diferenciación creada por esta terminología fue puesta a operar por el Papa Pío XII en los años 40 para defender el “derecho” eclesiástico a entrometerse en la vida de la República. Reconocía Pío XII una hipotética “buena” laicidad, tolerante con la expansión del confesionalismo y el monopolio “moral” de la iglesia y, por el otro, un oprobioso “laicismo” que retomaba las más clásicas objeciones de los laicos contra la voracidad política eclesiástica. “*A propósito de confusiones, en este caso intencionadas e interesadas: un Estado neo-confesional es llamado laico, y el Estado laico es llamado laicista, obviamente en un sentido peyorativo.*”³⁶

Esta querrela semántica, que se retroalimenta en torno a términos como “secularización”, “laicismo” o “laicidad”, no tiene demasiado asidero. Bovero va más allá y sostiene explícitamente que la distinción entre “laicidad” y “laicismo”³⁷ directamente carece de sentido.

Para Bovero, en una primera acepción, la *laicidad* puede ser comprendida como:

“...una familia de concepciones, identificadas por oposición a las visiones religiosas del mundo, entendiendo como religión cualquier conjunto mas o menos coherente de creencias y doctrinas, valores y preceptos, cultos y ritos concernientes a la relación del ser humano con lo divino, con lo “sagrado”. Por dicha razón dentro de este núcleo semántico el adjetivo “laico” significa en general “no religioso”.”³⁸

³². Marzo, E., Corrado Ocone, (1999).

³³. La respuesta de Bobbio lleva el nombre de: “*Perché non ho firmato il “Manifiesto laico”,* Marzo, E., Corrado Ocone, (1999).

³⁴. “*...si por laicismo se entiende una actitud de defensa intransigente de los ‘supuestos’ valores laicos, contrapuestos a los religiosos (...) y de intolerancia hacia las creencias y las instituciones religiosas, su “Manifiesto” me parece más laicista que laico*”, Bobbio, N. citado por Bovero, M., (2015-1).

³⁵. Bobbio, N., (1978, 28-42).

³⁶. Chiassoni, P., (2007, 28, 77-105).

³⁷. Distinta es la posición de André Comte-Sponville, (2006, 16) que insiste en el concepto de “laicismo”: “*Nada sería más nefasto que dejarnos arrinconar en un enfrentamiento...(…)...entre el fanatismo...(de) la religión...(de algunos)... y el nihilismo de otros. Es preferible combatirlos a todos... Ese combate se llama “laicismo”. Corresponde a los ateos inventar la espiritualidad que lo acompaña.*”

³⁸. Bovero, M., (2013, 1). Él ha insistido sobre esta aproximación conceptual del fenómeno de la laicidad: “*¿cuál es la denotación del concepto laicidad? ¿Qué tipo de realidad pretendemos indicar con este término genérico y elástico? Se puede afirmar que el término no caracteriza*

Existe otra acepción de *laicidad* definida en contraposición al *confesionalismo*: como una práctica de negarse conscientemente al sometimiento de las normas, la ética, la política, y hasta la cultura de una sociedad, a los principios y dogmas religiosos propugnados por diferentes religiones y sus “clérigos”. En ese sentido, “laicidad” se contrapone a “clericalismo” y reenvía a una postura “no confesional”.

La construcción de una postura “laica” se procesa, entonces, mediante definiciones construidas, en buena medida, “en negativo”. Un *laico* no puede ser *laico* y, al mismo tiempo, aceptar o asumir cualquier tesis, convicción o postura en determinados temas del conocimiento o del comportamiento individual. Hay una suerte de *exigencia* de coherencia que obliga al *laico* a excluir radicalmente determinadas opciones, tanto filosóficas y/o vitales, como válidas.

Si bien no es posible “definir” una concepción laica del mundo, hay argumentos que, en buena medida, todas las formas de laicidad comparten. Pero si no es posible proponer una *única* teoría laica, ya que discernimos una “pluralidad de laicidades” integrada por muchas concepciones y maneras de oponerse a las visiones religiosas del mundo: lo que las congrega en una misma categoría es *su oposición a toda interpretación religiosa del mundo*.

Pero, a pesar de esta pluralidad de laicidades, todos los pensamientos laicos posibles deberían estar atentos a algunos atributos claves de lo que definen como “conocimiento” y, particularmente, como “conocimiento científico”. Para los laicos, se concibe al conocimiento como un proceso basado en la articulación racional y teórica de la experiencia sensible mediante “un método”³⁹. Ello requiere la eliminación de toda argumentación que funde el conocimiento en alguna “fe”, “revelación”, “iluminación”, etc.

Tampoco existe una única ética laica. Laica es solamente aquella basada en la autonomía individual y la más absoluta libertad de consciencia. A contrario sensu, ninguna conducta *laica* podrá fundarse en una moral prescriptiva, externa al individuo y fundada en la obediencia ritual y dogmática a alguna “autoridad” y no en una decisión racional. Ello torna imposible que una ética *laica* pueda conciliarse con una moral basada en la obediencia a autoridades sacerdotales auto-designadas como “sagradas”, u otro tipo de autoridad que no examinaremos aquí.

Políticamente, tampoco es concebible, *in abstracto*, una única política *laica*. Las posturas políticas *laicas* deben basarse, todas, –además del ingrediente de la libertad de conciencia arriba mencionado– en un reconocimiento radical del *pluralismo* como valor irrenunciable de la vida política. Queda excluida para la laicidad toda tendencia a

una determinada teoría, una cierta explicación del mundo, sino una familia de teorías y de modelos descriptivos; no un determinado modelo práctico, una cierta valoración del mundo y las consecuentes prescripciones de conducta y de normas de relación, sino una familia de modelos prácticos, de normas y de instituciones.” Bovero, M. (05/01/1993, NEXOS).

³⁹. La idea de “método” cambiará con el tiempo pero nunca estará ausente desde “la duda metódica” hasta las versiones de la ciencia contemporánea.

imponer, a quien sea, decisiones o leyes de comportamiento, no conformes a las convicciones íntimas del individuo o que aspire o pretenda prohibir el disenso.

Hecha esta aproximación general a los conceptos de secularización, laicismo y laicidad, corresponde ahora abordar la génesis filosófica de este último concepto clave porque su evolución histórica es paralela a la evolución teórica de buena parte del pensamiento occidental.

Argumentaremos que el pensamiento occidental es esencialmente hijo legítimo y directo de una reflexión filosófica orientada tendencialmente a la emancipación del individuo y ello no es plausible sin producir, simultáneamente, la noción necesariamente moderna de *laicidad*.

Por ello, ésta arremetida del pensamiento religioso contemporáneo –un pensamiento esencialmente anti-iluminista y anti-moderno, con todo lo que ello implica–, constituye un ataque de trascendencia al conjunto de valores de la cultura moderna.

4. La ética y la dignidad moral de la conducta laica

Como señalara Bovero, el mantenimiento del meollo de una ética laica en nuestras sociedades es, ante todo, una cuestión de *dignidad moral*.

Para un laico esto no es una mera “opción individual” o “personal”: no es un simple problema de opciones comportamentales. Es *una obligación ética, moral y cultural* que requiere de la operación intelectual de reafirmar las razones profundas de la *inserción personal e individual en la tradición de la historia intelectual moderna*. Bovero señala –siguiendo a Viano– que la irrupción contemporánea de una semiótica religiosa invasora del espacio público, no sólo plantea un problema político, institucional, o cultural, plantea un problema de *dignidad humana* y, aquí, *dignidad* va más allá de la acepción común del término.

Recordemos que *dignidad* reenvía, en filosofía, a la noción del *rango* del ser humano en el orden universal, más precisamente al *lugar* o *grado* que el ser humano ocupa, en la “Gran cadena del Ser”, en relación con otros entes.

Esa idea, sabemos, proviene de Platón y, para lo aquí es pertinente, sus limitaciones radican en que se trata de una jerarquía cosmológica y metafísica esencialmente *determinista*: en su versión original la “Gran cadena del Ser” es una jerarquía de “rangos” estrictamente inamovible.

4.1 La gestación de la noción de laicidad

La construcción de una ética laica, sintéticamente, requiere del rechazo de la opresiva pretensión de la cosmovisión religiosa de cuestionar la dignidad –o sea “*el rango*” en el sentido platónico– del hombre para degradarlo al estatuto de “*criatura*” mediante la doble imposición del “*imperium*” de las jerarquías seculares y de la “*authorictas*” pontifical.

Esa es la huella de San Agustín en una concepción donde los “administradores de la fe” primarán siempre por sobre cualquier argumentación, incluso aquella basada en la razón, ya que toda demostración debe transcurrir por el canal de *la interpretación de las Escrituras* y por la consideración del *hombre como incorregible pecador*. Esa primacía aplastante de una fe eclesiásticamente administrada hubo de ser, en última instancia, el instrumento no sólo destinado a condenar al hombre: también a quitarle su carácter *humano* y a *someterlo* a siglos de ignominiosa dependencia.

Con la aparición de los cambios impulsados por el Renacimiento, aunque todavía no habrá reivindicación de la razón en el sentido moderno, sí aumentará en muchos teólogos el rechazo a la amputación de la dignidad humana que la religión⁴⁰ supone en sus versiones más primitivas.

Para ser más precisos, la aparición de los primeros reconocimientos –siquiera indirectos– de autores católicos de la existencia, no solamente del *alma* y del *cuero*, sino que también del *intelecto* como atributo del alma –ya que el alma tomista será enunciada como “racional”–⁴¹ anuncia innovaciones trascendentes en la escolástica tardía.

Santo Tomás será un primer paso hacia la posibilidad de un nuevo creyente –aunque permanecerá aferrado a la idea que la teología está por encima de cualquier cuestión filosófica y que la fé es herramienta fundamental para desentrañar aun cuestiones de la razón–, paso que seguirá con la irrupción de la herencia de Aristóteles y de Avicena en el corazón de sus “Summas”.

Estos cambios no serán teóricamente gratuitos y las primeras limitaciones a los eclesiásticos para imponer su voluntad sobre los simples seculares “criaturas”, aparecen, de manera subrepticia, hacia finales del siglo XIII y a la sombra del tomismo.

El cambio que interesa comienza a procesarse en el primer cuarto del siglo XIV. Pocos años después que Sto. Tomás, Juan Escoto –(y en parte Guillermo de Ockham)– ambos integrantes de una corriente crítica y escéptica– sancionarán, no sin diferencias entre ellos, la importancia de Avicena en la doctrina del siglo que transformará la herencia agustiniana. Juan Escoto insiste en percibir, detrás de Sto. Tomás, el aristotélico de corte averroísta que la iglesia había condenado explícitamente en el Decreto de 1277.⁴²

⁴⁰. Esto es seguramente válido para los monoteísmos basados en las versiones del “Libro”. Otras religiones –como las orientales– presumiblemente, sean menos invasivas y degradantes de lo humano, pero este tema no cabe en el marco que este artículo.

⁴¹. “Así, pues, debemos atribuir a los animales “almas sensitivas” y no sólo “almas vegetativas”. Ahora bien, los seres humanos son capaces de desarrollar otras actividades ...pensar y elegir libremente, de las que los animales no son capaces”. (Copleston, F.C., “*El pensamiento de Santo Tomás*”, 1960, 175). Seguimos dentro de una jerarquía de “rangos” en la cadena del Ser, pero ahora se admite al hombre equipado de un alma “superior” a la del animal o vegetal.

⁴². El Decreto póstumo de 1277 condenaba la síntesis tomista entre el cristianismo y Aristóteles y Juan Pablo XXI, la Sorbona y Canterbury fueron quienes lideraron la lucha contra dicha síntesis.

Igualmente, Juan Escoto, en la línea del debilitamiento de la última escolástica, marca un momento significativo en el camino de emancipación de la razón intentando algo así como “una teoría del intelecto” que opera con relativa independencia de la fe y la revelación.⁴³

Pero Juan Escoto tiene una relación teológica peculiar con Guillermo de Ockham. Si el primero es el “filósofo crítico”, el segundo aparece como el heredero de Abelardo y de cierto “nominalismo”. De Ockham, desarrollará, utilizando el principio de contradicción establecido por Escoto, una reflexión sobre el individuo –en oposición a lo universal– que lo posiciona ya como un “*agente de conocimiento*”.⁴⁴

En cualquier caso, tanto Escoto como de Ockham, que logran deslindar con claridad “razón” y “fe”, fracasan, en cambio, en su articulación: “...*la libertad divina siendo el centro de la teología, ésta es inaccesible a la razón*”.⁴⁵

Es recién en 1320, cuando Marsilio de Padua, en su “*Defensor Pacis*”, no duda en recurrir a los evangelios para advertir que la función de juzgar los actos humanos no implica potestad coactiva, ni divina ni sacerdotal, sobre los hombres⁴⁶ que los cambios comienzan a consolidarse. Son abundantes las citas del “*Defensor Pacis*” donde comienza a esbozarse una concepción de hombre mucho más “digna” que la proveniente de San Agustín y se inicia la consolidación de una visión crítica de las muy conocidas y terribles prácticas compulsivas y vejatorias de la iglesia.⁴⁷

Pero la enunciación más rotunda que permitirá poder pensar en una nueva dignidad para las tristes “criaturas” de San Agustín, vendrá, algo más tarde, y en la obra

⁴³. “*De la experiencia de que toda intelección se termina en conceptos, abstraídos de lo sensible llegó (Duns Escoto) a la conclusión, como no podía ser menos, de que el objeto natural de nuestro intelecto consiste en “lo que es la cosa dada a los sentidos”*”. Vignaux, Paul, (1971, 144).

⁴⁴. “*Las cosas están presentes en el intelecto: de ahí nace el concepto, por una operación secreta de la naturaleza, la cual forma en el alma un “nombre mental” cuya función es ocupar el lugar de la cosa exterior...*”. Parain, Brice, (1974, T. 4, 304-305).

⁴⁵. “*Fue Duns Escoto (...) que se propuso rechazar la razón en las cuestiones de la fe. Dios es tan libre que escapa a la razón humana (...) Guillermo de Ockham prosiguió por ese camino y completó el divorcio del conocimiento práctico y del conocimiento teórico...*”. Le Goff, Jacques, (1987, 123-124).

⁴⁶. “*Pero esta potestad de juez coactiva sobre cualquiera no se ejerce en este mundo...*”. “...*pero no tiene potestad coactiva en este mundo de penar a nadie en orden al cumplimiento de los preceptos según la misma ley... (...)*”. “*Y esta fue la opinión del apóstol en la 2ª. A Timoteo, 3, cuando dice toda Escritura divinamente inspirada es útil para enseñar, para rebatir, para corregir y para instruir en la justicia (II, Timoteo, 3, 16)*”. “*Pero si el hombre se ha desviado de la fe recta mucho tiene que poner el sacerdote de exhortación... pues no le es posible reducir al buen camino a viva fuerza al que yerra...*”. Crisóstomo, J. “*De Sacerdocio*”, (2, 3-4: p. 48, 634). Citado por De Padua, Marsilio (1989, 204-207).

⁴⁷. Cita Marsilio de Padua al obispo de Milán en los términos siguientes: “*Pero ahora ¡oh dolor!, se recomiendan apoyos humanos para apuntalar la fe divina y se sostiene que está Cristo despojado de su fuerza mientras se concilia la ambición humana con su nombre. Infunde terror una iglesia con destierros y cárceles, que fuerza a creer así en ella, la que fue creída en sus destierros y en sus cárceles*”. “*Habla allí –el Obispo de Milán– de la iglesia tomándola por el colegio de los sacerdotes u obispos y de los demás ministros del templo, los que llaman clérigos*”. (De Padua, M. 1989, 208-209).

de un autor, secular y renacentista. Es en Florencia, y durante su restauración neoplatónica, que florecerá una figura de creyente, como la de Pico Della Mirándola, mucho más respetuosa. El nombre de su conocido texto anuncia el giro filosófico que conlleva: “*Oratio De hominis dignitate*”.

Della Mirándola, aunque acepta la visión del cosmos como una jerarquía ordenada donde los entes encuentran su lugar en función de su naturaleza, va a trascender, incluso, la definición de hombre como una criatura “diferente”, o “superior”, por estar dotada de esa peculiar herramienta que es la razón.

A Della Mirándola no le alcanza con destacar esa posición “excepcional” del hombre en “la Cadena del Ser”. Su operación será mucho más radical. “Reconstruyendo” parcialmente una nueva versión de La Creación, el filósofo de Florencia procede de la manera siguiente:

(Dios Creador) Tomó... al hombre como una criatura de naturaleza indeterminada y, asignándole un lugar en el medio del mundo se dirigió a él con estas palabras: “No te he dado, Adán, un lugar fijo, ni una forma que te pertenezca a ti solo, ni una función peculiar tuya, para que, de acuerdo con tu antojo y de acuerdo con tu juicio, puedas tener y poseas el lugar, la forma y las funciones que desees. (...) Tú, que no estás confinado por ningún límite, que serás conforme a tu propia y libre voluntad, (...), fijarás por ti mismo los límites de tu naturaleza...”⁴⁸

Della Mirándola da un paso gigantesco en la consideración del hombre *desde* la religión. No en vano el Renacimiento es el momento “humanista” que precede a la Modernidad: Della Mirándola, en realidad, hace estallar el determinismo implícito en la concepción platónico-agustiniana.

Siglos de discusión sobre “*el rango*” del hombre deberían haber quedado atrás. El hombre no tiene “*rango*” porque el hombre “no es”, en el sentido que lo entendía la teología. El hombre “se hace” porque Della Mirándola, acaba de dotarlo de *la libertad y del libre albedrío*. A este ente ya no tiene sentido buscarle superioridad alguna sobre otros: su dignidad radica en *ya no ser un ente más*, independientemente de la superioridad que anteriormente se le reconociese.

Es en esta concepción potencialmente moderna –(que buena parte de la iglesia actual quizás no acompañaría hoy)– del hombre, ahora ya casi “individuo” dotado de “conciencia”, en donde enraiza el concepto de “autodeterminación” que, en buena medida, será la base de algo así como “*la revolución copernicana de la ética*” donde se afirmarán las fundaciones teóricas de la legitimidad del orden secular y, más decididamente, de la noción de *libertad de conciencia*.

4.2 Las primeras formulaciones modernas de la noción de laicidad

⁴⁸. Della Mirándola, P. (1992), citado por Bovero, M. (2007).

Un análisis teórico exhaustivo del surgimiento del espacio laico desborda el marco de este trabajo, por ello sólo veremos, someramente, algunas obras de tres autores: de Lutero, “*Sobre la autoridad secular hasta donde se le debe obediencia*”;⁴⁹ de Pierre Bayle,⁵⁰ partes diversas de su obra monumental y, de Locke, la conocida “*Carta sobre Tolerancia*”.⁵¹ Todas ellas son antecedentes de los arreglos culturales e institucionales que fueron dando cabida, en el universo “modernizante” de los siglos XVI y XVII, al surgimiento de la secularización y, por ende, a la laboriosa eclosión de la noción de *autodeterminación y libertad de conciencia* del individuo, fundamentos de la laicidad.

4.2.1 Un precursor: Martín Lutero

Lutero, conviene recordarlo, inicia su argumentación cuestionando la idea de una “*Christianitas*” basada en la manida teoría de las “Dos Espadas”. Este cuestionamiento era trascendente: dicha teoría era sostenida por la Iglesia Católica desde tiempos inmemoriales⁵². Según ella, la iglesia poseía el control de “Dos Espadas”: la primera relativa a los asuntos temporales y la segunda versaba sobre los asuntos espirituales. Era el Papa el que, por razones más bien “prácticas”, cedía *la espada temporal* a los príncipes y monarcas, quienes, por ende, se encontraban subordinados a la voluntad de Roma mientras que el pontífice conservaba, bajo su órbita directa, *la espada espiritual*.⁵³

Esta teoría será cuestionada frontalmente por Lutero y él le opondrá la llamada “Teoría de los dos reinos”. Según él, la existencia de dos “reinos” distintos y diferenciados se justifica mediante la siguiente lógica: “...tenemos que dividir ahora a los hijos de Adán y a todos los hombres en dos partes: unos pertenecen al reino de Dios, los otros al reino del mundo...”⁵⁴, porque resulta evidente que los que creen realmente

⁴⁹. Lutero, M., (1990, Madrid, II, 21-66).

⁵⁰. La obra de Bayle se centra en el tema de la tolerancia religiosa y la libertad de conciencia. Trabajaremos sobre las “*Pensées Diverses sur la Comète*” (Bayle, P. 1983), la “*Addition aux Pensées Diverses*” y la “*Continuation aux Pensées Diverses*”, (E. Labrousse, 1965-1982). Obra decisiva será: Bayle, P., “*De la tolérance. Commentaire philosophique*”, (Ed. Gros, J. M., 2014).

⁵¹. “*Carta sobre la Tolerancia*”, (1988).

⁵². Para un análisis exhaustivo de los orígenes y evolución de la “Teoría de los dos reinos”, véase Bonilla Saus, J., (2005, 20, 205-208)

⁵³. La teoría de las “Dos Espadas”, del siglo V, se atribuye al Papa Gelasio I. Es una primera manera de afirmar la *autoritas* del pontífice ante la *potestas* del Emperador durante el desmoronamiento del Imperio. Algunos teólogos, como Jean de Paris o Marsilio de Padua, intentarán utilizar la teoría de las “Dos Espadas” con intenciones opuestas: *salvaguardar la autonomía del poder político del avasallamiento que éste sufría por parte de la autoridad religiosa*. Es en ese sentido que la modificación de Lutero a la concepción de la *Christianitas* abrió las puertas al proceso de secularización y a la futura autonomía del poder secular.

⁵⁴. Lutero, M., (1990, 28). La trascendencia de la innovación luterana puede pasar desapercibida si no es explicitada. En la teoría tradicional de las “Dos Espadas”, se parte de la base de la existencia de una *Christianitas* única y homogénea donde conviven dos modalidades de “gestión”: una espiritual y “directa” en manos del pontífice y, otra, política y descentralizada, en los Príncipes cristianos. La “revolución” luterana consiste en quebrar la *Christianitas* en dos “realidades” diferentes: un Reino de los verdaderos cristianos y la ahora novedosa idea de “otro Reino” en el que aquellos hombres que no son buenos cristianos deben ser *obligados por la ley secular* a serlo. En ese sentido la propuesta luterana es revolucionaria y le da, aunque por razones opinables, una poderosa razón de ser a la instancia secular.

en Cristo y lo aceptan como Rey, no significan problema ni requieren de derecho ni espada secular algunos. Pero, no todos los hombres son así:

... si todo el mundo fuese cristiano, es decir, si todos fueran verdaderos creyentes no serían necesarios ni útiles los príncipes, ni los reyes, ni los señores, ni la espada, ni el derecho.”⁵⁵ (...) “...ya que son pocos los que creen y una parte aún más pequeña es la que se comporta cristianamente, no resistiendo al mal ni haciendo ellos mismos el mal, Dios ha establecido para aquellos otro gobierno distinto fuera del orden cristiano y del reino de Dios y los ha sometido a la espada para que, aunque quisieran no puedan llevar a cabo sus maldades”.⁵⁶

En la misma operación, Lutero delimita la jurisdicción del poder secular señalando que el gobierno tiene sus propias leyes que se dirigen a los bienes y “las cosas exteriores” que hay sobre la tierra. Pero sobre las almas, Dios no dejará gobernar a nadie y cualquier poder secular que pretenda legislar sobre las almas de manera clara “invade el reino de Dios”.

Lutero establece así que las acciones del poder secular no deben poseer relación con el mundo venidero. El poder político secular no deberá jamás entrometerse en las creencias religiosas de los individuos debido a que las mismas corresponden, en última instancia, a un aspecto del fuero íntimo de los mismos. “*El gobierno secular tiene leyes que no afectan mas que el cuerpo y a todas las cosas exteriores que hay en la tierra. Sobre las almas no puede ni quiera Dios dejar gobernar nadie que no sea él mismo.*”⁵⁷

Como mencionamos, Lutero apuntaba a distinguir las “Dos Espadas” como medida para proteger la independencia religiosa de los cristianos – ahora “protestantes”– de la intervención autoritaria y compulsiva del Papa, por lo cual su postura es una postura, en algún sentido, esencialmente “defensiva”. El poder secular tiene autonomía para reinar sobre la vida estrictamente secular, pero no sobre “las Almas”: sobreentendido queda que el Papa, que ya no es más un poder espiritual reconocido por Lutero, tampoco puede tener injerencia alguna sobre las creencias de los hombres.

Es entendible que, en la coyuntura del Cisma, Lutero no elaborase con particular cuidado *cuáles deberían ser los límites de la injerencia de las nuevas autoridades reformadas sobre la vida secular*. En algún sentido, la Reforma inicia una vida espiritual nueva y funda una institucionalidad, en buena medida, liberada de las intromisiones características de la iglesia católica tradicional o del islam. Además de su voluntad de diferenciarse de Roma, las autoridades religiosas luteranas, por el momento en el que nacen, *dan por sentada la existencia de un poder secular autónomo*, sin interés de ingresar en el ámbito religioso. La moderación de Lutero en el tema de la separación entre las dos esferas queda explícita en el siguiente fragmento:

“...hemos de aprender ahora hasta donde alcanza su brazo (del poder secular), de suerte que no vaya a abarcar demasiado alcanzando al

⁵⁵. Lutero, M., (1990, 28).

⁵⁶. Lutero, M., (1990, 30).

⁵⁷. Lutero, M., (1990, 44).

reino de Dios y su gobierno. Esto es muy necesario saberlo, pues se produce un daño intolerable y horrendo si se concede a la autoridad secular demasiado espacio, así como tampoco deja de haber daño si se le limita demasiado.”⁵⁸

El carácter pionero de Lutero es innegable más allá del que se le reconoce tradicionalmente. En su operación de “independizarse” de Roma crea las condiciones doctrinarias para que la autoridad secular deje de ser un apéndice directamente sometido a la autoridad eclesiástica. El camino comenzaba a abrirse hacia el mundo moderno.

4.2.2 Pierre Bayle

De Bayle sólo vamos a retener su ataque frontal a dos diferentes aspectos del Absolutismo católico. En primer lugar, la crítica contra la superstición, la credulidad, los milagros, la astrología y el paganismo.⁵⁹ En segundo lugar, el enfrentamiento al autoritarismo e intolerancia de la iglesia católica y de Luis XIV que, con la Revocación del Edicto de Nantes, deciden eliminar toda presencia calvinista en Francia.⁶⁰ Desde esos dos combates Bayle construirá, paulatinamente, el primer pensamiento moderno, ilustrado y “laico”⁶¹ de Occidente.

Sin embargo es *toda* la obra de Bayle la que está orientada a discutir la relación entre autoridad religiosa y mundo secular. A diferencia de Lutero, la postura de Bayle no es “defensiva”: él no pretende “contener los desbordes” del poder eclesiástico como el primero. Los conoce demasiado bien puesto que, aliados al poder secular, han aniquilado a su familia y lo han condenado al exilio. Lo que pretende es “atacar” los monstruos que, desde Roma y la Corte, han desvirtuado la religión. Su objetivo es hacer retroceder la religión al más estricto espacio individual: la conciencia.

La argumentación bayleana sobre la tolerancia religiosa y el ateísmo se inicia como una crítica a *la superstición y al paganismo* –que se desatan ante la aparición del Cometa– sin ingresar en un enfrentamiento teológico directo con la iglesia. Pero luego, el autor ataca directamente a la “Iglesia Católica” y a su parafernalia “papista” de “milagros”, “santos”, “iluminados”, etc. –la cara puramente supersticiosa del catolicismo– de la política promovida por Roma.

⁵⁸. Lutero, M., (1990, 43).

⁵⁹. Bayle, P., (1994). Texto destinado a refutar la creencia supersticiosa de que un cometa, aparecido en Europa en 1680, era un “signo” divino.

⁶⁰. Bayle, P., (1973). Donde se expresa la reacción del autor ante la desaforada decisión del papado y de la monarquía borbónica francesa de proceder a la Revocación del Edicto de Nantes y desatar con ello la masacre de los calvinistas en Francia.

⁶¹. Resulta difícil de comprender que Bayle se declarara cristiano toda su vida –así lo indica la última carta previa a su muerte– pero que, también, *siempre* se obstinase en construir su argumentación filosófica utilizando *la razón y rechazando explícitamente cualquier recurso al dogma o a la teología*. El ateísmo “es” la capacidad de resistir la invitación del irracionalismo religioso y ello no supone el abandono de sus creencias personales de las que Bayle se negará, toda su vida, a hacer un uso “proselitista”.

En un segundo nivel de análisis, Bayle continúa arremetiendo contra “las creencias” y “las supersticiones católicas”, pero ahora su argumentación se dirige a cuestionar elementos fundamentales de *la dogmática católica*.⁶² Y, como era esperable, la argumentación de Bayle colisionará, entonces, también, con el “*establishment*” hugonote.

Muchos protestantes advirtieron, en estas críticas un ataque *contra la experiencia religiosa en su conjunto* y un cuestionamiento –de corte racionalista– *a toda creencia religiosa*, ya que ésta siempre puede ser vista como un proceso *no racional*. Si la convicción de que el “Cometa” es un mensaje divino era una *mera superstición*, y *Dios era irrelevante* en el asunto, ¿cómo no someter a la misma crítica afirmaciones racionalmente insostenibles como *la dogmática* ya mencionada?

De manera encubierta –la represión así lo exigía–, las “*Pensées Diverses...*” constituyen un poderoso argumento contra *toda* fe religiosa que viole dos condiciones ineludibles: *que se fundamente sobre una “luz racional”* y *que no pretenda trascender la más estricta privacidad de la conciencia individual* –ello es un ataque a la libertad de conciencia del prójimo–.

Criticando la irracionalidad eclesiástica, el culto a los milagros y demás supersticiones, Bayle concluye que la fe –de la cual, como dijimos, él no renegará en toda su vida– es y debe permanecer siempre un acto, a la vez, *racionalmente fundado, individual e íntimo*: las casi ocho décadas de conversiones de hugonotes impuestas a la fuerza por las tropas de Luis XIV y los curas católicos, le convencieron definitivamente que toda forma de “violencia” o de “publicidad religiosa” es un ataque a la autodeterminación del individuo y a su libertad de conciencia.

Se entiende entonces que, a pesar de divergencias sobre el tema⁶³, Bayle rechazará frontalmente el prejuicio –sostenido por todas las religiones– de que el ateísmo sea *absurdo* e *inmoral*. Insistirá, en cambio, sobre su “legitimidad” como postura individual y renegará de la irracionalidad y los peligros de las oscuras intenciones políticas de la prédica, la evangelización, la conversión por la fuerza y el proselitismo público del culto, promovidos por católicos, hugonotes y *todos* los religiosos.

Tanto las “*Pensées Diverses...*” como la “*Addition aux Pensées...*”, son inicialmente bien recibidos por los hugonotes holandeses. Pero, rápidamente, los ataques de su enemigo en la colectividad calvinista, Pierre Jurieu,⁶⁴ darán sus frutos. El

⁶². Si uno sigue el riguroso proceso de crítica de la superstición de Bayle, resulta inevitable poner en cuestión la pertinencia de ideas como “la Inmaculada Concepción”, “la Santísima Trinidad” o “la Ascensión de Jesucristo”, para no mencionar más que algunas temáticas centrales del dogma católico, y también calvinista.

⁶³. Elisabeth, Labrousse (“*Notes sur Bayle*”- 1987, pp.165-171. Ed Vrin – Paris), una de las historiadoras de la Filosofía más destacada y especializada en la obra de Bayle, logra establecer una relación convincente entre la prédica de pastores reformados como Jean d’Espagne y Moyse Amyraut y algunos argumentos presentes en las “*Pensées Diverses...*” de nuestro autor. Ella parece inclinarse por la lectura más conservadora de un Bayle, esencialmente anti-católico y anti-papista, pero todavía carente de la radicalidad teórica que lo caracterizará posteriormente.

⁶⁴. Para aproximar la importancia de un conflicto teórico que acompañaría al autor toda su vida, ver: Mackenna et al (2006).

riguroso racionalismo de Bayle asusta a los mismos protestantes: es interpretado como una forma de *deísmo* que inquieta a un calvinismo que no termina de identificar de donde provienen los muchos ataques que recibe.

Algunos autores han creído poder distinguir la presencia de tres grandes partes⁶⁵ en esta primer obra de Bayle. La idea es, en nuestra opinión, un tanto simplista ya que la separación de los temas por “secciones” del texto es una aproximación demasiado lineal para lidiar con las múltiples complejidades de los trabajos bayleanos: hay esbozados, en las “*Pensées Diverses...*,” temas que serán centrales en todas las obras del autor.

La argumentación contra el prejuicio y la astrología, que son *ignominiosos* para la naturaleza humana, convoca a la defensa de la razón como un tribunal bastante más confiable que “*los tribunales eclesiásticos*” y postula la prioridad clara de las evidencias racionales por sobre el retorno permanente de la superstición. Dicha postura se reafirmará fuertemente en textos siguientes, sobre todo en el más tardío: la “*Continuation sur les Pensées Diverses*”.

Si a estas obras les sumamos, no solamente sus trabajos más preciados por la Ilustración posterior, el “*Dictionnaire historique et critique*”⁶⁶ y “*De la Tolérance. Commentaire philosophique*”⁶⁷, más una variedad de textos siempre centrados en el problema de cómo articular la cuestión religiosa con la Modernidad naciente, Bayle es claramente el más vigoroso precursor de la Ilustración si no es que termina siendo *su primera punta de lanza*.

Cassirer, autor de uno de los libros clásicos más lúcidos y tempranos sobre el período,⁶⁸ ya intuía ese carácter estratégico de la obra de Bayle: “*Lo que (Bayle) combate con mayor énfasis es la idea que supone que todo medio es bueno para fundamentar la fe...*”.⁶⁹

4.2.3 John Locke

A Locke, como a Lutero, le preocupará la independencia de los creyentes de la autoridad estatal, pero su “*Carta...*” tiene como supuesto implícito que en la Iglesia Anglicana, sus autoridades eclesiásticas y la autoridad secular están “superpuestas”.⁷⁰ Su “*Carta sobre la Tolerancia*”, prefigura la noción básica de Berger sobre la secularización que examinamos: el sostener algo esquemáticamente la delimitación de competencias y la “separación” de la autoridad civil de las diferentes Iglesias.

⁶⁵. Bost, H. (1994, 20-27), entiende que en el texto es posible encontrar una primera parte que es una *crítica general del prejuicio* (pp. 1-57), una segunda que incluye una *reflexión general sobre los milagros* y su insostenibilidad (pp. 57-113) y, finalmente, una tercera (pp. 113 al final) que contiene consideraciones sobre la *autonomía del pensamiento religioso y de las buenas costumbres*.

⁶⁶. Popkin, R., (1991).

⁶⁷. Bayle, P., (2014)

⁶⁸. Cassirer, E., (1943)

⁶⁹. Cassirer, E., (1943, 184)

⁷⁰. Como bien señala Marieme-Helie Lucas en la entrevista antes mencionada, aun hoy, “*Gran Bretaña NO es un Estado laico.*” (op. cit).

“... Solamente diré que, de donde quiera que provenga su autoridad, como es eclesiástica, debe estar confinada dentro de los límites de Iglesia, y no puede de manera alguna extenderse a los negocios civiles, porque la iglesia en sí es una cosa absolutamente distinta y separada del Estado.”⁷¹

Locke sostiene que las competencias del gobierno civil se hallan limitadas exclusivamente al mundo temporal. La justificación de tal separación es, en una primera lectura, bastante similar a la de Lutero:

“...el cuidado de las almas no está encomendado al magistrado civil ni a ningún otro hombre. No está encomendado a él por Dios, porque no es verosímil que Dios haya nunca dado autoridad a ningún hombre sobre otro como para obligarlo a profesar su religión. Ni puede tal poder ser conferido al magistrado por acuerdo del pueblo...”⁷²

A su vez, establece que el gobierno civil es el único que debe poseer el poder coactivo.

Al presentar a la fe como una cuestión de elección individual, la Iglesia aparece como una “sociedad libre y voluntaria”. En dicha sociedad los feligreses se congregarán para satisfacer sus necesidades espirituales y, a su vez, poseerán la facultad de establecer leyes orgánicas. La característica central de éstas, es que sólo podrán provocar efectos para aquellos integrantes de esa sociedad voluntaria y no podrán afectar sus posiciones materiales, ya que estas no son competencia de la Iglesia, sino que del gobierno civil.

La medida de mayor gravedad que podrá adoptar la institución eclesiástica será la excomunión, la misma presentará un carácter limitado, no deberá afectar la integridad física del individuo ni tampoco a sus bienes. Locke sostiene que el Estado no debe intervenir en los asuntos espirituales aun si el individuo “descuida su alma.”⁷³

Incluso, el gobierno civil no deberá intervenir en las ceremonias religiosas de la Iglesia dictaminando un culto o prohibiendo otro. Locke también cuestiona cuál es el

⁷¹. Locke, J., (1988, 23).

⁷². Locke, J., (1988, 9). “Estas consideraciones..., me parecen suficientes para llegar a la conclusión de que todo el poder del gobierno civil se refiere solamente a los intereses civiles de los hombres, se limita al cuidado de las cosas de este mundo y nada tiene que ver con el mundo venidero.” Locke, J., (1988, 12-13).

⁷³. “El cuidado... del alma de cada hombre le corresponde a él mismo...”. “Pero ¿qué ocurre si es negligente en el cuidado de su alma? Yo contesto: ¿Qué ocurre si es negligente en el cuidado de su salud o sus bienes, que están más estrechamente ligados con el gobierno del magistrado que lo otro? ¿Prescribirá el magistrado mediante una ley expresa que tal persona no se convierta en pobre o enferma? ¿Podría acaso el gobernante prescribir por ley expresa que alguien no se enfermara o empobreciera? Las leyes proveen en lo posible, para que los bienes y la salud de los súbditos no sean dañados por el fraude y la violencia de otros; no los protegen contra la negligencia o la mala administración de los poseedores...”. Locke, J., (1988, 26-27).

límite de tolerancia que debe poseer el Estado entorno a las instituciones religiosas. El autor se pregunta si el Estado debería tolerar una Iglesia cuyo culto consista en el sacrificio de niños, al ser este rito llevado a cabo en una institución religiosa.⁷⁴

El ejemplo escogido, de dudosa intencionalidad intelectual, parece elegido para que, a partir de ese momento, la “tolerancia” lockeana comience a sufrir serios recortes. De acuerdo a Locke, el Estado no debe permitir ritos como el mencionado más arriba. Pero el criterio de determinación de cuando la intervención del poder político puede ser admisible se aleja rápidamente del liberalismo en el que se posiciona inicialmente.

Si es entendible una regla que determine que el Estado no debe tolerar una práctica religiosa que agrada o lastime el cuerpo del individuo⁷⁵ (criterio que, nótese al pasar, no se respeta estrictamente hoy en buen número de religiones entusiastas de ablaciones, escisiones, circuncisiones, auto-flagelaciones, silicios, etc.)⁷⁶ la postura del autor inglés cambia rápidamente.

La supuesta tolerancia que Locke le recomienda al Estado para con las instituciones religiosas pierde estrepitosamente toda tolerancia cuando la religión considerada deja de ser el anglicanismo “oficial”. Para Locke no debe ser tolerada “...una iglesia constituida sobre una base tal que todos aquellos que entren en ella se someten ipso facto a la protección y servicio de otro príncipe.”⁷⁷ De hecho, la tolerancia lockeana se ha agotado. La frase es una proclama anticatólica: la tolerancia no debe de extenderse a las religiones no nacionales, cuyo “príncipe” es extranjero, como el “Pontífice”.

En la misma lógica, Locke niega expresamente el derecho de los ateos a ser tolerados: “...no deben ser de ninguna forma tolerados quienes niegan la existencia de Dios.”... “Prescindir de Dios, aunque solo sea en el pensamiento, disuelve todo”.⁷⁸ Ya, a partir de aquí, el texto de Locke se torna abiertamente represivo: católicos, ateos, asistentes a “asambleas y sermones...que refugien malvados” e inclusive todo delincuente de una “...Iglesia, sea nacional o no...deben ser suprimidos”. La tolerancia de Locke naufraga pareciéndose, peligrosamente, a una tolerancia sólo reservada a “la gente” de la muy oficial iglesia anglicana.⁷⁹

Como ya ha señalado John Dunn⁸⁰, la tolerancia que construye la “Carta” de Locke tiene, como limitaciones, dos características fundamentales. Lo que Locke propone es una solución secularizadora que garantice dos cosas.

Por una lado, *la libertad de culto* protegiendo a la actividad religiosa de la intromisión del poder secular —en ese sentido Locke no avanza mucho con respecto a

⁷⁴. Locke, J., (1988, 40).

⁷⁵. A saber “... aquellas cosas que son perjudiciales al bien público de un pueblo..., no deben ser permitidas a las Iglesias en sus ritos sagrados...”, Locke, J., (1988, 41).

⁷⁶. Es evidente que todas aquellas prácticas religiosas potencialmente agresivas para con el cuerpo humano, deben ser detenidas por la autoridad secular. Aunque apelen a argumentos “religiosos” pretendidamente justificatorios.

⁷⁷. Locke, J., (1988, 56).

⁷⁸. Locke, J., (1988, 57).

⁷⁹. Locke, J., (1988, 63).

⁸⁰. Dunn, J., (1993, T. 37, pp. 74-76.), Bonilla Saus, J., (2006, 23-24).

la posición inicial de Lutero puesto que no plantea el problema de la libertad de conciencia y de la tolerancia de esa libertad–.

Pero, por el otro, queda claro que quienes pueden usufructuar de esa protección de su libertad de culto *sólo son aquellos creyentes y religiosos adeptos a los ritos “aceptables”*. No es *la naturaleza humana en general* la que merece ser protegida en su actividad religiosa y libertad de conciencia: son los religiosos adecuadamente orientados por la iglesia anglicana quienes merecen de la protección del culto que Locke propone.

No siendo un atributo natural de todos los hombres el derecho a ver su culto religioso exento de la intromisión de la autoridad secular, católicos, ateos, díscolos o delincuentes no caen dentro del universo de protección lockeano lo que señala la conocida limitación y característica ambigüedad de la postura de Locke cuyas raíces hemos oportunamente analizado.⁸¹

Recordemos un instante que este texto es de 1689 y, los textos de Bayle que hemos visto antes, datan de los mismos años. En realidad es claro porqué la postura del filósofo de Rotterdam hace de él un verdadero pionero de la Ilustración radical o temprana y porque es él quien aparece echando las bases de la laicidad en su sentido moderno.

5. Conclusiones

Resulta difícil concluir sobre este “revival religioso” porque, aproximadamente desde el año 2000, la explosión incontrolable del conflicto en el Islam, impide un análisis sereno del fenómeno mencionado.

Pese a las limitaciones de este trabajo, intentaremos concluir con algunas afirmaciones generales que quizás sirvan para construir respuestas sustantivas al tema aquí planteado y a los desafíos que lleva implícitos.

En primer lugar, debe quedar claro que el “desborde religioso” que estamos viendo no es “el retorno de la Edad Media”. Se parece más a una invasión de la laicidad moderna por relatos religiosos que se sienten en condiciones de aumentar su importancia política y cultural en las sociedades posmodernas. Quizás por ello es interesante rastrear este “revival” desde otra perspectiva.

En lugar de presentar a la religión como efectivamente se la percibe –*un agente puramente invasor* de la sociedad laica–, parece más fértil recurrir a la hipótesis de que estamos hoy ante un avance religioso sobre la sociedad moderna, porque esta última así lo permite: *porque está dejando de ser moderna*. El relato posmoderno instalado en la política y la filosofía contemporáneas ofrece elementos claros que explican, en buena medida, el tema que nos ocupó.

⁸¹. La debilidad de la argumentación lockeana arranca de la indefinición del autor sobre la “ley natural”. O bien ésta es un atributo natural de todo humano, (en ese sentido asimilable a la razón natural del hombre) o bien la “ley natural” es una ley de origen divino “*dictada para el hombre*”, lo que hipoteca la capacidad humana de acceder a la libertad de conciencia y al libre albedrío. Bonilla Saus, J., (2006, 16-17).

Las claudicaciones de la laicidad que vimos, son, ante todo, endosables a la desarticulación del discurso filosófico de la Modernidad. El trabajo intentó reflexionar sobre esta arremetida del pensamiento religioso en la arena política y los graves efectos que tiene y tendrá la expansión de estos relatos no seculares. Pero sería erróneo encerrar el problema en un mero dilema entre sociedad laica/sociedad mas o menos clerical. Lo que es necesario entender es que el “risorgimento” religioso es esencialmente un síntoma *anti-moderno* y *anti-iluminista*.

Así expresado, lo dicho tiene un cierto aroma “*dépassé*”: ¿A quién se le ocurre, hoy, reivindicar “Las Luces” o “la Modernidad”? ¿No estamos en la “posmodernidad”? Siempre hubo una derecha ultramontana anti-moderna – (aquella que quedó prendada de la reacción romántica, primero coetánea y luego, como “*Sturm und Drang*”, acérrima enemiga de la Revolución Francesa –. Ahora, a esa oscura derecha, se le ha sumado una pseudo-izquierda posmoderna que creció a la sombra del comunitarismo, del “identitarismo”, del cuestionamiento del individuo, del culto “del pueblo” –(¿das Volk?)–, de la crítica al progreso, a la democracia y a las libertades.

Peor aún, *creció a la sombra de la negación de la posibilidad* del conocimiento científico. Esa izquierda, sólo muy lejanamente, se vincula al Romanticismo. Es hija de Nietzsche, de Heidegger, de Sartre, de Derrida y de Foucault y, por ende, a su vez, ha naufragado en el relativismo cultural, la tentación comunitarista, la vacuidad identitaria y, también, en el abandono de una laicidad que se le presenta como una descartable antigüalla “*complètement fannée*”.

De lo que debemos ser conscientes es que el abandono de “Las Luces” y la Modernidad nos precipita en un mundo irracional, historicista, identitario, relativista y profundamente autoritario. Y no creemos estar hablando de conceptos “académicos”: la mirada atenta del Noticiero Televisivo de cualquiera de estas noches, y en cualquier país, nos muestra, casi en vivo y en directo, la crisis del mundo del que estamos hablando.

Como tal, parece ser una amenaza cierta para nuestro futuro cultural lo que justifica el esfuerzo de rastrear, recorrer y abundar, aun a riesgo de reiterarnos, sobre las credenciales filosóficas del ateísmo moderno.

Y si los oscuros nubarrones presentes en una apabullante acumulación de conflictos, nacionales, internacionales y globales, no son enfrentados rápidamente, el futuro de nuestra civilización está, simple y sencillamente, cuestionado.

Bibliografía

- **BAYLE, Pierre**, (1994) *“Pensées diverses sur la comète”*, Rotterdam, Reinier Leers, Antoine Prat, revisada por Pierre Rétat, S.T.F.M.
- **BAYLE, Pierre**, (2014) *“De la tolérance, Commentaire philosophique”*, Préface et commentaire de Jean-Michel Gros”, Paris, Ed. Presses Pocket & Honoré Champion.
- **BAYLE, Pierre**, (1991) Ed. de POPKIN, Richard. *“Historical and Critical Dictionary” (Selections)*, Hackett Publishing Co. Indiana.
- **BAYLE, Pierre**, *“Addition aux Pensées diverses”* y *“Continuation aux Pensées diverses”* in *“Œuvres diverses”*. 4 vol. in-fol. La Haye: Compagnie des librairies, 1737.
- **BAYLE, Pierre**, (1973) *“Ce que c’est que la France toute catholique”*, Paris, J. Ed. Vrin.
- **BERGER, Peter**, (1966), *“El Dosel Sagrado”*. Buenos Aires. Amorrortu Editores S. C. A.
- **BERGER, Peter**, (1997). *“Epistemological modesty: An interview with Peter Berger”*. Ed. Christian Century No. 114, 972-75, 978.
- **BOBBIO, Norberto**, (1978), *“Cultura laica: una terza cultura?”*. *Colloquio a Torino, Cattolici, laici, marxisti attraversano la crisi*. Turin, Stampatori.
- **BONILLA SAUS, Javier**, (2005) *“Para un análisis de los antecedentes del pensamiento liberal”*, Revista PRISMA, Montevideo, UCUDAL.
- **BONILLA SAUS, Javier**, (2006) *“Aproximación a la obra política de John Locke”*, (23-24), Montevideo, Ed. Universidad ORT Uruguay.
- **BOST, Hubert**, (1994). *“Pierre Bayle et la religion”*, Paris, Ed. PUF.
- **BOVERO, Michelangelo**, (1993) *“El pensamiento laico”*, Revista NEXOS, México D.F.
- **BOVERO, Michelangelo**, (2007), *“Dignidad y laicidad. Una defensa de la ética laica”* in Revista Internacional de Filosofía Política – Igualdad y Diversidad, ANTHROPOS/UNAM/UNED, México-Madrid.
- **BOVERO, Michelangelo**, (2013), *“El Concepto de laicidad. Para entender y pensar la laicidad”*, Cuadernos “Jorge Carpizo”, No. 2, Salazar Ugarte, P., Pauline Capdevielle, Coordinadores. Ed. Instituto de Investigaciones Jurídicas, UNAM, México.
- **BOVERO, Michelangelo**, (2015), *“Qué laicidad. Una pregunta sobre Bobbio y para Bobbio”* in *“Cuatro visiones sobre la laicidad”*, Bovero, M., Valadés, Diego; Portier, Philippe; Kissling, Frances. Ed. Instituto de Inv. Jurídicas, UNAM, México, D.F.
- **BRUCE, Steve**. (2011), *“Secularization”*. New York. Oxford University Press, Inc.
- **CALHOUN, Craig; Mark Juergensmeyer, Jonathan Vanantwerpen**, (2011). *“Rethinking secularism”*. New York. Ed. Oxford University Press Inc.
- **CASANOVA, José**, (2009). *“The Secular and Secularisms”*, The New School, Social Research. The Religious-Secular Divide: The U.S. Case.
- **CASSIRER, Ernst**, (1943). *“Filosofía de la Ilustración”*, México. Ed. FCE.
- **COMTE-SPONVILLE, André**, (2006). *“El alma del ateísmo. Introducción a una espiritualidad sin Dios”*. Buenos Aires. Ed. Paidós.

- **CHIASSONI, Pierluigi**, (2007), *“Lo stato laico secondo madre Chiesa”*. Ed. Il Mulino, Bologna.
- **COPLESTON, F.C.**, (1960). *“El pensamiento de Santo Tomás”*, Ed. FCE, México.
- **DA SILVEIRA, Pablo; Susana Monreal**, (2003). *“Liberalismo y jacobinismo en el Uruguay Batllista”*. Montevideo, Ed. Santillana.
- **DELLA MIRANDOLA, Pico**, (1992). *“Oratio de hominis dignitatis”*, Ed. Garin, Studio Tesi, Pordenone.
- **DE PADUA, Marsilio**, (1989). *“El Defensor de la paz”*, Ed. Tecnos, Madrid.
- **DUNN, John**, (1993). *“L’ exigence de liberté de conscience, liberté de parole, liberté de culte”*, in Revue “Philosophie”, No. 37, Paris, Les Editions de Minuit.
- **FUKUYAMA, Francis**, (1992). *“El fin de la historia y el último hombre”*, Buenos Aires. Ed. Planeta.
- **GINER, Salvador**, (1993, No. 61, 23-56). *“Religión Civil”*. Ed. Córdoba. Instituto de Estudios Sociales Avanzados. CSIC. Reis.
- **HAARETZ:** (07/09/16). *“The religious status quo is dead, long live Shabbat travel in Israel”*.
- **KURU, Ahmet T.**, (2009), *“Secularism and State Policies”*, New York. Ed. Cambridge University Press.
- **LABORDE, Cécile**, (2008), *“Critical Republicanism: The Hijab controversy and Political Philosophy”*. New York. Ed. Oxford University Press Inc.
- **LABROUSSE, Elisabeth**, (1987), *“Notes sur Bayle”*, Paris, Ed. Vrin.
- **Le GOFF, Jacques**, *“Los intelectuales en la Edad Media”* (1987), Ed. Gedisa, México
- **LOCKE, John**, (1988), *“Carta sobre la Tolerancia”*, Madrid, Ed. Tecnos.
- **LUTERO, Martín**, (1990). *“Sobre la autoridad secular”* in “Escritos políticos”, Madrid, Ed. Tecnos.
- **MACLURE, Jocelyn, Charles Taylor**. (2011). *“Secularism and Freedom of conscience”*. Harvard, Harvard University Press.
- **MACKENNA, Antony, Hubert Bost**. (2006). *“L’Affaire Bayle: La bataille entre Pierre Bayle y Pierre Jurieu devant le consistoire de l’Église Wallone de Rotterdam”*. Inst. Claude Longeon, Ed. Univ. Jean Monnet, St. Etienne.
- **MARZO, Enzo, Corrado Ocone** (1999). *“Manifiesto laico”*, Ed. Laterza, Roma-Bari.
- **NAMAZIE, Myriam** (2016). Entrevista a Marianne-Helie Lucas. *“La izquierda post-laica tiene miedo de que la tachen de islamófoba”* (en línea) Ofrece una radiografía brillante del ataque en curso contra la laicidad desde el Islam y buena parte de los sectores adictos. Accesible 17/07/2021: <http://ctxt.es/es/20160824/Politica/8002/velo-islamico-feminismo-religi%C3%B3n-islamismoburkini.htm>
- **NORRIS, Pippa; Ronald Inglehart**. (2004). *“Sacred and secular: Religion and politics worldwide”*. New York, Ed. Cambridge University Press.
- **PARAIN, Brice:** (1974). *“La Filosofía medieval en Occidente”*, Ed. Siglo XXI. México/Madrid/Buenos Aires.
- **REMOND, René**. (2005). *“L’ invention de la laïcité française. De 1789 à demain”*. Paris. Ed. Bayard.
- **SALAZAR UGARTE, Pedro**, (2013). *“Archipiélago de laicidades”*, Introducción a *“Para entender y pensar la Laicidad”*, Salazar Ugarte, Pedro, Pauline Capdevielle, Cuad. Jorge Carpizo, UNAM – Ed. Porrúa, México, DF.

- **STARK, Rodney**, (1999). “*Secularization, R.I.P.*”. Sociology of Religion. Oxford University Press.
- **STERNHELL, Zeev**, (2012) in “*De la nation citoyenne à la nation culturelle. Anti-Lumières de tous les pays..*”. (En línea). <https://www.monde-diplomatique.fr/2010/12/STERNHELL/19952>
- **UNAM**, “*Constitución política de los Estados Unidos Mexicanos, que reforma la de 5 de febrero de 1857*”. Consultado 04/09/2016 <http://www.juridicas.unam.mx/legislación/ordenamiento/constitución-politica-de-los-estados-unidos-mexicanos>
- **VIANO, C. A.**, (2006): “*Laici in genocchio*”, Ed. Laterza, Roma-Bari.
- **VIGNAUX, Paul**, (1971). “*El Pensamiento de la Edad Media*”, México, Ed. FCE.