

## **La laicidad y el Estado laico como imaginario social: una perspectiva histórico-hermenéutica**

The Laicity and the Secular State as social imaginary: a historical and hermeneutical perspective

**Arturo Mota Rodríguez**

Universidad Anáhuac México Sur  
arturomotarodriguez@yahoo.com.mx

### **Resumen**

En este trabajo se desarrolla una reflexión sobre la *laicidad* como imaginario social, a partir de una reflexión hermenéutica que la vincula al Estado francés del siglo XIX; con este fin, se hace una revisión hermenéutica desde las implicaciones histórica, filosófica, jurídica y política del sentido originario de los términos *laico* y *secular*, para aproximar una comprensión de su posicionamiento como un imaginario de oposición a lo religioso, sentido que se privilegió durante el siglo XIX, y que continúa vigente.

**Palabras clave:** laicidad; secularismo; símbolo; hermenéutica; imaginarios sociales.

### **Abstract**

In this work I develop a reflection about the laicity as a social imaginary, draw from a hermeneutic reflection in order to highlight the relationship between laicity and the French State of nineteenth century; in this regard, I'll make a hermeneutical review from the implications historical, philosophical, legal and political of the original sense of terms lay and secular, to approach an understanding of the positioning of that words as a social imaginary in opposition to religious sense that it privileged during the nineteen century, and it current continues.

**Key Words:** Laicity; Secularism; Symbol; Hermeneutic; Social Imaginaries.

## Introducción

En la actualidad el pensamiento ha tomado derroteros muy diferentes a los que lo guiaron durante buena parte de la historia de la humanidad. Ello explica en parte que las dinámicas sociales, políticas y económicas hayan sufrido un cambio muy importante. En efecto, el quehacer humano se ha conformado con base en esquemas de ideas y de valores propios de su conformación como cultura y como civilización. Esto es importante en la medida en que, siendo la cultura una conformación de un universo teñido de símbolos, el pensamiento humano se vislumbra, en consecuencia, como una conformación de imaginarios que dan sentido a la reflexión y a los cursos de acción por lo que el hombre se desenvuelve.

Es este tenor, el pensamiento y el quehacer políticos también se conforman de símbolos e imaginarios que dan rumbo al hombre como animal político que es. En la cultura occidental una referencia muy importante del desenvolvimiento político es, sin duda, el Estado laico. Una construcción simbólica que ha dado forma al desarrollo del quehacer político, especialmente en lo referente a la vida del hombre que ha problematizado la relación de lo religioso y lo político-social. Por eso es conveniente reflexionar sobre el contenido de su simbolicidad en la laicidad. Y un modo de acercarnos a este importante imaginario social es por medio de un ejercicio de reflexión histórica guiada por la hermenéutica. Y es que siendo la hermenéutica una disciplina de interpretación de textos, es también una guía de la interpretación de símbolos y, en este caso, de imaginarios.

En este sentido, proponemos una reflexión histórico-hermenéutica sobre el llamado ahora *Estado laico* y la *laicidad*, para mostrar sus raíces y los márgenes por los que ha derivado una comprensión política del hombre en la cultura de occidente. Así, al mostrar ese contenido, podemos tomar una distancia crítica y plantear un pensamiento que nos ayude a orientar de mejor modo nuestra circunstancia social, tan problemática y tan urgente de una seria atención.

## La identificación entre laico y secular: una aclaración histórico-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 eclesiástico ni religioso. Desde este punto de vista, la laicidad apunta a una iconicidad como imaginario en dos sentidos diferentes: primero, como distinto a lo clerical; segundo, unido al término secular o seglar, como opuesto a lo religioso, especialmente a la religión cristiana católica.

El primer sentido se origina en los primeros siglos del naciente cristianismo, 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, que se comenzaron a llamar laicos. En efecto, según Isidoro de Sevilla (1994), 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 pueblo (VII, 14, 9). 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. Las primeras referencias se encuentran en la obra *Stromata*, de Clemente de Alejandría, 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 ἄνδρα πάνυ ἀποδέχεται κἂν πρεσβύτερος ἢ κἂν διάκονος κἂν λαϊκός ἀνεπιλήπτως γάμῳ χρώνεμος"<sup>1</sup>, (Alejandría, 1998: III, 90, 1). 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 ἀχοιωνήτων γενομένων εἴτε τῶν ἐν τῷ κλήρῳ εἴτε τῶν ἐν τῷ λαϊκῷ τάγματι...", "Ἐμνήσθημεν δὲ τῶν διακονισσῶν τῶν ἐν τῷ σχήματι ἐξετασθεισῶν ἐπεὶ μήτε χειροφείδιαν τινὰ ἔξουσιν, ὥστε ἐξάπαντος ἐν τοῖς λαϊκοῖς αὐτὰς ἐξετάζεσθαι"<sup>2</sup> (Alberigo *et al.*, 1962: 1962: c. V, c. XIX). 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.

En sus orígenes, el sentido del término laico era distinto al sentido del término *secular*. En efecto, 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, de los paganos. 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. Según las referencias que nos da Marcus Tullius Cicero 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 saeculo prosint". Igualmente, "Et melius Caecilius de sene alteri saeculo prospiciente"<sup>3</sup> (Cicero, 1934: n. 24, n. 25). El término *secularis*

<sup>1</sup> "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". Nota del editor: todas las traducciones a nota a pie de página corresponden a la edición bilingüe del texto fuente.

<sup>2</sup> "Respecto a esto, quienes son privados del orden, ya sea del orden del clero, ya sea del orden laical...". "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".

<sup>3</sup> "Planta árboles que puedan ser de provecho a la otra generación –siglo". "Y mejor, según Cecilio (Estacio), es lo que dijo otro anciano que [considera] la generación –siglo- venidera".

(seglar), designaba, pues, lo *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.

Poco a poco se fueron ampliando las brechas que dividieron los sentidos de los términos *cristiano* y *secular*, como se alcanza a apreciar en el pensamiento de Agustín de Hipona. En efecto, Para Agustín de Hipona (2007), 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" (XIV, 28). 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.

Esta distinción entre lo cristiano y lo secular, fue acuñando una identificación entre lo laico y lo secular, como oposición a lo clerical, especialmente a finales del siglo XIII. La bula pontificia *Clericis laicos*, promulgada por el Papa Bonifacio VIII, en 1296, 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. 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.

En el siglo XVI esta diferenciación es asumida también en el pensamiento de Martín 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 (Dillenberger, 1961: 58-59). 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 vemos cómo de la división propuesta por Lutero, puede inferirse una distinción un tanto más amplia, debido a la personificación del Estado y de la Iglesia, propuesta por parte de Thomas Hobbes (1979: cc. XI-XIII). Finalmente se radicaliza en el pensamiento ilustrado del

siglo XVIII. Del sentido de oposición entre laico–seglar y clérigo (expuesto ya anteriormente) 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. Por ello, con el uso de los términos secularismo y laicidad se significó un pensamiento y los cursos de acción en oposición a las verdades y creencias religiosas, principalmente cristianas católicas del siglo XIX, en especial en Francia; fue hasta el siglo XIX cuando se identificó laico y secular, asunto que trataremos de modo especial.

La atribución del término laicidad al término Estado en el 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 un imaginario que identifica al Estado, en la Francia del siglo XIX, exige reflexionar también sobre dos cosas, a saber: primera, la génesis y naturaleza de la noción moderna de Estado como imaginario social, es decir, 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.

### **Secularización y Estado**

La vinculación entre 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. Según Clifford Geertz (1994), el poder tiene un carácter simbólico vinculado a lo divino, el ejercicio de su autoridad nos hace pensar que

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 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, 1994: 143-153)

En efecto, tomando como punto de 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 simbólicas: el gobernante y el clérigo, sin una clara distinción de sus límites. 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, por el *Edicto de Tesalónica*, de Teodosio, 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. 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 (Schatz, 1999: 27-33). Pero esta indefinición de la figura simbólica del poder principal sobre el pueblo prevaleció varios siglos e incluso provocó, en algunos casos, la intervención real en los asuntos de la Iglesia (Schatz, 1999: 88-92). Esta situación pareció orientar las reflexiones teológicas a conformar la idea medieval de la *cristiandad* en el siglo XII, idea formulada principalmente por Hugo de San Víctor, en *De Sacramentis*, y por Bernardo de Claraval, en *De Consideratione*, que apunta también la idea de una Iglesia única y universal, en la que se encuentra la verdadera salvación del hombre. En apego a la idea de *Cristiandad* el poder divino y, por tanto, de la iglesia en su carácter de universal, prevalece al poder humano y 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 separación, como sí lo expresaba el término secular. Los términos laico y secular no se identificaban aún.

El punto de inflexión de esta progresiva distinción como oposición, de lo laico y lo eclesiástico al interior de la iglesia, y entre los poderes religioso (eclesiástico) y político (secular) se

encuentra en el enfrentamiento entre el Papa Bonifacio VIII y el rey Felipe IV, el Hermoso (siglo XIII). La bula *Unam Sanctam* (1503) 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"<sup>4</sup>. Con esto se exalta la centralidad de la Iglesia y del papado y la subordinación del poder del Rey. Como se nota, se hace cada vez más fuerte la simbolización del poder en las personas que lo representan, generando un poderoso imaginario de que la persona es el poder mismo realizado.

Con la muerte del papa Bonifacio VIII, sucedió 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 simbólica 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 provocará posteriormente, en Francia, la configuración de la Iglesia galicana (Valín Fernández, 1993: 15-19). Desde este punto de vista, la palabra secular asume cada vez un mayor sentido simbólico 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 Martin 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* (escrito en 1523), Lutero (1990) 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 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 las fechorías, porque los hombres comunes no pueden aceptar ni entender ese gobierno. (Lutero, 1990: 31-32)

---

<sup>4</sup> "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".

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). Lutero 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 símbolos: el (mundo) religioso y el (mundo) mundano (*weltlich*). El uso de *weltlich*, *lo 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, le añade un sentido como símbolo que indica la presencia de un mundo ajeno. Además de esto, añade un imaginario de jerarquía, lo religioso es lo que está en lo alto, lo mundano es lo bajo. En opinión de Marx, este *alto* y *bajo* son símbolos e imágenes 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. Karl Marx reconoce esta separación en la tesis 4: "Seine Arbeit besteht darin, die religiöse Welt in ihre weltliche Grundlage aufzulösen"<sup>5</sup> (Marx, 1985: 228).

Las consecuencias de la interpretación luterana son muy conocidas: en primer lugar, la ruptura de la idea medieval de la cristiandad, que invalida 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 de las referencias simbólicas de 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 de su interioridad, 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 honestidad, 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 simbólica 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 el Principado de Sajonia, pues prometía una dependencia de las iglesias al poder imperial (en la administración territorial y monetaria), y no a la Iglesia de Roma (Abellán, 1990: xix-xxv). 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, fortalecieron su deseo de independencia y les

---

<sup>5</sup> "Su labor consiste en reducir el mundo religioso a su fundamento terrenal".

condujo a organizar un partido político, lo que implicará el aumento de su presencia en Francia, y el origen de una guerra civil (Ferrer Arellano, 1996: 44-47); las convicciones religiosas se expresaron en intereses políticos como imaginarios 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 tolerancia provisional mediante una serie de Edictos.

De este período datan los *Ensayos* de Michel de Montaigne (1998); entre ellos, destaca 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. (de Montaigne, 1998: 420)

En el mismo texto de Montaigne 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. (de Montaigne, 1998: 423)

Y tomando como bandera la libertad de conciencia, él mismo 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. (de Montaigne, 1998: 420-424)

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 (Ferrer Arellano, 1996: 48). 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 como símbolo predominante de la simbólica 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 símbolo del *poder* cuando la autoridad civil adquiere una radical independencia. Al parecer esto se consigue con la constitución de una mayor personificación del Estado. Los comienzos de esta concepción moderna se encuentran, por una lado, en el siglo XVI, en la comprensión de Nicolas Maquiavelo del poder del príncipe, pues incorpora a la noción de *Estado* una identificación de toda instancia de poder de la vida pública con 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 gobernante, creando un imaginario que aún prevalece en nuestros días. En *El príncipe*, Maquiavelo (2008) 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". 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" (Maquiavelo, 2008: c. IX y 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 possino correggerle, anzi non vi abbino remedio alcuno [...] cioè 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 [...] lo iudico bene questo, che sia meglio essere impetuoso que respettivo; perchè la fortuna è donna; et è necessario volendola tenere sotto, batterla et urtarla. (Maquiavelo, 2008: c. XXV)

Por otro lado, en el siglo XVII, el pensamiento de René Descartes propone una novedosa concepción de la subjetividad, misma que tendrá consecuencias importantes para el desarrollo de la comprensión filosófica de la identificación simbólica entre el Poder y el 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 matemático que así lo representa (Descartes, 1979: II-III); 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, por vía de una simbolización que constituye un fuerte imaginario de seguridad absoluta del saber humano en general.

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 la re-presentación las cosas devienen simbólicamente disponibles para el yo, y por lo mismo utilizables. En opinión de Ulrich Hommes, Inmanuel Kant proyecta una teoría del conocimiento con el mismo objetivo cartesiano. Según Hommes (1972), todo pensamiento se encuentra, desde el punto de vista de la representación, bajo un imaginario de utilidad para una praxis que se consume como técnica y ciencia (Hommes (1972: 63). 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 también a un elemento, a un símbolo 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 a la imagen 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 consolidó filosóficamente la separación simbólica de esas dimensiones por medio de la emancipación de la subjetividad; el poder secular se aparta de modo definitivo del poder eclesiástico. La iniciativa cartesiana se cristaliza en la posterior imagen racionalista del mundo y de su gobierno. Así nos lo hace notar, por ejemplo, Gottfried Leibniz (2009), 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 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. (Leibniz, 2009: 12-13)

Después vincula la justicia al símbolo de Poder por parte del Estado (Leibniz, 2009: 15); y en virtud de lo mismo, manifiesta la existencia de un doble derecho, por la existencia simbólica 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. (Leibniz 2009: 17)

Este par de ideas (Lutero–Descartes) influyen notablemente en el movimiento de la Ilustración, pues implica la imagen realizada de 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 entendimiento. Así lo hace notar Kant del siguiente modo: "Sapere aude! Habe Mut, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen!" (Kant, 1974: 57). En el mismo texto establece como necesidad la vinculación entre razón y libertad: "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"<sup>6</sup> (Kant, 1974: 58). Esta tesis hace manifiesta, por otra parte, 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 de ese tiempo (libertad); y, al parecer, de esta lectura se desprende una fuerza añadida al uso contemporáneo del término laico y su identificación con el término secular.

### **Una aproximación hermenéutica 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: "Quod ratione utitur id melius est quam id quod ratione non utitur; nihil autem mundo melius; ratione igitur mundus utitur"<sup>7</sup> (Cicerón, 1881: III, IX, 22); 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: "Est enim mundus quasi communis deorum

---

<sup>6</sup> "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".

<sup>7</sup> "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".

atque hominum domus, aut urbs utrorumque; soli enim ratione utentes iure ac lege vivunt"<sup>8</sup> (Cicerón, 1881: II, LXII, 154). 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:

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 intellegatur a dis immortalibus hominibus esse provisum si erit tota hominis fabricatio perspecta omnisque humanae naturae figura atque perfectio.<sup>9</sup> (Cicerón, 188.: II, LIV, 133)

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 (1984); de ésta exalta su carácter racional, su universalidad y su obligatoriedad (III, 33), y por lo mismo, la posibilidad de igualdad entre los hombres. Así, todos los hombres son iguales porque comparten la misma naturaleza. Según Martha Nussbaum esta idea estoica fue la fuente de inspiración de los pensadores ingleses del siglo XVII, como Williams, en las colonias inglesas del norte de América, y 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, 2010: 55).

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: "Est [...] res publica res populi, populus autem non omnis hominum coetus quoquo modo congregatus, sed coetus multitudinis iuris consensu et utilitatis communione sociatus"<sup>10</sup> (Cicerón, 1984, I, 39). Ahora bien, con el término cosa pública, (*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

---

<sup>8</sup> "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".

<sup>9</sup> "¿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 entenderá más fácilmente que los dioses inmortales han sido provisosores 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".

<sup>10</sup> "La cosa 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".

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 República es entonces resultado de una imagen del hombre, es un símbolo en torno al cual se constituyen las dinámicas humanas de pertenencia.

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 incorpora el testimonio como parte 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,

Et quia quaedam publica sacra per ipsos reges factitata 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.<sup>11</sup> (Tito Livio, 1998: II, 2, 1-2)

Esto trajo consecuencias importantes, 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. 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"<sup>12</sup> (Tito Livio, 1998: III, 33, 8). 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 tablas (Tito Livio, 1998: III, 34, 2-3), mismas que permanecieron vigentes y se consideraron, en opinión del mismo Tito Livio, "fons omnis publici privatique est iuris"<sup>13</sup> (Tito

---

<sup>11</sup> "Como 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, 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".

<sup>12</sup> "Cada diez días administraba justicia uno de ellos. Ese día el prefecto –que tenía la justicia a su cargo– llevaba las doce fases".

<sup>13</sup> "la fuente de todo el derecho público y privado".

Livio, 1998: III, 34, 6). Así concomitante al surgimiento de las XII tablas, surgió como consecuencia la *interpretatio prudentium*, la actividad de los jurisperitos, quienes se encargaban de la aplicación de la ley a los casos concretos. Pero estuvo a cargo del colegio de pontífices (*Decemviri*). En Roma se fue conformando, de poco en poco, un sistema jurídico institucional que permitía la aplicación de la 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 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), según nos lo hace notar Tito Livio provocaban problemas jurídico-religiosos (Tito Livio, 1998: IV, 1, 1). 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: "Aliam deinde consulem 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"<sup>14</sup> (Tito Livio, 1998: III, 55, 4). 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:

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, 2000: III, 3)

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*). 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 (Tito Livio, 1998: IX, 46, 5). 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 Elío Pato Cato, a quien mencionan Tito Livio (1998: XXXVI, 21, 6-11) y Cicerón (1984: III, 33) de modo muy destacado. La instauración

---

<sup>14</sup> "De ahí, otra ley consular sobre la apelación, única protección de la libertad, abolida por la potestad de los decenviros, no sólo la restablecen, sino que le dan fuerza de cara a la posteridad sancionando la nueva ley, y sin apelación nadie puede crear magistratura alguna".

del *ius civile* fue muy importante, pues salvaguardaba la libertad y la igualdad entre los ciudadanos romanos. Una condición 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:

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.<sup>15</sup> (Cicerón, 1984: III, 43)

La República romana garantizaba, por medio de un sistema jurídico, la igualdad, la libertad y el uso de la razón propia. Notamos claramente el funcionamiento social a partir de referentes simbólicos.

Esto es fundamental, porque la figura simbólica de *ius civile* es la que da soporte al sentido de igualdad, y ésta expresa, por lo mismo, un carácter jurídico, no religioso. En Roma, el universo simbólico religioso comienza a transformarse en otro universo simbólico, el universo jurídico. En eso se basa el *Digesto* de Justiniano, que fuera la base del sistema jurídico romano y de occidente. El mismo *Digesto* privilegia este orden simbólico como garante de la justicia (Justiniano, 1973: I, 2, 2, 5; I, 2, 7; I, 2, 35).

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.

### **Laico y secular 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 el universo simbólico de Roma de los siglos II y I

---

<sup>15</sup> "¿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".

a. C. Por lo mismo, la realización de estos imaginarios exigía la instauración de un sistema jurídico que le diera cauce, la República. Los estudios del derecho 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, ajeno a un contexto de imágenes de lo religioso.

Esto nos lo confirma Jean-Jacques 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. (Rousseau, 1978: II, 14-15)

Rousseau expresa con vehemencia el imaginario 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 (1978) no es esencialmente antirreligiosa, todo lo contrario, trata de empatar su universo simbólico con un imaginario teológico; 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 (IV, 587). 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 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, al 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 (Schneewind, 2009: 62-69). La nueva República, como ideal y símbolo de la Ilustración, es un Estado cuya soberanía, implica no sólo la posesión del poder supremo, también afirma 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 simbólicamente al pueblo, al *civile*, al laico. El sentido del Estado laico expresa, pues, la unidad y soberanía (autonomía e independencia) política, jurídica y social de una sociedad libre e igualitaria. El término laico, que nació en un universo simbólico

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 (Blancarte, 2008: 9-13).

El pensamiento ilustrado transformó la imagen de República romana en la imagen de Estado laico, y vinculó el sentido de un término religioso (laico) y el de un término político (estado), para constituir un término jurídico (Estado laico). El Estado laico es un símbolo que afirma, por tanto, el gobierno, el poder político y la propia sociedad en unidad (Fried, 2005: 205-210). Al mismo tiempo, generó un nuevo sentido de lo religioso, sobretudo en Francia. Kant (2004), 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:

und seine Religion ist ohne Rührung, mehrentheils nur eine Sache der Mode, welche er mit alle Artigkeit begehrt, und kalt bleibt. Dieses ist der praktische indifferentismus, zu welchem der französische Nationalgeist am meisten geneigt zu sein scheint, wovon bis zur frevelhaften Spötterei nur ein Schritt ist und der in Grunde, wenn auf den inneren Werth gesehen wird, von einer gänzlichen Absagung wenig voraus hat.<sup>16</sup> (Kant, 2004: 57)

Gracias a la 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 (Maritain, 1984: pp. 59-61).

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 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, monádica y unívoca del poder. 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*, es el pueblo transformado y simbolizado en un solo soberano, poseedor de un poder separado, independiente y absoluto. La obra *El contrato social*, de Rousseau, hace enfática en 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. Como ser colectivo, el

---

<sup>16</sup> "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".

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 Friedrich 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. (Hegel, 1978: 39 y 47)

En parte de su correspondencia dirigida a Schelling, igualmente Hegel escribe:

¿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. (Hegel, 1978: 7, 61)

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" (Hegel, 1978: 8, 63). El joven Hegel nos muestra ya las implicaciones de una imagen, de un símbolo de 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. (Hegel, 1978: 106)

Ésta es, según Hegel, 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" (Hegel, 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" (Hegel, 1974: §552).

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, un imaginario de laicidad. La laicidad 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 simbólico 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" (Dubet, 2008: 157), 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 del símbolo de cristiandad, con el que se vinculó el poder de la Iglesia; y por lo mismo, bajo el estandarte de la laicidad se comienza 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. En un estudio de Alberto Valín, notamos cómo las expresiones de laicidad derivaron en expresiones de total secularización, de total oposición a los ideales cristianos. Así, por ejemplo, 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 (Valín, 1993: 29-33).

Bajo este ideal republicano del Estado laico, durante el siglo XIX, en Francia, fueron diversos los sucesos que nos dejan ver este sentido de la imagen del Estado 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 (Dubet, 2008: 179 y ss.). 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: 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 III República (Valín, 1993: 33-35).

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, como nos los hace notar Manuel Olimón, al reflexionar sobre 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 (Olimón, 2004: 301-347).

## **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 o divino, por parte de los pensadores y gobernantes de Francia en el siglo XIX, pero inspirados en los ideales de la 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.

Y es que, como se aprecia, la construcción de una estructura social está anclada en un imaginario muy fuerte, con una carga simbólica sumamente amplia. Nuestra sociedad es la configuración de un universo simbólico, de un imaginario social que guía y conduce los esfuerzos y las expectativas de la realización humana. Al dar cuenta de estas imágenes y símbolos, tenemos una mejor comprensión de nuestra situación y podemos generar algunas

alternativas un tanto más congruentes con nuestras expectativas de realización individual y colectiva.

## Referencias

- Abellán, J. (1990). *Estudio Preliminar. En Lutero, M. Escritos Políticos*. Madrid. Tecnos: Madrid.
- Alberigo, J., Dossetti, J.A., Joannou, P-P., Leonardi, C. y Prodi, P. (1962). *Conciliarum Oecumenicorum Decreta*. Bologna: Instituto per le scienze religiose.
- Alejandría, C. de (1998). *Stromata, II-III: conocimiento religioso y continencia auténtica*. Madrid: Ciudad Nueva.
- Blancarte, R. (2008). *Libertad religiosa, Estado laico y no discriminación*. México: CONAPRED.
- Ciceron, M. T. (1881). *De natura deorum*. Boston: Austin Stickney.Ginn & Co.: Boston, 1881.Ginn & Co.
- Ciceron, M. T. (1934). *Cato major De Senectute: dialogus*. París: J. de Gigord éditeur.
- Ciceron, M. T. (1984). *De la República*. México: UNAM.
- Demóstenes (2000). *Discursos políticos y privados*. Madrid: Gredos.
- Descartes, R. (1979). *Meditaciones Metafísicas*. México: Porrúa.
- Dillenberger, J. (Ed.). (1961). *Martin Luther: selection from his writings*. New York: Garden City.
- Dubet, F. (2008). La laicidad en las mutaciones escolares. En D. Gutiérrez y H. Balslev (Coords.), *Revisitar la etnicidad: miradas cruzadas en torno a la diversidad* (pp. 153-183). México: Siglo XX-Colegio de Sonora-Colegio Mexiquense.
- Ferrer Arellano, J. (1996). *Lutero y la Reforma Protestante*. Madrid: Palabra.
- Fried, M. H. (2005). Sobre la evolución de la estratificación social y del Estado. En J. Vendrell Ferré (Comp.), *Teoría social e historia: la perspectiva de la antropología social*. México: Instituto José María Luis Mora.
- Geertz, C. (1994). *Conocimiento local: ensayos sobre la interpretación de las culturas*. Barcelona: Paidós.
- Hegel, G. W. F. (1974). *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*. México: Juan Pablos.
- Hegel, G. W. F. (1978). *Escritos de Juventud*. México: FCE.
- Hegel, G. W. F. (1987). *Filosofía del Derecho*. Buenos Aires: Claridad.
- Hipona, A. de (2007). *Obras Completas, vol. XVII: De civitate Dei*. Madrid: BAC.
- Hobbes, Th. (1979). *Leviatán*. Madrid: Editorial Nacional.
- Hommes, U. (1972). *Tranzendenz und personalität*. Frankfurt: Klostermann.
- Justiniano. (1973). *Corpus Iuris Civilis. Digesta*. Germany: Weidmannos.
- Kant, I. (1974). *Was ist Aufklärung?: thesen und definitionen*. Stuttgart: Von Ehrhar Bahr.
- Kant, I. (2004). *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime*. México: FCE-UAM-UNAM.
- Leibniz, G. W. (2009). *Tres ensayos: el derecho y la equidad. La justicia. La sabiduría*. México: UNAM-IIF.

- Lutero, M. (1990). *Escritos Políticos*. Madrid: Tecnos.
- Machiavelli, N. (2008). *El Príncipe*. Milano: BUR Classici.
- Maritain, J. (1984). *El hombre y el Estado*. Buenos Aires: Club de lectores.
- Marx, K. y Engels, F. (1985). *La ideología alemana, tesis sobre Feuerbach, Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*. México: Ediciones de Cultura Popular, México.
- Miguel, R. de (1897). *Nuevo Diccionario Latino-Español Etimológico*. Madrid: Sáenz de Jubera Hnos.
- Montaigne, M. de (1998). *Ensayos (vol. II)*. Madrid: Cátedra.
- Nussbaum, M. (2010). *Libertad de conciencia*. México: Tusquets editores.
- Olimón Nolasco, M. (2004). La libertad y el liberalismo: retos a la conciencia católica en el siglo XIX. *Efemérides Mexicana*, 66, 301-347.
- Rousseau, J-J. (1977). *El contrato social o principios de derecho político o el origen de la desigualdad*. México: Porrúa.
- Rousseau, J-J. (1978). *Emilio*. México: Porrúa.
- Schatz, K. (1999). *Los concilios ecuménicos: encrucijadas en la historia de la Iglesia*. Madrid: Trotta.
- Schneewind, J. B. (2009). *La invención de la autonomía: una historia de la filosofía moral moderna*. México: FCE.
- Sevilla, I. de (1994). *Etimologías*. Madrid: BAC.
- Tito Livio. (1998). *Desde la fundación de Roma*. México: UNAM.
- Valín Fernández, A. (1993). *Laicismo, educación y represión en la España del siglo XX*. Sada: Ediciones Do Castro.

Recibido: 3.3.2016

Aceptado: 1.4.2016