

MODERNIDAD, SECULARIZACIÓN Y ESTADO LAICO

Francisco PIÑÓN GAYTÁN

INTRODUCCIÓN

La secularización viene de vieja historia. Los griegos, al vivir su específica racionalidad, forjando la tecnópolis, anunciaban, *in nuce*, los acentos primeros de la *ciudad del hombre*, o sea, una modernidad que se sabe mundana y terrenal, porque no necesitaba de dogmas religiosos para recrear su vivencia. Su ciudad estaba plagada de dioses y de mitos, en ellos y por ellos expresaban su problemática “*demasiada humana*”. Tal vez por eso, en este renglón, Aristóteles, mucho antes que Kant y por otros motivos, “secularizaba” la filosofía cuando afirmaba que “lo verdadero y lo falso no se hallan en las cosas mismas”, como si el criterio de verdad y moralidad no recayese en un “objetivismo, sino en el entendimiento”.⁴² Todo el universo griego, aun en su recreación divina, se construía a partir de la “*cuestión del hombre*”. La modernidad tendrá ese mismo horizonte griego. Descartes lo explotará con la metodología de su secularismo *cogito*, i.e., el pensamiento del hombre que, en cuanto pensamiento, en su idea *clara y distinta, mide, valora* y pone los *límites* a lo que racionalmente se considera como *verdad*. Incluso, de ahí, de los griegos, partirá el núcleo de lo que será la “*teología racional*”, una larvada secularización de la misma idea de Dios. Kant, Hegel, Feuerbach y el mismo Heidegger, detrás de la línea cartesiana, no harán sino proseguir esa “racionalización” griega. Por algo, el *teísmo griego*, pagano, ya casi secular, se enfrentará con la sentencia lapidaria del teísmo cristiano del tribuno converso Tertuliano: “¿*Quid Athenis et Ierosolymis*”? Pero, recordemos que detrás de la imagen de Jerusalén estaba la bíblica *expulsión* del Paraíso. El Dios viejo del Antiguo testamento que expulsó a Adán del paraíso, condenándolo a ganar el pan con el sudor de su frente, ¿no estaba poniendo las bases de un *mundo*

⁴² Aristóteles, *Metafísica*, Ea4, 1027b, p. 25.

del hombre, pragmáticamente, ya *secular* de sus dioses? El Dios Iahvé, aun el colérico y pasional, por medio de la creación entra a la historia del hombre, pero a éste lo deja ya *solo* en el mundo frente a su destino. El final de este destino él, el hombre, se lo tiene que forjar. Será su *tarea*. Será la secularidad bíblica, iniciada desde las primeras páginas del Génesis.

Posteriormente, a partir del siglo II y III, con la influencia platónica y el dualismo de la teología paulina, se impondrá una visión espiritualista y dualista que confrontará, maniqueamente, Dios-mundo, espíritu-cuerpo, ciudad de Dios-ciudad del hombre. Por un lado, temas de secularización y confrontación que en germen, anunciaban un porvenir y, por el otro, un horizonte donde el hombre, haciendo su histórica, la hará como drama o tragedia. La modernidad, tal vez, ya estaba más que insinuada. Descartes le pondría la metodología, la racionalidad como criterio fundamental de toda verdad, aun en la *filosofía de la sospecha*. Grocio le daría a la ciencia del derecho su “racionalidad” separada ya de las crisálidas medievales. Kant le pondría sus límites, mientras que Hegel ampliaría sus horizontes.

1. *Modernidad y Secularización* no son, ciertamente, sinónimos, pues no toda modernidad fue ni lineal ni igual. Hubo tantas “modernidades” cuantos filósofos. Pero hubo una predominante: la que definió su tiempo histórico, le dio su perfil, sus paradigmas y su *racionalidad*. Esa modernidad, que recorre los siglos XV y XVII, fue, sin duda, la *secular*. Fueron tiempos de renacimiento, de una nueva “invención” del mundo y del hombre, porque fueron otros los instrumentos del conocimiento. Ya se habían roto las crisálidas medievales. El mundo no se definía en sus campos como *civitas Dei* en confrontación, tan sólo, con la *civitas hominis*. San Agustín, independientemente de sus genialidades en el retratar el *mundo del mundo* en su incipiente “filosofía de la historia” y proporcionarnos una muy realista radiografía del poder terrenal en su concepción de lo que él llamaba el “*Regnum*”, ya no podríamos entender con herramientas agustinianas, o posteriormente, tomistas, ese nuevo mundo del hombre que la incipiente ciencia nos describía. Sus nuevos filósofos y sabios, ya no serán los Platón, Aristóteles, Polibio, Cicerón (aunque estos seguirán inspirando en muchos renglones), sino los muy modernos Pico Della Mirándola, Ficino, Vesaglio, Bruno, Kepler, Copérnico, Maquiavelo. Y en cuanto a la filosofía, como abriendo un nuevo horizonte en el pensamiento humano, *en cuanto al criterio de verdad*, el filósofo Descartes. Nacía con ellos, la “*modernidad*”, con un nuevo paradigma: la *secularización*. Al ser estudiada

y descrita, la “Naturaleza”, con los instrumentos del nuevo método científico, también el hombre se describía a sí mismo como un *ser natural* (como en el pensamiento griego), pero ya “ambientado” en la *casa del hombre*. El Renacimiento, en cuanto *forma mentis*, sin renegar del todo con el pasado greco-latino, ya hacía del hombre el *hacedor* de su propio mundo y destino. Podría ser *teísta*, a su manera, cristiano creyente como contenido mental, pero su arquitectura ideológica ya era otra: vivía y experimentaba una muy pragmática *secularización*. Nacía la modernidad, en esa su especificación como mundo secular. La otrora definición del hombre como *imago Dei*, que llenaba la teología y filosofía medievales, ahora se trastocaba como el *ser constructor* de su propia historia, aquél que no necesitaba ni de ministros, ni hasta de Dios, para gozar o vivir su mundo. El hombre ya estaba, o se sentía, en su propia casa. Maquiavelo lo dirá de una manera cruenta y directa. El florentino escribía que no venía a enseñar cosas que nunca habrán sido, ni nunca serían, sino aquellas que se podían encerrar en la *verdad efectiva*, o sea, “*objetiva*” de *las cosas*. ¿Secularidad política tan sólo? No. Una nueva visión del hombre y la sociedad, y, por lo tanto, con esta mirada secular, una nueva *Eticidad*.

Si, en el campo de la teoría política, Maquiavelo nos abrió el horizonte de la *técnica*, o de la *tecno-ciencia* en la consecución y preservación del poder, fue Descartes el que inició la separación radical, a nivel del conocimiento, del pensar, entre la *razón teórica* (diría Kant) y todo ese horizonte trascendental y metafísico de la antigua filosofía grecolatina. Es Descartes, con su *cogito ergo sum*, quien poniendo la *idea clara y distinta* como único criterio de verdad (y esté constituido de *números, figuras y movimientos*) puso y echó a rodar que es el propio pensamiento del hombre el que decide el criterio de lo que es verdadero o falso, y, siendo lógico que también *La razón* (i.e., el pensamiento) la que, en última instancia sea la juez la que dictamine sobre lo que puede ser *bien* o *mal*. Sabemos que Descartes no llegó a estas conclusiones. El “cristiano” Descartes no podía distinguir, ni separar, su *método*, de su “ciencia”, de la *tradicional idea de Dios*. Pero sí lo realizó el filósofo Kant. Pero Descartes pondría los cimientos a una modernidad “secularizada”, y re-elaborada dentro y desde el mismo pensamiento. De aquí en adelante, *por* y *dentro*, de la razón, se tendría que “demostrar” toda verdad, inclusive la existencia del mismo Dios. No fue otra su intención al escribir su *Discurso del Método*. La futura “*filosofía de la sospecha*” estaba fundada. La *razón* separaba no sólo *sujeto-objeto*, sino *mundo-naturaleza* y *Dios*; sobre todo, *Dios* y *hombre*. *Secularización*, pues, radical. El hombre, en su historia, *solo* frente al mundo, frente a su

Dios que, con su *razón*, tendría que *comprobar*, y comenzando con el propio mundo y su real situación de convivencia. La modernidad, ya *secularizada*, situada en esta finita mundanita, tendría que sacar conclusiones de todo tipo, económicos, filosóficos-políticos y, por supuesto, religiosos.

El laicismo, o el Estado laico, tendrían en la secularización su fundamento histórico-filosófico. En otras palabras, la separación *Iglesia-Estado* tendría en la modernidad, su específica expresión. Prolongaría, es cierto, la siempre lucha y competencia entre *trono* y *altar*, un hecho histórico siempre renovado a través de los siglos desde la vieja Europa, pero ya con otras reglas, otra fisonomía y otro lenguaje. El Estado laico, también, parodiando a Maquiavelo, podría gobernarse sin la ayuda de los “*Padrenuestros*”. El laicismo moderno tendría, con la visión secular, además de la nunca interrumpida lucha de competencias entre “*trono* y *altar*”, la *forma mentis* de una secularización que le permitía entender que la casa del hombre, el mundo, tendría que construirse con materiales, ya no tanto celestiales, sino precisamente los hechos por el mismo hombre. Aunque sabemos, como lo anunciara Hegel, que tendría que atreverse a “*aullar entre lobos*”.

2. La modernidad, se entiende la de la vieja Europa, ya secularizada, con la conciencia de ser hija de su propio tiempo histórico, podría proseguir, con otros lenguajes, de muy mundana vestimenta, la confrontación entre Iglesia y Estado. Hobbes primero, Rousseau y Hegel después, tendrían detrás una tradición de varias centurias.

Las fuentes están en la historia de Europa, ahí donde se fundó, para bien y para mal, según criterios *post festum*, cristianismo y civilización, historia de Roma y Bizancio, *Pax romana* y *cesaropapismo*, *constantinismo* y *conciliarismo*. O sea, la doctrina que el poder viene “*desde arriba*”, descendente, y que aterrizará en el cesaropapismo y poder divino de los reyes y que se enfrentará a aquella otra doctrina, descendente, que viene “*desde abajo*”, la *conciliarista*, que, inclusive, ponía limitaciones al poder papal aun dentro de la misma Iglesia Católica (léase el tiempo de Inocencio VI).

La modernidad, en cuanto confrontación de poderes, no empezaba de cero. En el cuarto y quinto siglo de nuestra era, en el último período del Imperio Romano, se pusieron los fundamentos histórico-ideológicos del poder político en Occidente. Por lo menos ya de una manera casi moderna. En 380, la Iglesia de Roma es ya un *institutio* y el Papado una *Suprema Autoridad*, cimentada por una antigua tradición del *primado* de San Pedro, legado

directamente a sus sucesores. Es el *cesaropapismo* que culminaría con León I en el siglo v.

También, por otro lado, el poder secular de los emperadores romanos, culminaba en la figura de *Augusto*, el del poder *princeps legibus solutus*, en la *sacrosantitas*, en el sentido del *imperium* y del *dominus* de las tradiciones romanas y españolas. Será la herencia ideológico-política de los futuros monarcas europeos y será esta *forma mental* del *poder secular* la que se enfrentará a la conciencia que del poder tenían los Papas. Esta será la larga lucha entre poder temporal y poder espiritual.

En 313, con la exaltación del emperador a poderes *casi divinos*, se inicia la confrontación entre Trono y Altar. Es el edicto del emperador Teodosio. El cristianismo no era sino la realización —así se creía— de la *Pax Romana* según el pensamiento del historiador Eusebio. Es la controversia entre San Atanasio y Constantino, entre San Ambrosio y el emperador Teodosio, al margen y en contra de las reflexiones de San Agustín sobre filosofía de la historia en *De civitate Dei*. Es el tiempo histórico del casamiento ideológico de Virgilio, Ovidio y Aristóteles con los personajes bíblicos. Es el tiempo de Lactancio, como el *escritor puente* entre Cristo y el imperio y el emperador Teodosio, como ejemplo de *príncipe cristiano*. La unificación político-ideológica, entre cristianismo e imperio, estaba consumada. Sus “razones” de poder, sus conatos de predominio o incluso de cierto espíritu de independencia, nacen de esos primeros siglos.

Esta será la heredad que recogerá el Medievo. Los filósofos medievales en sus disquisiciones teológicas que no tenían nada de “abstractas”, porque expresaban los problemas de su tiempo en formas ideales, usaban precisamente el famoso *problema de los universales* para fundamentar, inclusive, la cuestión sobre el poder. Los nominalistas, al negar “objetividad” real a los *juicios* sobre la *ley natural* y considerar a éstos por tanto como meros *Flatus vocis*, recurrían indirectamente a la *voluntas* del príncipe para erigirla como fundamento de la *obligación* jurídica y moral. Era la *voluntad* del príncipe y no el recurso a la *ley natural* lo que originaba el fundamento del poder. Estaban con esto atacando los ingredientes ideológicos de un poder de los reyes, que se alegaba de origen divino, pero que era conocido por la *lex* o el *ius naturae*. La mentalidad medieval, con las teorías de Marsilio de Padua, Guillermo de Ockman y Dante Alighieri, empezará a recrear una tradición de poder secular como independiente del poder eclesiástico. Pero ya antes el nominalismo filosófico del siglo XII había echado los cimientos a los futuros sistemas doctrinarios del absolu-

tismo y liberalismo clásicos. Todos estos pensadores medievales empezaban a romper los velos de la *Civitas christiana*, al colocarlas de frente y en competencia con los poderes temporales. Nacía, pues, un *secularismo* y se iniciaba así la muerte del *cuius regio eius et religio*. Serán los futuros pensadores, como Maquiavelo y Hobbes, los que radicalizarán esa independencia y separación entre el poder temporal y el poder espiritual. Ese será el contenido ideológico de lucha y confrontación entre los dos poderes a lo largo de la posterior historia de Europa. Será la Europa culta y expansionista la que exportará a otras latitudes esa misma visión sobre el origen y los alcances del poder eclesiástico y civil. Hobbes y los pensadores liberales recogerán y sistematizarán esa tradición de confrontación.

Por consiguiente, por todo lo anterior, no es extraño que por medio de la *conquista* nos haya llegado a América, en el siglo XVI, nuestra “idea” de *imperium, de dominium*, de relaciones de poder entre Iglesia y Estado. Las culturas de la vieja Roma y de la antigua Hispania, amalgamadas y recreadas por la práctica política del Medievo, nos vinieron con el *arma et litterae* de los humanismos italianos y españoles. *Descubrimiento* y *conquista* nos importaron, además de valores luminosos y positivos, la añeja lucha europea entre *Trono* y *Altar*, espada y tiara, poder religioso y poder político. Nos llegó la imperial “idea” de que Fernando “El Católico” era *Augusto* y Carlos V era *Marco Aurelio*. Pero también la conciencia de que el Papa y sus representantes eran la *Suprema Auctoritas* y el emperador el *Defensor fidei et pacis*.

Esta *forma mentis*, en confrontación continua por espacios de poder, con el telón de fondo de sus respectivas visiones del mundo y de la sociedad, impregnaron la práctica política de los gobiernos conservadores y liberales del siglo XIX mexicano. Estarán presentes en la lucha ideológica J. Ginés de Sepúlveda, el consultor del rey y Francisco de Vitoria, el humanista crítico del poder papal. Serán sujetos sociales importantes en estas relaciones de poder en América: el *Patronato indiano*, el régimen del virreinato, las Cortes de Cádiz, los movimientos de independencia. Los nuevos escenarios mexicanos de los siglos XVIII y XIX no cambiaron ni los radicalismos, ni las confrontaciones. En cuanto al poder político se refiere, éste será el drama del siglo XIX en México. Sus personajes centrales serán los cardenales Justiniani, Consalvi y Della Somaglia por un lado, y el *Primer Congreso Constituyente* por el otro. A ellos se sumarán, en la sede pontificia, León XII, Pío VIII, Gregorio XVI y Mons. Pablo Francisco Vázquez, representante ante los Estados pontificios por parte del nuevo gobierno mexicano. En la recién constituida República,

en toda su complejidad política y social, las controversias por los “derechos” y “privilegios” de las respectivas *instituciones*, estarán a cargo, principalmente, de Gómez Farías, Juárez, Lerdo de Tejada y Don Clemente de Jesús Murguía. Serán dos tradiciones de poder en confrontación. Dos visiones de un pasado europeo redivivo. De nuevo, en la *praxis* de las relaciones sociales, en México como en Europa, el eterno conflicto entre religión y política.

La Iglesia de México, en el siglo XIX, en su modalidad de *jerarquía eclesiástica*, tendrá en la *conciencia del poder*, eclesiástico y civil, una visión en confrontación con respecto a la que tendrá el naciente Estado mexicano. Ambas instituciones se nutren y repiten tradiciones culturales del pasado.

A partir del siglo IV y, sobre todo, en el VI, se fincaron los cimientos ideológicos de una de las más importantes teorías del poder. La confrontación entre los Papas y los Emperadores daría por resultado una *praxis* y una primera sistematización del fenómeno del poder que tendría larga y profunda influencia en los tiempos modernos. La ciencia política, en sus diversas modalidades, la moderna y la contemporánea, extraerá de esos siglos muchas de sus herramientas y conceptos (*ley, soberanía, poder político*) con los cuales construirá, más tarde, los grandes sistemas del pensamiento político, sobre todo, la relación entre gobernantes y gobernados y, en ellas, la relación entre poder civil y eclesiástico. En estos últimos, por lo menos, en las motivaciones y fundamentaciones ideológicas de sus propios conceptos de *soberanía*, de *poder* de *derecho*.

En el siglo VI, en especial, se iniciarían las concepciones doctrinarias del poder de lo que hoy conocemos como el *Occidente europeo*. El Papa Gregorio (590-603) será el motor de esa *idea* de Europa, como *unidad* política, que saldría de sus previsiones de lucha en contra del poder de Constantinopla. Gregorio romanizó y latinizó, al mismo tiempo que cristianizó, esa parte de Europa que no dominaba el Imperio de Constantinopla. Además, no hay que perder de vista que la universalización del latín, por medio de la pedagogía de la traducción de *La Vulgata*, universalizó también (con símbolos de la liturgia), la *educación política* de Europa occidental. Las “ideas” sobre el poder, civil y eclesiástico, se propagaron y fundieron con otras tradiciones inglesas, francesas, alemanas y españolas.

3. La confrontación entre *Trono* y *Altar* que, en cuanto lucha de competencias de poder entre Iglesia y Estado, tuvo otro telón de fondo con la modernidad y, en especial, con el encuentro de un mundo que comenzaba a secularizarse. Y en un campo de controversia y de nuevas interpretaciones tuvo lugar la

ciencia del derecho. La pregunta ya no era la simple cuestión: ¿quién legisla y a quién?, sino sus límites y, sobre todo, sus competencias. El derecho, en cuanto instrumento de gobernabilidad, fue un nuevo campo de batalla. Acompañó a la naciente visión de la *tecnociencia* en una modernidad que se sabía hija y expresión de los primeros años de la “cientificidad”. Según el derecho, como ciencia del pensamiento humano en su búsqueda de la convivencia, un excelente instrumento para gobernar o para defenderse del *Princeps*. Pero la modernidad ya reflexionó *su derecho* a la luz de los nuevos tiempos. El *racionalismo*, el *naturalismo* o, inclusive, las críticas a la religión, le darían nuevos horizontes y nuevas formas de lenguaje. Pero no podía marginar sus tradiciones. La vieja Europa, en este terreno, guardaba una rica tradición jurídica. No podía, ni debía, ignorarla. Ante todo, lo mejor de los antiguos humanismos, el terco sueño de lograr un mundo en donde se lograra la convivencia humana, aquél mitigado por los dioses cuando *Zeus* y *Themistes* mandaban a la tierra a su hija *Diké* en la forma del *Derecho*. Desde entonces el Derecho tiene rostro de divinidad y fue revestido de racionalidad ética. Forma parte, también, de lo que Prometeo robó a los dioses.

La ciencia del derecho es un instrumento. Depende de la racionalidad del hombre encausarlo hacia direcciones ideológicas, político-económicas, que el mismo hombre se proponga. Porque sabemos que el derecho, en cuanto ciencia, igualmente que el Estado, no es reflejo mecánico de las estructuras de dominación. Tiene la vida propia que cualquier instrumento de cultura. Además de que el derecho no hace al Estado, sino al contrario. Es la vida estatal, en su larga amplitud, la que es creadora y recreadora del derecho. Pero ¿cuál derecho? ¿El derecho que era un problema sobre el poder, como aquél que recitaban los juristas romanos y que era la ciencia del “gobierno” y que resumían en la famosa sentencia: *cui competit legen condendi*? La respuesta la encontraban en el siglo II, o como teoría “descendente”, que viene de Dios, o la “ascendente”, que proviene del pueblo: *lex est quod populus inbet ataque constituit*, tal y como el jurista Gayola definía.⁴³ Detrás de la ley estaba ya, más que en ciernes, por lo menos a nivel de la forma de lenguaje, la *potestas* del pueblo. Se estaba gestando la jurisprudencia, la recreada por Ulpiano y Papiniano, que ya encerraba el poder del pueblo hacia el emperador para promulgar las *Constituciones*. Los *Rescripta* y los *Decreta* ya tenían que tener un cierto consenso del *populus romanus*. Se preparaba, así, la jurisprudencia de

⁴³ C. Bailey, *The Legacy of Rome*, Oxford University Press, Oxford, 1968, p. 163.

los siglos XI y XII, sobre todo del jurista Irnerio (1055-1130) en la Universidad de Bolonia. Irnerio ya empezaba a enseñar la “anatomía” del derecho y el estudio directo de las fuentes del derecho de Justiniano. Ese *corpus iurris* medieval, enriquecido por las aportaciones del derecho cristiano, de inspiración romana, de Graciano, Jacobus de Revigny (1230-1296) y, principalmente, Bartolo de Sassoferrato (1313-1257), conformarán la base, ya secular y laica, independiente del papado, y en ocasiones en su contra, de lo que será el inicio del derecho moderno. La sede de esas reflexiones eran las universidades de Pavía y Ravena. Señal, también, de esa carrera triunfal de una secularización que la modernidad renacentista comenzaría a forjar.

En el campo de la filosofía, con la “razón” del *cogito* cartesiano, con la concepción *efectivista* de *la veritá effettuale della cosa* del pensamiento de Maquiavelo y en un horizonte, ya sistemático, de la filosofía de Kant y Hume, la elaboración de una “racionalidad” donde el hombre secular, hijo de su propio tiempo histórico, consciente de que el mundo ya se podría “gobernar sin los padrenuestros”. Nació la modernidad, precisamente, con el nacimiento del método científico, aquél que podía leer la naturaleza y al hombre con el *dictum* renacentista “*iuxta propria principia*”. La modernidad no podría olvidar ese legado.

4. Pero colocándonos ya en la modernidad, hagamos la siguiente reflexión. En cuanto a la *ciencia del derecho*, podemos preguntar, por ejemplo, si la así llamada “*teoría pura del derecho*” tal vez si era “derecho”, para darle razón a Kelsen cuando hablaba del *derecho* durante la dominación nazi, pero no creo que se pueda sostener realmente que se “teoría pura”. Todo derecho es, como la historia, impuro, hechura humana, recreado con los imprescindibles ingredientes ideológicos que todo fenómeno humano contiene. Hasta la sola “*buena voluntad*” de Kant es fruto de una racionalidad que se mide por una supuesta *razón pura (teórica)* que es, *in re*, posición ideológica, i.e., *forma de la ley* que es iluminada por unos “*principios de humanidad*” cuyo contenido de la idea de *bien* está enraizado en la cultura de la filosofía moral greco-latina.

Sabemos que una parte de la modernidad parcializó, en una interpretación positivista esa intuición kantiana de la “buena voluntad” como norma de moralidad aplicada a la ciencia del derecho. Un derecho que podría interpretarse, como lo hizo Gustav Radbruch en 1932, “sólo lo que es derecho” y “no si también es justo”.⁴⁴ Una expresión, muy radical del positivismo ju-

⁴⁴ G. Radbruch, *Rechtsphilosophie*, Stuttgart, 1974, p. 178.

rídico. Claro que el mismo Radbruch se preguntaba si este deber jurídico, este *sacrificium intellectus*, era “éticamente posible”. Radbruch perseguía la “seguridad jurídica”, primordialmente, antes que la justicia, “porque así la ley lo quiere”. Pero, a la luz de las amargas experiencias de la modernidad y postmodernidad, sabemos que quienes ignoran o marginan la justicia, ese “regalo de los dioses”, son aquellos que, aunque tarde, sienten rodar sus cabezas. Recordemos, por otra parte, que la ciencia del derecho ha cambiado después de los años treinta. Para bien de la disciplina, se entiende. El jurista Radbruch, después de 1946, en “*arbitrariedad legal y derecho supralegal*” ya matizaba su fría dicotomía entre *seguridad jurídica y justicia*, dándole a la justicia su primacía ante un “derecho injusto” que, cuando la ley es intolerable, ésta tiene “que ceder ante la justicia”.⁴⁵ Esto es, evidentemente, una vuelta a la vieja teoría del derecho natural, ese que aplicado a las ideas metafísicas, según Kant, proporciona *orden y sentido* a la existencia. La buena modernidad, esa que se expresa en la ciencia del derecho, creo que puede estar a salvo de las incursiones del real positivismo, sencillamente porque tiene detrás una larga y fecunda historia sobre su fenomenología. La modernidad renacentista, en cuanto a ciencia humanística se refiere, y en particular en cuanto a la ciencia del derecho, un fundamento ideológico, y académico, en la enseñanza de la ley y el derecho en las Universidades Medievales, ya desde el siglo XII, XIII y XIV. La idea de justicia, recordemos, era considerada como una causa intrínseca a la idea del derecho. Lo escribía Baldo de Ubaldis, en pleno Medioevo: “*Iustitia est causa intrinseca iuris*, y el todavía más claro: “*ius descendit, id est nascitur a iustitia, quod iustitia non est aliud quam aequitas et bonitas et ius est aliud quam ars boni et aequitas, ergo si sunt conexa, ius sine causa nasci non potest*.”⁴⁶ Esta “*Ratio iuris*” medieval, será la “racionalización” de una *ciencia del derecho* que la modernidad recogerá. Derecho moderno que encerraría, en ejemplar binomio jurídico, la idea de *consenso* e idea de *justicia*. Derecho, como ciencia, que recogerá el derecho moderno, ya laico y secular. Sobre todo, aquel derecho que, a partir de Kant, mirará la *forma de la ley*, la que podrá acoger la “universalidad”, aquella que no puede sujetarse a un solo grupo, línea cultural o visión religiosa. Creo que esa será la mayor herencia de la *secularidad* y en el laicismo moderno su mejor expresión. Que ese derecho, en su *forma secular* y en su *expresión laica*, encierra, también, los otros continentes

⁴⁵ G. Radbruch, *Arbitrariedad legal y derecho supralegal*, Buenos Aires, 1962, p. 345.

⁴⁶ Baldo de Ubaldis, *Comm. Iu Dig. Veteris*, 1, 7.

de *justicia y sentido de comunidad*, es otro problema. Pareciera que ese legado de la jurisprudencia antigua está todavía por cumplirse. Podríamos afirmar, tal vez, en una reflexión de filosofía de la historia cultural, que la vieja Europa, y en ella y con ella la modernidad, usó la escalera de la racionalidad jurídica, de la buena filosofía, para ascender a lo alto de lo mejor de la edad moderna. Pero, después, esa misma racionalidad tumbó, ella misma, su propia escalera. Es parte de nuestra crisis de una modernidad que ha visto que sus dioses han huido del mundo.

5. Cierto, el camino de la modernidad no fue sin sobresaltos. Incluyendo la azarosa aventura del derecho. Se detecta en la historia que podemos contemplar en cuanto al historicismo jurídico antiguo y moderno. Hegel, lo sabemos, en contra de lo que pensaba Kant, no se dejaba embrujar de la exaltación modernizante del derecho romano. En cuanto al método, se entiende. Tal vez radicalizando su mirada, veía en el derecho romano el elemento “*privado-burgués*”. O mejor, no era sino una crítica a los “formalismos” de la escuela histórica del derecho, en particular de Savigny, quien se daba cuenta que con la modernidad, especialmente con la cultura iluminística del siglo XVIII, se perdía el sentimiento de grandeza de otros tiempos. Identificaba negación revolucionaria y utopía, revolución y mesianismo, precisamente elementos de la ideología conservadora. Negación, pues, de una modernidad que, según él, impedía el movimiento de la historia, de la lengua y del derecho. Pugnaba por una *restauración* en contra de las ideas disolventes del “arbitrio racionalístico y iusnaturalista Hegel, aun criticando la filosofía iluminística, su no larvado racionalismo, sí auspiciaba la revolución del concepto, del espíritu que irrumpía en la historia. Esto lo sabían los enemigos de Hegel. De ahí su crítica a un hegelianismo, según ellos, de especulación abstracta. Véase, por ejemplo, Weiss que, en contra de Hegel, identificaba en la historia de la filosofía, *empírea y religión*. Lo mismo dígame de Schelling que criticaba a Hegel por haber eliminado lo empírico, lo “viviente” y “real”, poniendo en su lugar el “concepto lógico”. De ahí se seguía una filosofía jurídica de la conservación. No es casual que Rosenkranz, al criticar al último Schelling, lo definía como un compacto y sólido conservador y que, en conclusión, “trono y altar podían confiarse de él”.⁴⁷ Una “modernidad”, pues, que renegaba de su carga histórica prometeica; una secularización que, según

⁴⁷ K. Rosenkranz, Schelling, Danzing, 1840, p. 375.

los críticos de Hegel, ignoraba la dimensión ultramundana de lo real. Por lo demás, tal vez, Hegel, detrás de Savigny, se daba cuenta que en la “ciencia” y en la “forma” del derecho, se escondía todavía un “dios escondido” en la nueva razón jurídica de la modernidad. Sobre todo la de Kant. La del primer Kant. Creo que Hegel intuía que un derecho privado, “abstracto” y “formal”, podía encerrar, al mismo tiempo, una “ciencia” igualmente “abstracta”, “intelectualística” y “formal”. Por lo menos en su crítica a Savigny. O sea, Hegel criticaba ese derecho, *pura forma, privado de espíritu*, una “ley muerta y fría”, que aceptada así, en ella no se podían distinguir los “falsos hermanos” ni “los amigos del así llamado pueblo”.⁴⁸ Hegel expresaba la fractura, en tanto ciencia del derecho, de una modernidad que separaba pueblo y ciencia, libertad concreta e idea de ley y estado. Los falsos hermanos y los falsos amigos que, incluso hoy, se pueden encontrar en las formalidades de las instituciones democráticas. Hegel, pues, preparando el camino a Marx, aun sabiendo nosotros que el pensador Hegel no rompería del todo (*Marx dixit*) con los ambientes conservadores de la Alemania de su tiempo. Su “modernidad” era fruto de su tiempo histórico. Pero ya se perfilaba su gran crítica a la sociedad de su tiempo. Por ejemplo, su denuncia, feroz y radical a lo que él entendía por “sociedad civil”. Ante todo, su concepto de *eticidad*. Hegel secularizaba el mundo, otrora predicado de Dios; y bajando a Dios a la tierra, divinizaba al mundo y al hombre, pero con ropaje totalmente histórico, mundano. El mundo se hacía racional y lo racional se mundanizaba. Por eso Schelling, criticándolo, decía que Hegel había ignorado a Kant cuando éste ponía límites a la razón humana. Y que Hegel, en el colmo, atribuía “un conocimiento del todo perfecto de Dios y de las cosas divinas, cuyo conocimiento Kant había negado a la razón”.⁴⁹ Secularización, pues, de la misma religión. De ahí saldría el futuro Feuerbach de *la esencia del cristianismo*. Al “secularizar” la misma idea de Dios, en un sentido naturalístico, se tendía un fundamento ideológico, un soporte real de *forma mentis*, a una modernidad secularizadora. Kant, detrás de Grocio, sistematizaba la secularización del derecho. Le daba un soporte y fundamentación racional. Detrás de Descartes, se entien-

⁴⁸ Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, trad. F. Messineo, 1965, Bari, p. 65. Ver R. Rossi, *Da Hegel a Marx*, p. 1. *La formazione del pensiero politico di Hegel*, Milano, 1970, p. 67. Antonio Negri, *Alle origini del formalismo giuridico*, Padova, 1962.

⁴⁹ F.W.J. Schelling, *Rünchener Vorlesungen: Zur Geschichte der neueren philosophie* (1827), p. 128, trad. it., *Lezioni Monachesi*, Firenze, 1950, p. 151.

de. Hegel lo haría con la historia: *Deus sive storia*. El mundo moderno, en el siglo xx, despertaría como un mundo secular y laico. ¿También justo o en paz?, sería la siguiente pregunta. ¿Podríamos afirmar que hemos practicado los mejores humanismos del pasado o realizado lo más grande y significativo que soñaron nuestras revoluciones del pasado? Esta es, tal vez, hoy, nuestra gran cuestión. El estado moderno, en cuanto *laico y secular*, tiene la palabra. La nuestra.

6. Concluyamos. La modernidad, tal y como la estamos describiendo, no produjo, sin más, linealmente, una “secularización”. De la misma manera que las “ideas” de “secularización” europea no produjeron la *laicización*. Entendámonos, así como los primeros insurgentes, en México, no se convirtieron en promotores de la Independencia porque fueron “lectores” de Rousseau o Voltaire, sino, en todo caso al revés; así, de la misma manera, el *espíritu secular* no produjo mecánicamente el laicismo o una de sus expresiones, el *Estado Laico*. La modernidad secularizada acompañó, ambientó, participó, en ese otro movimiento histórico que fue el nacimiento y el crecimiento del espíritu laico. La secularización fue primero. La “ciudad secular”, como *casa del hombre*, fue el escenario natural en donde se gestó o nutrió el trabajo del hombre, en los diferentes campos.

Para seguir hablando de México, por ejemplo, la “conciencia del liberalismo”, su crítica a las instituciones religiosas o su defensa a la libertad, encerradas también, en su concepción de la defensa del Estado laico, no se debió, tan sólo, a que fueron “lectores” de la modernidad secularizada. Por eso, así como los iluministas franceses no eran anti-religiosos, sino críticos de instituciones religiosas, así también, los liberales mexicanos, eran, ciertamente, anticlericales, pero no anti-religiosos. Es la razón, por lo que enarbolaban, como parte de su laicismo, y de su concepción del Estado laico, gran parte de lo mejor de las tradiciones humanísticas y cristianas de Europa. Por ejemplo, la idea de *libertad* y de *justicia*.⁵⁰ Respuesta de los liberales, y en esto se diferencian de los criollos insurgentes: no sólo querían un nuevo país, *formalmente*, una separación de la Metrópoli española, sino un cambio político-económico que ya no se apoyase en las estructuras religiosas. Intentaban una transformación de la sociedad, política y social, no sólo trastocación de feudos como

⁵⁰ (Nota: Mariano Soto, *Contra ira, paciencia* al furibundo impreso: “no hay peor cuña que la del propio palo”, México, 1820, p. 7, Imp. de Don Mariano Ontiveros.

algunos criollos. Creo que ésta era la esencia del mejor espíritu del “Estado laico”.⁵¹ Que en el futuro mexicano no se haya cumplido con esos primeros ideales, es otra cuestión. Sin embargo, su crítica a las instituciones políticas de la Colonia era de largo alcance. Su crítica a la Iglesia Católica en especial, habría que encerrarla en este horizonte. Los liberales mexicanos del siglo XIX indudablemente eran anticlericales, sin embargo, en general, respetaban los sentimientos religiosos del pueblo. Criticaban, con razón, al eclesiástico “sin carrera y sin erudición”, aquellos que “poseídos de avaricia” eran elevados a las mitras y canonjías, pero, inclusive, su crítica era movida, al menos formalmente, por motivos de ética y tradición recibidas por la misma doctrina cristiana.⁵² Exigían, por su misma inclinación liberal, la *reforma estructural de la misma Iglesia*, por otro lado de urgente necesidad objetiva, dadas las condiciones en que se encontraba una institución ya demasiado satisfecha y situada en la mundanidad. La crítica al clero de los liberales no era, principalmente, por motivos “antirreligiosos”, como algunos eclesiásticos alegaban, sino por la práctica muy mundana y alejada del buen espíritu cristiano, que ya se alojaba en buena medida, por los círculos de vida religiosa. Algunos miembros de la misma Iglesia se daban cuenta de tal situación.⁵³

De tal manera, que en esta misma línea de interpretación histórica, se entiende el apoyo, primero, que muchos eclesiásticos dieron al movimiento de independencia y, segundo, el que muchos cristianos y sacerdotes supieran distinguir entre cristianismo como doctrina y mensaje, del cristianismo como institución histórica, sujeta al vaivén de las muy reales limitaciones humanas. Tal es el caso de la inteligente crítica de uno de los padres fundadores del liberalismo: don José María Luis Mora. La crítica de la conciencia liberal, no era, pues, “libresca”. Partía de vivencias políticas concretas. La Iglesia, en cuanto institución, ofrecía, por una parte, un pasado doctrinario que los mismos liberales en parte defendían, y por el otro, ese lado “institucional”, político, de quien quiere someter al Estado y convertir a la Iglesia, precisamente, en

⁵¹ Ver, Francisco López Cámara, *La génesis de la conciencia liberal en México*, UNAM, 1988, México, p. 287.

⁵² *El Religioso Constitucional*, no. 4, México, 1820, p. 21. Ver también, *Refuerzo al benemérito amante de la Constitución contra el papel titulado: “Censura de un liberal”*, México, 1820, p. 2, Of. de Alejandro Valdés.

⁵³ R.F., *Papel segundo contra el que se dice amante de la Constitución*, México, 1820, p. 4, Of. de D. Alejandro Valdés.

Estado. La misma institución eclesiástica, y lo sabemos acudiendo a la historia, ofreció ese flanco. No siempre estuvo a la altura de sus primeros gloriosos misioneros. Para el siglo XVIII y primeros años del XIX, la Iglesia, como *institutio*, ya estaba lejos de expresar en su práctica institucional la savia y vital experiencia cristiana. De ahí que la crítica de los pensadores liberales a la colonia se convirtió, al mismo tiempo, por lo general, en la crítica del clero. De esa real situación de experiencia histórica, no de las “lecturas” de los filósofos europeos del racionalismo e iluminismo francés, saldría la lucha y defensa por el “*Estado Laico*”. Tenía, por lo tanto, un fondo de eticidad.

Creo que la modernidad, en su fase de secularización, no fue sino una preparación, muy de pragmatismo psicológico-político, al nuevo espíritu laico que empezó a gestarse en las concepciones de teoría política. La modernidad, sin más, no produjo la secularización, de la misma manera que el “liberalismo”, en cuanto ideas de *tractatus*, no produjo el *Estado Laico*. La *secularización* fue, ante todo, una *actitud moral*, una forma mental, visión del mundo y del hombre, que implicó un sentido de gobernabilidad en un *Estado-Nación* que ya no necesitaba de los “*padrenuestros*” para recrear la *casa del hombre*.