



LA NUEVA IMPOSTACION SECULARISTA

Roberto Bosca
rbosca@austral.edu.ar

Las formas de increencia que de manera casi imperceptible se despliegan hoy en recoletos ambientes intelectuales, constituyen una expresión cultural que previsiblemente habrá de ir ganando crecientes espacios sociales en nuestra variopinta posmodernidad. Esta novedad parece contradecir un fenómeno opuesto, configurarivo de lo que se ha considerado como una verdadera explosión de lo religioso, si se atiende a la irrupción de una reviviscencia o un retorno de la religiosidad, también en un sentido en cierto modo nuevo en nuestra sociedad local.

Como es sabido, el Concilio Vaticano II dio lugar a una corriente de profunda renovación en la Iglesia católica que presentaría unos signos ciertamente ambiguos y aun contrapuestos, aunque igualmente incisivos tanto en la sociedad religiosa como en la cultura secular.

Nuevas formas de experiencia religiosa han cuajado en la Iglesia que constituyen hoy un vivificante soplo de espiritualidad, representando en tal dirección una esperanza de florecimiento de la vida cristiana cara al futuro. Esta realidad no es debida exclusivamente al impulso conciliar, pero en modo alguno le es ajena, junto a otros frutos positivos que la teología y el magisterio han señalado, especialmente al hacer el balance de los cuarenta años del Concilio. El movimiento ecuménico y el diálogo interreligioso forman parte de esos frutos.

Sin embargo, no se puede desconocer que una sorda crisis atraviesa hoy a la Iglesia, aunque hayan quedado atrás los borrascosos años del posconcilio. Sus efectos pueden percibirse en un éxodo y una remisión de su influencia espiritual en el escenario global de la sociedad. Dicho cuadro describe una caracterización del momento eclesial de la posmodernidad con un sentido ambiguo y más bien precario desde la identidad católica en el marco general de la cultura.

Pero es en el escenario global de la sociedad civil a nivel mundial y no sólo en el ámbito católico donde se ha producido también una irrupción del dato religioso con características muy definidas y contundentes, mediante la configuración de un “despertar espiritual” de signo neopagano.

En primer lugar, resulta llamativa la riqueza de una inédita visibilidad en la cultura de nuestro tiempo representada por los llamados nuevos movimientos religiosos, todos ellos integrantes de una variopinta constelación cuya trascendencia futura resulta aún incierta pero que en la actualidad han producido un flujo más que respetable hacia territorios espirituales de un espectro de muy dilatada extensión.

También en el universo cristiano se ha producido desde los años setenta una floración de iglesias (calificadas en ciertos casos como electrónicas debido a la incorporación de técnicas de *marketing* y especialmente del uso de la televisión), que

arraiga en países de antigua tradición casi exclusivamente católica, en algunos casos de un modo importante.

Pero no solamente en el cristianismo sino también en otras grandes religiones ha irrumpido este reavivamiento de lo sagrado, por ejemplo en el islamismo y también en el hinduismo, e incluso en el budismo y en el sintoísmo.

El fundamentalismo ha sido también caracterizado como otro de los signos impulsivos de esta nueva presencia de lo religioso en la sociedad, aunque se trate en este caso de un monismo político-religioso o más concretamente de una verdadera ideología de la fe. Si bien el fundamentalismo ha sido vinculado casi exclusivamente al islamismo, puede decirse que consiste básicamente en una verdadera impostación política del espíritu religioso cualquiera sea él, y no se encuentra vinculado en sí mismo a ninguna religión determinada.

También se inscribe en la sensibilidad sincretista propia de la cultura posmoderna y conforma este nuevo panorama la *New Age*, una inédita forma de espiritualidad difusa que evidencia una cierta pretensión de reciclamiento de las tradiciones religiosas orientales a la mentalidad práctica, pragmática y bienestarista propia de nuestra cultura, incluyendo un escaso compromiso personal y un sentido utilitario de la religación con lo sagrado.

De este modo, hoy por hoy, una de las notas características más sobresalientes del fenómeno reside no en la hegemonía de una religión única, sino en la confusa amalgama de creencias, homologando en muchos casos una doble o múltiple pertenencia, constituyente de un sincretismo donde se reconocen en muchos casos incluso elementos cristianos, ordinariamente con un contenido que desdibuja su significado original.

La increencia como nuevo modelo cultural

De otra parte, y en un sentido paralelo a este impulso religioso ha comenzado a insinuarse de manera creciente -especialmente en los países europeos pero no solamente en ellos- el nuevo fenómeno de la increencia religiosa. En algunas naciones, sobre todo en el área geográfica europea, esta realidad parece cobrar importancia, pero no es el caso de la Argentina, donde el fenómeno está aún en un grado primario de desarrollo. Según una reciente encuesta, nueve de cada diez entrevistados creen en Dios. No obstante, se trata de una realidad que merece ser atendida, en tanto se puede profesar una vaga creencia en Dios pero vivir como si Dios no existiera.

Es decir que el panorama religioso de nuestro tiempo no estaría completo si no se tuviera en cuenta que también en la misma segunda mitad del siglo veinte cobraría fuerte vigencia social el secularismo, que se entiende como un estilo de vida donde Dios está ausente al menos de una manera fáctica. No es que se actúe necesariamente de un modo beligerante contra Dios, lo que constituiría propiamente un antiteísmo, sino que estaríamos aquí estrictamente más allá de que en algunos casos se pueda profesar una creencia teísta o deísta, ante un ateísmo al menos implícito, o dicho de otra manera, ante una prescindencia de las realidades sobrenaturales en la vida humana, tanto individual como social.

De esta suerte, Dios es ignorado o dejado de lado de la organización de la existencia humana. Una fórmula teológica que ha hecho fortuna lo ha expresado con precisión: se vive *Deus etsi non daretur*: como si Dios no existiera, considerándose en la mentalidad de una extensa cantidad de personas que puede dar el tono a una entera sociedad, que lo secular o lo mundano sea la única realidad existente.

En última instancia, me parece que poco importa que se crea o no en Dios, si éste no se torna visible en la vida personal y consecuentemente en la social. En uno y otro caso, lo cierto es que Dios ha desaparecido al menos en el sentido de un ser personal y providente tal como es concebido por la tradición judeo-cristiana. Para un segmento muy extendido de personas, incluso muchos fieles cristianos, la figura de Jesucristo representa una realidad muy distinta a la que de él tenían nuestros abuelos, y se encuentra conformada por un contenido que alberga los conceptos más atrabiliarios o simplemente es alguien absolutamente desconocido.

El homo indifferens

Para el *homo indifferens* el problema no es la existencia de Dios, ni como un valor ni tampoco como una desafección hostil, no se trata de algo que realmente interese, simplemente así. No hay aquí entonces de suyo una hostilidad a la religión, e incluso la indiferencia puede verse acompañada de un cierto aprecio cultural de la religiosidad. Esta realidad ha sido caracterizada en numerosos estudios realizados en los últimos años como un creer sin pertenecer: *believing without belonging*, en la difundida expresión anglosajona.

Según un informe del Pontificio Consejo para la Cultura sobre esta específica temática, se observa una ruptura de la transmisión de la fe, íntimamente ligada a un proceso de alejamiento de la llamada cultura popular, profundamente impregnada de cristianismo a lo largo de los siglos. Este debilitamiento de la religiosidad del pueblo, que es la que establece ese tono general o el clima de una sociedad, irroga graves consecuencias en términos de cómo las personas piensan, se comportan y juzgan.

No se trata entonces propiamente del antiguo ateísmo configurado por el materialismo dialéctico que más específicamente por su carácter litigante y aun beligerante debiera ser designado como antiteísmo, y que se expandió por amplios ámbitos geográficos durante el siglo pasado como doctrina oficial del socialismo marxista en sus diversas formulaciones.

Se trata mas bien de una ignorancia o prescindencia de lo sagrado juzgado como irrelevante para la vida humana. En este caso estaríamos, no tanto ante una ideología sino más bien ante una actitud existencial que con frecuencia se formula como un materialismo práctico, hijo del naturalismo, del consumismo y del pansexualismo dominantes.

Con todo, algunos indicios registrados en los ambientes de la alta cultura, también en nuestro país, señalan que un nuevo énfasis antiteísta de factura intelectual ha comenzado a ganar espacio en planteos hostiles no ya a las iglesias sino estrictamente a lo religioso, en la mejor línea del antiguo volterianismo dieciochesco. Tal es por ejemplo el expresado por filósofos al estilo de Michel Onfray, Paolo Flores D'Arcais y

otros representantes de un nuevo individualismo libertario o anarquista. Coadyuva en este rubro el crecimiento que la masonería exhibe en las últimas décadas.

En nuestras sociedades posmodernas se reitera el doble plano característico de la modernidad, por el cual puede constatarse por una parte la vigencia de una cultura popular aún impregnada de contenidos cristianos cada vez más débiles y ya a esta altura bastante desdibujados, y por la otra un debilitamiento o un oscurecimiento de la fe en las elites intelectuales, donde progresa una mentalidad prescindente del dato sobrenatural y en ocasiones contrario a él. Si se efectuara un relevamiento de las cien figuras más importantes del pensamiento y las artes, muy pocas podrían identificarse con un cristianismo verdaderamente auténtico y fiel al magisterio eclesiástico. De este modo, en los países de antigua tradición cristiana se extiende el secularismo como un modelo cultural poscristiano.

El nuevo humanismo secular

El secularismo es el producto de un olvido de Dios que sobreviene por diversos factores como la mentalidad científicista y técnica o el materialismo práctico, pero también puede considerarse como el resultado de un proceso de varios siglos que se agudiza en la modernidad y que responde a una elaborada concepción filosófica: el racionalismo.

Existen hoy varias formas de increencia, y si bien todavía ellas no pueden considerarse en modo alguno dominantes, sí se puede decir en cambio que han adquirido una entidad tal como para que deba tenerse en cuenta su presencia en la vida social. Ellas exhiben un registro que va desde el odio a lo religioso hasta su ignorancia más absoluta.

La corriente racionalista ha tomado forma bajo la identificación del humanismo secular (*secular humanism*) desarrollado en las últimas décadas en ambientes de la cultura anglosajona, especialmente la norteamericana. El humanismo secular adopta una actitud de beligerancia contra las iglesias cristianas especialmente las que se inscriben en el fundamentalismo, pero en particular sus críticas están dirigidas contra la Iglesia católica, a la cual adjudica una pretensión teocrática. Curiosamente, esta actitud lo asimila también a él a un cierto fundamentalismo prohijado por un liberalismo de cuño rawlsiano.

El planteo humanista-secularista pretende sustituir la ética fundamentada en la ley natural por otra puramente racional basada en la experiencia humana. Se trata de una propuesta consecuencialista, en tanto según este criterio, las elecciones éticas son juzgadas básicamente por sus resultados. La ética secular humanista no fundamenta sus principios en la naturaleza humana sino en la ciencia, la razón y la experiencia.

La razón y la libertad constituyen las principales ideas-fuerza de cuño ilustrado que hoy están siendo objeto de un relanzamiento en el *agora* de la posmodernidad como fundamento de la nueva ética civil, siguiendo en este punto también el camino iniciado por la Ilustración.

Pero esta pretensión idealista es más bien propia de pequeños grupos intelectuales. En el común sentir de un amplio espectro de la sociedad civil lo que se

encuentra hoy es mas bien una sensibilidad humanista y una mentalidad empirista, pero sobre todo una actitud de indiferencia ante los valores religiosos que no responde a un planteo ideológico sino a una actitud casi puramente existencial. No resulta ajeno a ella un fuerte subjetivismo que se expresa en una sensibilidad narcisista especialmente en las nuevas generaciones, caracterizada por el horror al compromiso: creer sin pertenecer.

Debe diferenciarse la indiferencia del indiferentismo, a menudo confundidos. En el siglo pasado en los ambientes teológicos y en el magisterio fue caracterizado el indiferentismo, -y ciertamente condenado como un concepto ajeno al mensaje cristiano- como una propuesta que sostiene que todas las religiones son iguales desde el punto de vista de la salvación.

La indiferencia del hombre común, en cambio, que es la más difundida hoy en la cultura popular, debe identificarse más bien como una falta de interés en el dato sobrenatural o bien como una debilidad en la actitud de fe según la cual Dios no es alguien verdaderamente importante en relación a las conductas humanas a la hora de definir sus criterios morales. Es una ausencia de la atención sobre el ámbito de la dimensión religiosa de la existencia humana, reducida en el mejor de los casos a la práctica puntual de unos “ritos de paso” o de pasaje.

La mentalidad pragmatista se inclina por intereses más inmediatos que un lejano e inaprensible mundo sobrenatural, dejándose seducir por el uso y goce de los bienes materiales que le aseguren un rédito más inmediato y sobre todo tangible. Ella no se interesa por la religación con lo sagrado como un dato relevante para la vida humana en el mundo, y su visión aprecia una identificación entre el espíritu religioso y el fanatismo o el irracionalismo.

De este modo, en la sociedad del bienestar cualquier referencia religiosa termina ocupando un lugar meramente formal y en todo caso carente de un significado profundo que la reduce a una funcionalidad meramente ornamental. Dios, en el mejor de los casos, queda relegado como un soporte para algunos momentos de especial dificultad de la existencia humana, cuando la razón resulte insuficiente para brindar una respuesta.

La tentación de imponer el bien por la *vis coactiva* o al menos inducir a él restringiendo las libertades personales ha sido siempre y aún es hoy como se muestra en el auge de los fundamentalismos, una tentación perenne de la historia tanto del poder político como de la autoridad religiosa, incluso la Iglesia católica. En un documento posterior, la Comisión Teológica Internacional se conduce de momentos oscuros en el pasado de la vida de la Iglesia en los cuales invocando la prédica del Evangelio y la defensa de la unidad de la fe se practicaron métodos de intolerancia y hasta de violencia en el servicio de la verdad. En este punto, que puede caracterizarse como una forma de clericalismo, se reconoce el origen y la motivación de gran parte de la actitud hostil hacia la Iglesia católica. En los ambientes ilustrados la praxis cristiana ha sido históricamente interpretada y no sin razón como ajena a los valores de la libertad y la democracia, al menos en el escenario público.

Se puede encontrar un correlato entre el clericalismo y el anticlericalismo en cuanto este último es en buena medida producido por aquél. De ahí que pueda afirmarse que la mejor forma de superar el anticlericalismo es combatir el clericalismo, que constituye una verdadera enfermedad de lo religioso.

Del clericalismo a la laicidad

En éste como en otros caminos, el modo de llegar a la verdad y al bien es el que surge del testimonio y del diálogo, más que de la invectiva y la denuncia, y apunta a la conversión, y no tanto a una tensión de fuerzas que son visualizadas en el marco general de la sociedad como un juego de poder.

Los cristianos que fueron descendientes inmediatos de los apóstoles, tardaron cinco siglos en convertir el mundo antiguo, y así la cristiandad fue el producto de la primera evangelización. La transformación del orbe greco-romano fue la resultante no ya de una acción política como de la predicación de los pastores hacia una conversión personal en el amor y en la justicia y un testimonio también personal claramente edificante para la sociedad pagana que brindaron los primeros cristianos.

Al situarnos en una perspectiva histórica, resulta difícil imaginar a los cristianos del segundo o tercer siglo intentado echar abajo o controlar el Imperio Romano para hacerlo cristiano en lugar de convertirlo. Se ha llegado a afirmar que tal tipo de “batalla” es siempre una distracción y una trampa.

Los primeros cristianos transformaron el mundo del paganismo en la cristiandad mediante un apostolado capilar que no reconocía otra estrategia que la conversión personal de todos los miembros de la sociedad civil, desde soldados y artesanos hasta intelectuales y funcionarios de los palacios imperiales. Ellos no se plantearon una batalla política en la estructura jurídica del imperio sino en lo profundo del corazón humano.

Las leyes fueron cristianas porque primero lo fue la sociedad civil y no al revés. Una vieja aspiración de raigambre medieval sostenía que la cristianización del poder político determinaba la cristianización de la sociedad civil. Esta tesis pudo haber tenido históricamente algún sustento pero hoy no es así. Si la conversión de Clodoveo arrastró la de los francos, la conversión de Tony Blair no alteró en lo más mínimo el mapa del catolicismo británico.

Una sociedad que ha dejado de ser cristiana y no quiere vivir conforme a los criterios cristianos no puede ser forzada a hacerlo, y si así se hiciera, la experiencia histórica muestra que en esos casos el remedio suele ser peor que la enfermedad. En las actuales formas políticas democráticas hay un principio que no puede ser desconocido y ese principio es que la mayoría decide.

Los cristianos tienen que notificarse de que para que en una sociedad política existan leyes respetuosas de la dignidad de la persona, se necesitan tres cosas: que los cristianos sean más, que sean conscientes de su dignidad y de sus derechos y deberes, también como ciudadanos, y finalmente, como consecuencia, que existan políticos cristianos.

Si bien ha comenzado a despertarse una cierta sensibilidad en este punto, la tradición, al menos en la Iglesia católica, ha sido poco amigable en los hechos de una participación política de los fieles cristianos. Al contrario, la vida política fue más bien mirada con desconfianza como un territorio sospechado de mal y de pecado.

No significa esto que los cristianos deban renunciar a ejercer un influjo en la cristianización de la sociedad, sino que esa transformación redentora habrá de ser la natural consecuencia de una impregnación vital de las estructuras temporales, tanto la de la institución matrimonial como de todas las otras. La ordenación de las estructuras institucionales de la sociedad política según el querer divino será la simiente de un nuevo humanismo que florezca, como quería Maritain, como el fruto maduro de una existencia secular cristiana integralmente vivida. Este es el real significado del nuevo concepto de laicidad surgido de los esquemas conciliares, pero ya adelantado por el filósofo de la nueva cristiandad.

En esta tarea, conviene no perder de vista que la Iglesia en cuanto tal nunca ha de asumir un papel político, ni siquiera invocando motivos tan respetables como la dignidad de la persona u otra expresión que se prefiera para designar el mismo significado. Algunos cristianos se sienten inclinados a entender la doctrina social de la Iglesia como una forma de acción política que la Iglesia tendría en virtud de su misión magisterial sobre la ley natural. En esta mentalidad, se pretende que junto a su misión específicamente salvífica, la Iglesia tendría una misión social y política a través de la proclamación de la ley natural, representando una autoridad moral que constituiría una estructura propia de la ciudad terrena.

De acuerdo a esta sensibilidad, aun no desaparecida en el seno de la comunidad eclesial, la Iglesia debería participar en cuanto tal en la discusión política para oponerse al paquete de leyes que lesionan puntos esenciales de la sexualidad y en relación con ella a la vida humana. Dicha actitud frecuente en ambientes conservadores no ha superado los mismos antiguos esquemas estructuralistas que en su momento constituyeron un trágico programa liberacionista en el atribulado periodo posconciliar.

Estamos aquí ante un resabio del institucionalismo que tantos frutos amargos ha deparado a los cristianos a lo largo de la historia. Se trata éste, sin duda, de un nuevo desenfoco que conviene evitar porque me temo que por este camino se corre -aunque con otras condiciones- el mismo riesgo que llevó a tantos desatinos en los años setenta de la mano de algunas corrientes de la teología de la liberación. El destinatario de la doctrina social de la Iglesia es la persona, en primer lugar la de los fieles y también la de todos los ciudadanos. La doctrina social no debe ser contemplada aislada del conjunto del mensaje salvífico, y las experiencias del pasado en ese sentido han sido algo muy de lamentar por los desquicios a los que condujo el primado de la actitud institucionalista.

Finalmente, conviene prevenir contra la reiteración de una actitud defensiva que es producto de la hostilidad laicista, conformante de una mentalidad que termina por eclipsar el talante dialogante de la fe, en un *rictus* fundamentalista, tanto por vía integrista como por vía progresista. En modo alguno estoy diciendo aquí que no haya que defender la fe y sus consecuencias sociales, como es lógico, puesto que ello puede constituir en ocasiones un deber moral, pero creo que sería una equivocación que al calor de esta contienda sobrevenga una crispación de los espíritus que termine por desdibujar los valores fundamentales del mensaje cristiano.

La laicidad de la libertad

Este nuevo planteo conciliar construye en mi opinión la arquitectura de la laicidad, la cual vendría a superar los dos vicios opuestos del laicismo y del clericalismo. La distinción es importante tanto hacia el presente y el futuro de nuestra convivencia social, como hacia el pasado, en tanto permite una nueva mirada sobre conflictos entre lo religioso y lo político, como el acontecido en 1954-55 entre la Iglesia y el Estado en la Argentina e incluso el de la famosa “década laicista” del ochenta.

El principio de laicidad se presenta como una salida a la alternativa de hierro del clericalismo o del fundamentalismo por una parte y del laicismo por la otra, y se fundamenta en la autonomía relativa de lo temporal, abriendo una instancia de diálogo con el laicismo, pues se conjuga con aspiraciones de éste sin desmerecer, al contrario, el principio de libertad religiosa, en tanto carece de su criterio excluyente.

En efecto, en la laicidad, contrariamente al laicismo, el factor religioso debe ser tomado en cuenta en términos de respeto a la libertad religiosa, como corresponde a una sociedad plural y diversa según el marco constitucional. Pero la laicidad no sería plenamente expresada si no contemplara adecuadamente los derechos de los increyentes. De ahí la necesidad de abrir un espacio público de convivencia amigable y la necesidad de evitar las actitudes hostiles que han sido tan frecuentes en esta materia, de una u otra parte.

El laicismo y el magisterio de la Iglesia han llegado a coincidir en un concepto común de derechos humanos de tipo neutro y esto ha abierto un nuevo panorama que superó el anterior estadio hostil del anticlericalismo decimonónico y sobre el cual ha de construirse un nuevo diálogo, a menudo rehuido por un desconocimiento mutuo, por facilismo o por el temor al sincretismo o a desdibujar la propia identidad o simplemente por el sincero deseo de evitar poner en un posible riesgo la propia fe. Estos motivos son importantes pero en modo alguno han de inhibir su despliegue fructuoso.

De otra parte, esta misma laicidad tiene también un punto de conexión con el fundamentalismo como enseguida se verá, al recoger la sensibilidad religiosa que él de alguna manera expresa aunque de una manera exorbitante que lesiona la libertad de los ciudadanos.

Seguramente debido a su audacia y al nuevo espíritu que evidencian, algunas actitudes personales de Juan Pablo II constituyen una verdadera llamada hacia un cambio en la sensibilidad de los fieles cristianos. Puede mencionarse entre ellas, por su hondo significado para los judíos, su rezo ante el muro de los lamentos, y me parece que todavía no ha terminado de advertirse en toda su dimensión su actitud al reivindicar, como lo hizo en ocasión de su visita a Lourdes, y también en su libro *Memoria e identidad*, nada menos que los valores de la tríada revolucionaria *liberté, legalité, fraternité*.

Este tipo de muestras expresivas de un auténtico espíritu cristiano amante de la libertad constituyen un reflejo de la identidad evangélica en su plenitud, pero no han dejado de sorprender desde una perspectiva un tanto simplificadora de la realidad como la que a veces tenemos los propios cristianos. Viene al caso mentar también en esta relación el encuentro que el Papa mantuvo con intelectuales locales al terminar una de sus visitas a la Argentina. En esa ocasión, Juan Pablo II formuló un inesperado

elogio de la educación pública argentina, ciertamente un fruto áulico de la laicista ley de educación común, de factura netamente masónica, una norma matriz tradicionalmente considerada la *bete noire* entre los educadores católicos locales.

El cardenal Joseph Ratzinger tuvo como teólogo y tiene como Papa esta misma sensibilidad, como así ha sucedido también muchas otras veces en la bimilenaria historia de la Iglesia. Buen ejemplo de ello fue su actitud ante la Teologías de la liberación, de las que supo reconocer innegables aportes positivos a una auténtica espiritualidad cristiana, condenando al mismo tiempo sus puntos erróneos. En uno de sus más lúcidos ensayos teológicos, Ratzinger no hesita en reconocer nada menos que a Teilhard de Chardin, paradigma del progresismo en la visión integrista, el mérito de haber enriquecido la comprensión del mensaje salvífico al ser un impulsor del vínculo entre fe y creación, que comienza a ganar actualmente terreno en la cultura occidental.

Todos estos gestos llenos de simbolismo de ambos pontífices me parece que además de constituir un fiel trasunto de la fe cristiana recogen el espíritu más genuino de la laicidad que abre nuevos caminos de diálogo y de mutuo reconocimiento, en la medida en que desde el laicismo la Iglesia católica ha sido históricamente percibida como una institución reaccionaria, oscurantista e intolerante que ejercía sobre la vida social e individual una tutela insoportable.

De otra parte, la laicidad también recoge los intereses más legítimos y caros del clericalismo en el sentido de una afirmación del factor religioso en el ámbito público, aunque en este caso sin lesionar la libertad religiosa. Laicidad y libertad religiosa expresan una misma sensibilidad atenta a los derechos de la persona, a su autonomía y a su libertad. En ella se encuentra también plenamente acogido el diálogo entre la fe y la razón.

La laicidad, finalmente, se corresponde en el escenario político con el concepto de secularidad en el teológico y canónico, con el que comparte un ámbito próximo y en ocasiones coincidente. El concepto “secular” se refiere a un universo existencial y a sus presupuestos, en tanto el de “laicidad” designa la autonomía de la sociedad civil respecto de la dimensión religiosa de esa existencia. El vocablo secular designa la vida civil en todas sus expresiones como el arte, la economía y la política que conforman la histórica y concreta condición humana, constituyendo situaciones diferenciadas del terreno propio de lo religioso sin que por ello dejen de presentar también ellas una dimensión moral que les es intrínseca.

En el nuevo escenario planteado por la perspectiva magisterial a partir del Concilio queda así superada la anterior formulación con origen en la cristiandad medieval en la cual los vínculos entre lo religioso y lo político presentaban un carácter predominantemente jurídico para dejar paso a unas relaciones que son más bien de signo teológico y moral. La primacía de las estructuras eclesiales dejan así lugar a un influjo vital del cristianismo a partir de la dinámica de la fe y el espíritu apostólico de los fieles cristianos.

Esa situación tendencialmente minoritaria que se acaba de describir y que desde una concepción cristiana de la vida se registra en las asambleas públicas representa a ojos vistas un indicador de que la sociedad civil está perdiendo o ha perdido sus antiguos fundamentos religiosos y morales o al menos que no alcanza a

articular una expresión de ellos en la estructura jurídica que al mismo tiempo sea respetuosa de la condición de otras visiones. De este modo los cristianos aparecen atrapados entre la nostalgia de tiempos pasados y la notoria dificultad o incapacidad por asumir los nuevos.

De otra parte, está claro que la vida cristiana no puede reducirse a un mero testimonio por no ser ésta su vocación más radical. Los increyentes también deberían admitir esta realidad. Finalmente, los fieles cristianos en su actuación pública no podrían tampoco reducirse a votar negativamente los proyectos legislativos que sean contrarios a la dignidad de la persona conforme a sus propias convicciones sin resignar el sentido más profundo de su propia fe.

La vocación y misión de los laicos constituye algo mucho más amplio que asumir algunos operativos humanitarios, y aún está por verse cuán grande es esta misión, pero para que ella sea visible debe ser encarnada en vida concretas de santidad. El sentido liberador de la fe también se expresa en el hecho de constituir un centro independiente a la pretensión del poder absolutista. En este sentido se puede decir que la fe purifica el poder.

Esta perspectiva había sido adelantada por la figura profética de Jacques Maritain, especialmente en el planteo de la autonomía relativa de lo temporal. La razón y la libertad se conjugan en dicha sensibilidad como acaso equivocadamente pudo plantearlo el paradigma iluminista en una nueva ilustración para construir un nuevo humanismo, una sociedad en la que todos, cristianos y quienes no lo son, encuentren un ámbito adecuado para su plena realización humana.