

Nuestra laicidad pública

ÉMILE POULAT



Émile Poulat

Nuestra laicidad pública

Sección de Obras de Sociología

Émile Poulat

Nuestra laicidad pública

Traducción y prólogo
Roberto J. Blancarte



Primera edición, 2012

Poulat, Émile

Nuestra laicidad pública / Émile Poulat ; pról y trad. de Roberto J. Blancarte. —México : FCE, 2012

438 p. ; 21 × 14 cm —(Sección de Obra de Sociología)

Título original: *Notre laïcité publique. «La France est une République laïque» (Constitutions de 1946 et 1958)*

ISBN 978-607-16-1069-0

1. Iglesia y Estado – Francia – Historia – Siglo XX 2. Laicismo – Francia – Historia – Siglo XX I Blancarte, Roberto J., tr. II. Ser. III. t.

LC BR846.3

Dewey 332.1 P658n

Distribución mundial

Diseño de portada: Paola Álvarez Baldit

Título original: *Notre laïcité publique. «La France est une République laïque» (Constitutions de 1946 et 1958)*

© 2003 Berg International Editeurs

D. R. © 2012, Fondo de Cultura Económica
Carretera Picacho-Ajusco, 227; 14738 México, D. F.
Empresa certificada ISO 9001:2008

Comentarios: editorial@fondodeculturaeconomica.com
www.fondodeculturaeconomica.com
Tel. (55) 5227-4672; fax (55) 5227-4640

Se prohíbe la reproducción total o parcial de esta obra, sea cual fuere el medio, sin la anuencia por escrito del titular de los derechos.

ISBN 978-607-16-1069-0

Impreso en México • *Printed in Mexico*

Sumario

<i>Prólogo a la edición en español</i>	9
<i>Prefacio</i>	23
<i>Perspectiva</i>	
El sentido de una búsqueda y el espíritu de una reflexión	33
<i>Primera parte</i>	
Instituir la laicidad	47
<i>Segunda parte</i>	
Gestionar la laicidad	171
<i>Tercera parte</i>	
Pensar la laicidad	287
<i>Cuarta parte</i>	
Decodificar la laicidad	351
<i>La imposible conclusión</i>	
La laicidad a nombre y a riesgo de la libertad	431
<i>Índice general</i>	435

Prólogo a la edición en español

Nuestra laicidad pública se refiere a un fenómeno que va más allá de la laicidad en Francia. El análisis de Émile Poulat, aunque elaborado a partir de los expedientes y las prácticas de esa nación, constituye en realidad una reflexión acerca de los vericuetos y complejidades de una larga pero hasta ahora inexorable y al parecer irreversible transición ocurrida en los últimos doscientos años, de un *régimen de cristiandad* o de catolicidad a un *régimen de laicidad*. En ese sentido y en la medida en que esa nueva realidad no es exclusiva de un país o de un continente sino que, con sus particularidades y especificidades, ha surgido en otras latitudes, lo que en este libro se discute nos atañe a todos, en particular a aquellas regiones o países de tradición latina que se caracterizan por haber tenido la presencia histórica de la Iglesia católica y por haber sido testigos de la lucha, más o menos violenta según las circunstancias, por construir un Estado políticamente autónomo para la gestión de la cosa pública.

Francia no inventó la laicidad, pero sí el neologismo (1870) que explica dicho fenómeno, el cual desde entonces ha tenido una relativa difusión en lugares tan diversos como Alemania, Uruguay, Turquía o México. La laicidad de la escuela pública en Francia se gestó, sin embargo, de manera paradójica, en un momento que dicho país no tenía un régimen de separación entre el Estado y las Iglesias. La laicidad tiene antecedentes que se remontan por lo menos a la Reforma protestante, a la pluralidad religiosa que se desprendió de ella y a las consecuencias políticas que esto tuvo para la conformación del Estado en la época moderna. La revolución de las colonias inglesas de América del Norte y la Revolución francesa significaron el establecimiento político de los regímenes liberales, a través del principio de la soberanía popular y el de la separación de los ámbitos eclesiásticos y del Estado. Y si bien el modelo de separación no

duró en Francia y en los Estados Unidos de América la autonomía de lo político frente a las Iglesias se relativizó con la construcción de una religión civil, dichos ejemplos y los principios allí planteados habrían de marcar y serían un referente obligado para el desarrollo de la laicidad en muchos otros países, entre ellos México.

En nuestro país, la separación entre el Estado y las Iglesias habría de lograrse desde las llamadas «Leyes de Reforma» expedidas por Benito Juárez entre 1859 y 1860. Cuando los parlamentarios franceses quisieron realizar su separación, en 1905, revisaron la legislación existente en la materia y llegaron a la conclusión de que «Méjico posee de esa manera la legislación laica más completa y más armónica que haya jamás sido puesta en vigor hasta ahora». Juárez y los hombres de su generación, a su vez, se habían inspirado en la experiencia revolucionaria francesa, lo cual muestra que la laicidad se construyó históricamente a través de varias fuentes, influencias mutuas e intercambios ideológicos transcontinentales.

Émile Poulat plantea los retos y problemas de la laicidad francesa. Pero éstos no son exclusivos de ese país sino extensivos a todos aquellos que, de una u otra manera, han enfrentado los dilemas de la modernidad, particularmente el enfrentamiento entre la verdad religiosa y las libertades modernas.

Nuestra laicidad pública es uno de los libros más recientes de mi viejo maestro de sociología del catolicismo. Pero este texto no puede entenderse como una obra aislada, de hecho, es la última parte de una trilogía acerca de la laicidad, la cual Poulat inició con el libro *Liberté, laïcité; La guerre de deux France et le principe de la modernité*, publicado en 1987 (Cerf/Cujas, París, 1987) y continuó con *La solution laïque et ses problèmes* (Berg International, París, 1997), que vio la luz una década más tarde. El libro que ahora prologamos apareció en 2003. En total, dos décadas de investigaciones acerca del fenómeno de la laicidad, desde la perspectiva francesa ciertamente, pero con la amplitud de miras que permite a cualquiera aprovechar sus reflexiones para analizar, comparar y profundizar en el tema.

A sus casi noventa años, Poulat (1920, Lyon) es poseedor de una obra impresionante por su tamaño y agudeza analítica. Sus trabajos en la década de 1950 versaron sobre la cuestión social y la religión, más particularmente sobre los sacerdotes obreros —movimiento de presbíteros que, después de la Segunda Guerra Mundial, habían resuelto vivir su ministerio en las fábricas como medio para restablecer el contacto entre la Iglesia y los trabajadores—. En el contexto de la Guerra Fría, el papa decidió interrumpir esta experiencia pastoral, lo cual provocó malestar y

enfrentamiento en la Iglesia. Aunque el Concilio Vaticano II terminó por reivindicarlos, la marca y el signo de la reacción a la modernidad quedaron establecidos. Poulat escribió sobre esta historia, particularmente en su *Naissance des prêtres ouvriers* (Casterman, París, 1965), que un cuarto de siglo después reeditó (Cerf, París, 1999) y publicó simbólicamente bajo el título: *Les prêtres-ouvriers. Naissance et fin.*

A lo largo de esa década, Poulat desarrolló también lo que sería su línea principal de estudio. La historia de la crisis del modernismo en la Iglesia católica de fines del siglo XIX y principios del XX, hasta la condena de Pío X en 1907, mediante la encíclica *Pascendi dominici gregis*, sobre los errores de los modernistas. En su *Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste* (Casterman, París, 1962), Poulat muestra el antagonismo socio-religioso que a lo largo del siglo XIX se desarrolló alrededor de posiciones irreductibles entre la fe y la razón, la teología y la ciencia, las tradiciones antiguas y el espíritu moderno y la Iglesia y el mundo. El autor identifica cómo en olas sucesivas una minoría dentro de la Iglesia católica había creído en la posibilidad de una conciliación, siendo el modernismo uno de esos intentos. «La ocasión había sido el encuentro brutal de la enseñanza eclesiástica tradicional con las jóvenes ciencias de la religión que se habían constituido, lejos del control de las ortodoxias y muy frecuentemente contra ellas, a partir de un principio revolucionario: la aplicación de métodos positivos a un dominio, a textos hasta aquí considerados como fuera de su alcance». En el centro de la tormenta modernista se encontraba Alfred Loisy, cuyo centenario natalicio se había celebrado en 1957 y sobre quien Poulat editó una obra pocos años después. Estamos, hay que recordarlo, en medio del nuevo espíritu que soplaban dentro de la Iglesia católica, gracias al Concilio Vaticano II, convocado por Juan XXIII.

El tema del antimodernismo de la Iglesia católica va conectándose con otro que será central para la comprensión de la posición doctrinal de la Santa Sede y el episcopado católico en el mundo, desde la segunda mitad del siglo XIX: el integrismo y el integralismo-intransigente. En el libro *Intégrisme et catholicisme intégral* (Casterman, París, 1969), que contiene los documentos de una red internacional antimodernista denominada la «Sapinière» entre 1909 y 1921, Poulat, en una brillante introducción, desmenuza y presenta el origen de estos movimientos: «¿Qué es entonces el integrismo? [...] A principios de siglo, incluso en los tiempos de León XIII, la palabra se opone en Francia al progresismo en materia de exégesis bíblica; en los últimos años de Pío X, designará a todos los que combaten la apertura política y social del catolicismo sin importarles el

medio, incluida la delación; más tarde, a los adversarios de cualquier apertura, que “confunden la devoción al pasado con la fidelidad a lo eterno”.¹ Citando a Pío IX y su abierta condena del liberalismo católico como «una verdadera peste», Poulat comienza a delinejar el núcleo de un pensamiento social católico, jaloneado entre el integrismo y el modernismo: «Al catolicismo liberal se le opone desde entonces el catolicismo integral, que, por naturaleza, no puede ser más que un catolicismo social; a la tentación del compromiso, el deber de la intransigencia, al rechazo de una sociedad condenada por sus propios errores, la visión de una Iglesia portadora de la sociedad por instaurar; al ateísmo social del laicismo, el orden social del Cristo-rey [...] ¿Cómo catolicismo social y catolicismo integral terminaron por oponerse después de no haber sido más que uno? He aquí el núcleo de este asunto. Cada una de las dos líneas divergentes se afirma como la única fiel a la herencia y reprocha a la otra el haber cambiado de campo. Pero el deslizamiento de palabras no engaña: *social* sacude la tutela ideológica e *integral* se pega a la integridad doctrinal. El *intransigentismo* católico estalló: no pueden más que acusarse de “modernismo” y de “integrismo”.» En otras palabras, el autor encuentra en el intransigentismo integralista de la jerarquía católica, el origen tanto del modernismo como del integrismo: una clave central para entender la llamada doctrina social de la Iglesia.

El maestro alcanza su madurez intelectual. En 1977 publica dos libros casi de manera simultánea: *Catholicisme, démocratie et socialisme. Le mouvement catholique et Mgr. Benigni de la naissance du socialisme à la victoire du fascisme y Église contre bourgeoisie. Introduction au devenir du catholicisme actuel* (Casterman, París, 1977). El primero trata precisamente sobre la vida y tiempos de monseñor Umberto Benigni, creador de la red integrista ya mencionada y, a través de ella, sobre los dilemas del papado y del movimiento social católico desgarrado por las luchas ideológicas y los retos de su tiempo. Es una especie de cierre, aunque nunca definitivo, con los sucesos en torno a la crisis modernista. El segundo será quizás su obra más conocida y, en sus propias palabras, «se presenta como una tentativa para despejar las grandes perspectivas y el esquema director que sugería la investigación precedente».² El libro se convertirá en una guía certera para dilucidar la posición mayoritaria del episcopado

¹ Émile Poulat, *Intégrisme et catholicisme intégral. Un réseau secret international antimoderniste: La «Sapinière» (1909-1921)*, Casterman, París, 1969, p. 78.

² *Ibid.*, *Église contre bourgeoisie; Introduction au devenir du catholicisme actuel*, Casterman, París, 1977, p. 9.

católico, en una época en la que la teología de la liberación y los movimientos progresistas dentro, por un lado, y los grupos más integristas y conservadores, por el otro, confunden a la opinión acerca de lo que está sucediendo dentro de la Iglesia. Poulat señala al catolicismo intransigente como la corriente dominante dentro de la institución y describe la competencia por dominar la cuestión social que desde el siglo XIX se ha establecido entre tres polos: la burguesía dominante, la institución católica y el movimiento socialista. En una época acostumbrada a pensar en los términos de la Guerra Fría, en izquierdas y derechas, en progreso y reacción, Poulat explica que la Iglesia, desde el surgimiento de la llamada «cuestión social», ha elaborado su propia propuesta y ésta se ha convertido a lo largo de las décadas en un fondo común en el cual abrevan diversas tendencias del catolicismo, desde la teología de la liberación hasta el integrismo católico, pasando por la democracia cristiana y el desarrollismo cristiano. La Santa Sede y el episcopado católico han desarrollado entonces un discurso que, de manera simultánea, es intransigentemente antiliberal y antisocialista. Al mismo tiempo, presentan su propia visión de lo social, ligada tanto a un rechazo a la modernidad que pretende confinar a la religión (y a la Iglesia) a la esfera privada, como a la propuesta de un proyecto por lo tanto integral, en la medida en que intenta unir nuevamente lo religioso y lo social.

A partir de allí, es como si la pluma de Poulat estallara y comienza a producir de manera incesante. En 1982 con *Modernistica. Horizons, Physisonomies, Débats* (Nouvelles Editions Latines, París, 1982), el sociólogo francés del catolicismo regresa a lo que pudo haber sido un segundo tomo de su *Crisis modernista*, con el marco, los personajes y la ampliación del debate. Para fortuna de muchos de sus lectores, en 1983 aparece también un libro de entrevistas realizadas al autor por Guy Laffon, en el cual Poulat explica las complejidades de su pensamiento y, entre otras cosas, define ese catolicismo romano, intransigente, integral y social, del cual ha encontrado la clave: «Romano, en primer lugar: el papado era la cabeza y el corazón. Intransigente, es decir dos cosas: en primer lugar antiliberal, la negación y la antítesis de ese liberalismo que constituía la ideología oficial de la sociedad moderna, pero también inquebrantable sobre los principios que le dictaban esta oposición. Integral, en otras palabras negándose a dejarse reducir a prácticas de culto y a convicciones religiosas, pero preocupado por edificar una sociedad cristiana según la enseñanza y bajo la conducta de la Iglesia. Social, en varios sentidos: porque tradicionalmente, penetra toda la vida pública; porque de esta manera adquirió así una dimensión popular esencial; finalmente, porque

el liberalismo económico de la sociedad moderna suscitó la *cuestión social* cuya solución exige una gran movilización de las fuerzas católicas.»³

En 1984, Poulat publica lo que para él es la segunda parte de *Modernistica*, bajo el título *Critique et mystique. Autour de Loisy ou la conscience catholique et l'esprit moderne* (Le Centurion, París, 1984). En realidad es mucho más que eso, en la medida en que, más allá de Loisy y lo que representa, el autor revisa el largo enfrentamiento filosófico que enfrenta al pensamiento católico con el de la modernidad, de Kant a Bergson; razón y religión. Cuatro años después, Poulat persigue la vena filosófica y pública *Poussières de raison. Esquisses de météosociologie dans un monde au risque de l'homme* (Cerf, París, 1988). En medio, ataca asuntos más históricos y sociológicos con un libro cuyo título lo dice todo: *L'Église c'est un mond. L'Écclésiosphère*. Allí, en tres partes se analizan las cifras de la Iglesia en Francia, algunos personajes centrales o representativos del mundo religioso y finalmente la geopolítica del Vaticano. La obra cuestiona el concepto de «campo religioso» propuesto por Bourdieu y presenta a una Iglesia hecha de muchos catolicismos, cuya ortodoxia apenas puede regular Roma. Poulat anuncia en su introducción dos obras que están en vías de realización: *Liberté, laïcité*, la cual examinará algunos de los grandes problemas planteados a la Iglesia por la existencia de un mundo exterior a su esfera y refractario a su espíritu. La otra, *Le Mouvement catholique*, abordaría más precisamente «esa concreción dentro de la esfera de la Iglesia, pero no ocupando allí más que un espacio limitado». La obra nunca es publicada, al menos con ese título. Por el contrario, *Liberté, laïcité. La guerre des deux France et le principe de la modernité* se convierte en 1987 en el primer libro de una trilogía que culminará con *Notre laïcité publique*.

Ese año, al cumplir 67, Poulat inicia su jubilación formal, aunque sin abandonar su seminario sobre sociología del catolicismo en la École des Hautes Études en Sciences Sociales. Se abre así un paréntesis en su producción, el cual se cerrará en 1994 con la publicación de *L'ère postchrétienne: un monde sorti de Dieu* (Flammarion, París, 1994). En su introducción, el autor expresa su verdadero foco de interés, que es esta tendencia que nos viene del pasado y que nos indica una gran transformación: «Este proceso es el que me preocupa y no saber si, según palabras célebres, el siglo por venir será religioso después de tantas profecías contrarias. Podemos, como la hermana Anna, ocuparnos en escrutar el

³ *Ibid.*, *Le catholicisme sous observation: entretiens avec Guy Laffon*, Le Centurion, París, 1983, p. 100.

horizonte. Importa igualmente examinar qué nueva condición prepara a lo religioso un modo de inteligencia y de existencia que lo excluye, lo arrincona o lo reduce y cuya regla se universaliza». Esta tendencia es la de constituir entonces una nueva realidad legal, política y social: «el espacio público está abierto a todos, incluso a las Iglesias, pero está organizado y funciona sin ellas, según reglas que no dependen de ellas».⁴ Se desprende de allí una larga reflexión que se desarrollará en los años posteriores, acerca de la compleja relación entre libertad, autoridad y verdad. En medio del bicentenario de la Revolución francesa y de las primeras sacudidas por el reto del islam en Europa, simbolizadas por el asunto del velo, el tema de la laicidad vuelve al primer plano. Ante los gritos sobre el creciente indiferentismo y lo que será calificado por algunos obispos católicos como «neopaganismo», igualmente necesaria se hace una revisión acerca del cristianismo, tanto en sus orígenes remotos como en sus manifestaciones ante la modernidad. Será el sentido de este libro como de *La galaxie Jésus* (Atelier, París), que Poulat publica también en 1994. En el mismo, el autor muestra el árbol inmenso y ramificado que encuentra su origen en Jesús de Nazaret y reitera una idea que asomaba en sus obras recientes: Francia vivió, hasta la Revolución, bajo el principio de catolicidad. Desde entonces éste ha sido sustituido por un principio de laicidad.

El mismo año, en colaboración con Jean-Pierre Laurant, Poulat publica *L'antimaçonnisme catholique* (Berg International, París, 1994), el cual comprende la reedición de la obra original de monseñor Ségur sobre los masones, así como un estudio sobre la génesis y desarrollo de la antimasonería católica. Todo tiende a conectarse, en la medida en que la masonería especulativa será uno de los vehículos principales de difusión del pensamiento moderno en todo el mundo.

En 1996 aparece la continuación de *La galaxie Jésus*, bajo el título *Où va le christianisme: à l'aube du IIIe millénaire* (Plon-Mame, París) un repaso sobre el catolicismo en Francia, con una perspectiva final sobre el futuro. En ese mismo año edita *La agonía del cristianismo*, obra de Miguel de Unamuno y, apoyado tanto en él como en Emmanuel Mounier, cita a este último: «Bajo la agonía perpetua del cristianismo, la amenaza se levanta hoy de una agonía más precisa y más inquietante. Los cristianos apenas tienen conciencia en su conjunto. Descansan con la ilusión de su fuerza, como Francia descansaba en 1939 en la ilusión de su ejército y sus grandes pasadas. No ven que el mundo, masivamente, se hace

⁴ *Ibid.*, *L'Ère postchrétienne. Un monde sorti de Dieu*, Flammarion, París, 1994, pp. 15-16.

por fuera de ellos y contra ellos [...].» Y Poulat agrega: «Al igual que esos dos grandes intelectuales, sin adherirme a ellos, es precisamente allí donde siempre he visto el nudo del debate, incluso si, como Mounier lo recordaba, *agonía* “evocaba un combate y no un fin”».⁵

Al año siguiente, Poulat publica el segundo volumen de la trilogía sobre la laicidad: *La solution laïque et ses problèmes; fausses certitudes, vraies inconnues* (Berg International, París, 1997). Anunciando ya *Notre laïcité publique* (Berg International, París) que vería la luz en 2003 y recordando *Liberté, laïcité* (Editions du Cerf/Editions Cujas, París, 1987), este volumen no se veía como el trabajo sistemático que sería la obra que ahora prologamos, no como la carrera de fondo que significó la primera parte de la trilogía sino como «una serie de ejercicios cortos, dejando a la respiración todo el tiempo que requiere». La tesis central será que «tanto y más que un divorcio entre el Estado y la Iglesia, nuestra laicidad es un asunto de conciencia y de sociedad, apelando a la libertad, llamadas a la libertad. Pública o privada, la conciencia es así el tercer actor, demasiado olvidado, demasiado desconocido de esta historia». En clara alusión a uno de sus textos anteriores, Poulat agrega: «La laicidad, es un mundo».

En 1999 Poulat publica *L'Université devant la Mystique. Expérience du Dieu sans mode. Trascendance du Dieu d'Amour* (Éditions Salvator, París, 1999). Allí analiza: 1) «la toma de conciencia universitaria de los problemas planteados a la historia, a la filosofía y a la medicina por los fenómenos místicos y los debates que la acompañan»; 2) «el hecho cultural en nuestra sociedad cuando ésta se siente confusamente concernida por el misticismo como hoy por el integrismo», y, 3) «el movimiento intelectual ante esta efervescencia en el seno de una Iglesia establecida en este mundo y que, incluso si está en desacuerdo con el mismo, no se puede aislar de él».⁶ En ese sentido, y por el hecho de que este paso de la mística a la razón será vivida como una crisis, Poulat considera dicha obra como una prolongación de su *Critique et mystique* (Le Centurion, París, 1984), publicada 15 años antes.

En 2003, bajo el título *Le Christianisme à contre-histoire*, aparece publicada una serie de entrevistas realizadas por Dominique Descherf entre 2001 y 2002, en las cuales Poulat revisa una vez más algunos de sus temas y obras fundamentales. Veinte años después, *Le catholicisme sous observation* (Le Centurion, París, 1983) constituye un nuevo balance y una re-

⁵ *Ibid.*, *Où va le christianisme; à l'aube du III^e millénaire*, Plon/Mame, París, 1996, p. 13.

⁶ *Ibid.*, *L'Université devant la Mystique. Expérience du Dieu sans mode. Transcendance du Dieu d'Amour*, Éditions Salvator, París, 1999, p. 10.

flexión global sobre el cristianismo y particularmente sobre una cultura católica sobre la cual ha escrito mucho, pero sobre la cual también sabe que no está todo escrito.

Después de este largo recorrido, llegamos entonces nuevamente a la publicación de *Notre laïcité publique*, obra que Poulat había anunciado años atrás como un tratado sistemático sobre el tema. Y en efecto lo es. En un preámbulo, una introducción, cuatro partes, 18 capítulos y unas conclusiones, el viejo maestro de la sociología del catolicismo hace un repaso de la construcción de la laicidad y algunos de los retos que enfrenta. No se trata —sostiene Poulat— de ver si Francia es un antiguo país cristiano que jamás ha sido laico, de ver si la laicidad ya no es lo que era, o de afirmar que Francia es laica y que no hay regreso al respecto, sino de «observar cómo esta idea toma forma históricamente y se realiza concretamente; cómo se conforma según los tiempos, los lugares los espíritus y, finalmente, cómo la galería de sus figuras libera sus sentidos seguramente más que cualquier consideración abstracta [...]». Se trata de comprenderla a partir de las batallas de ideas que suscitó. Las medidas de derecho que la instituyeron, los equilibrios de facto que se establecieron, y no de escribir como Bossuet una «política sacada de la idea laica». Poulat lo tiene claro: el camino de la laicidad es el de la libertad de conciencia y de pensamiento como una libertad pública (no sólo privada) reconocida a todo ser humano.

En *Nuestra laicidad pública* nos encontramos, entonces, frente a un problema específico: el de la construcción de un régimen para la regulación de las libertades, de conciencia o religiosas en primer lugar y luego de expresión, de acción, de prensa y muchas otras. El Estado laico se convierte en el garante de dichas libertades públicas, a través de la regulación de la acción social de las agrupaciones religiosas. Poulat es un viejo cultivador de la historia y del derecho, aun si nunca se ha pretendido ni legista ni historiador sino un simple sociólogo que conoce el valor del marco jurídico y de los expedientes concretos: «Hoy, la laicidad de derecho es el régimen que nos permite regular una laicidad de hecho, la cual es cada vez más nuestra situación común y, por lo mismo, desarmar una laicidad de combate en una sociedad que no ha rehecho su unidad espiritual» (p. 134). Sin caer en el activismo laicista, Poulat entiende el papel de la laicidad y la importancia de la misma, no para flexibilizar principios, sino para conciliar reivindicaciones. «El ideal de una sociedad laica no es por lo tanto una neutralidad perfecta bajo el signo de la abstención ante los asuntos importantes y los sujetos en riesgo; no está para conciliar los principios sino las reivindicaciones, cada una de las cuales, en el

extremo, amenaza el principio mismo de su existencia. Debe establecer y mantener la ley de las partes entre sí, frente a cualquier grupo, de cualquier individuo que no quiere sino su interés propio, a nombre de la verdad que profesa o que cultiva; cesa de existir si debe reinar por la fuerza y sobre la jungla, domar apetitos sin límite o rivalidades sin piedad. Supone cierta civilidad de opiniones y de costumbres. Por el contrario, es cierto que, para existir, esta laicidad ha debido imponerse, no es producto de una evolución natural. Si ahora se beneficia de una legitimidad adquirida, todavía lleva la marca original de la violencia fundadora, cuya remanencia afecta nuestros debates actuales [...]» (p. 129).

La laicidad convertida en marco legal, político y cultural no deja sin embargo de tener y generar sus propios problemas. Poulat repasa en la segunda parte de su libro algunas dificultades que surgen de la gestión laica: ¿Qué significa —por ejemplo— la administración del patrimonio religioso en un régimen laico? ¿Cómo alcanzar la libertad de enseñanza y otras libertades en la escuela pública? ¿Qué papel desempeñan las congregaciones religiosas, masculinas y femeninas, en ese contexto? ¿Cómo lidiar con los velos, y no exclusivamente los islámicos? ¿Cómo comportarse, en tanto que sociólogo, frente al reto de las llamadas sectas?

Más allá de la gestión, está la reflexión sobre la laicidad, sobre sus orígenes, sobre el nacimiento de ese *espíritu laico* y la transición del principio de catolicidad al principio de laicidad, y de allí a una laicidad instituida. Lo cual supone también una revisión del «estatuto variable y cuestionado de la religión», de la relativa permanencia de la intransigencia doctrinal y sus previsibles acomodos, en un paisaje religioso crecientemente plural.

Finalmente, Poulat decodifica la laicidad en clave política, social y cultural. Constata que los católicos pueden estar todos en la misma Iglesia sin por ello practicar el mismo catolicismo; examina la herencia católica de la cultura francesa (o la construcción de esa idea) y nos ofrece, a través de una enorme lección de historia, una serie de consejos epistemológicos esenciales para comprender la relación entre religión y cultura. Después, a partir de un agudo análisis de lo público y lo privado, mediante el ejemplo concreto del estatuto de la enseñanza y el de la religión, el autor muestra que no todo pasa por un conflicto entre la Iglesia y el Estado sino que es, sobre todo, un asunto de sociedad: «La religión reducida a un asunto privado no es un debate con el poder público sino, antes que nada, con un estado de sociedad que favorece tal concepción y, en el seno mismo del catolicismo, entre dos grandes corrientes: los que se encuentran en esta evolución y aquellos que le oponen su perspectiva integral en

la medida de sus medios». Ello lo conduce al debate, también inacabado, acerca de la moral pública en una gestión laica. La historia de la construcción de una moral religiosa y luego de una moral laica permite entender que hoy se impone sobre todo un diálogo intermoral o interético: «Una sociedad no puede ni titubear sin fin ni dividirse sin fin sobre lo que es bueno o malo para ella. Ésta deja a cada hombre con la libertad de su conciencia y con la responsabilidad de sus actos, pero no puede permitir todo ni tolerar todo [...] Una sociedad de libertades no puede eludir el problema de la autoridad» (p. 416). La conclusión de este apartado está fuertemente sustentada, aun si no es nueva. Luego de revisar la compleja relación de François Mitterrand con la religión, en la vida y en la muerte, Poulat afirma: «vivimos sobre una diferenciación de lo público y lo privado cada vez más obsoleta, tanto si no más que nuestra noción de “soberanía nacional” o la de “servicio público”» (p. 429).

Poulat no moraliza, no pregoná, ni pontifica. Tiene la suficiente sabiduría e inteligencia para describir, lo más objetivamente posible, los dilemas actuales de la laicidad. La libertad —nos dice el viejo maestro— es como un jardín: «regresa rápido al estado salvaje en cuanto cesa de ser cultivada». La laicidad podrá ser irreversible, pero sus fundadores «no se imaginaban ninguno de los problemas de sociedad y de ética que se nos presentan». Y la laicidad «sigue siendo una solución elegante al problema de una sociedad irremediablemente dividida, pero, todo matemático lo sabe, la fecundidad de una solución se mide en función de los nuevos problemas que hace aparecer» (p. 432). En otras palabras, la laicidad no es el fin de la historia. Si acaso, una solución a muchos problemas que a su vez ha generado nuevos retos y preguntas.

Conocí al profesor Émile Poulat en octubre de 1982, en su seminario semanal «Sociología histórica del catolicismo actual». Un problema con el horario me impedía llegar puntualmente, y comencé a explicárselo. Me interrumpió y dijo: «usted sabe, somos libres». Me dí cuenta de que había llegado, en efecto, a un espacio de libertad, con nuevos horizontes intelectuales. Permanecí en el seminario hasta enero de 1989. Ciertamente, no había mejor lugar, por lo menos en Francia, para entender la complejidad de la respuesta del mundo católico a la modernidad, aun si la comprensión del pensamiento del maestro no constituía una tarea sencilla. Su modelo explicativo sobre la integral-intransigencia romana ante la llamada cuestión social fue una clave central en el desarrollo de mi tesis doctoral, que trató sobre el episcopado católico ante las cuestiones sociales y políticas en el México del siglo xx. Presenté mi tesis en abril de 1988,

luego de una minuciosa revisión, e incluso una agotadora corrección del francés, que amablemente realizó el maestro Poulat.⁷ Unos meses antes, me había hecho el honor de entregarme una prueba de imprenta de su *Liberté, laïcité*, porque quería que tuviera en mente las reflexiones de ese libro en el momento de escribir la versión final de mi tesis: «para que vea la confianza que le tengo», me dijo. Ese año, bajo sus auspicios, participé en mi primer coloquio internacional y publiqué mi primer artículo en Francia. Al final, después de tantos años en su seminario, que, como ya mencioné, podía ser críptico para los alumnos principiantes, creo haber entendido las claves principales de interpretación del viejo maestro, así como su forma particular de abordar los temas de su elección. Éstos terminaron siendo también los míos. Debo admitir que, desde entonces, a fuerza de leerlo y conocer su pensamiento, en más de una ocasión no alcanczo a distinguir en qué momento estoy retomando alguna de sus ideas o desarrollando una de las mías. Supongo que esto sucede cuando hay una verdadera transmisión de maestro a alumno.

Poulat siempre dijo no haber tenido más que un maestro, el profesor Ignace Meyerson. Yo he tenido varios, pero sin duda el principal ha sido Émile Poulat. Creo haber sido su introductor en América Latina, junto con mis amigos Bernardo Barranco y Fortunato Mallimaci. En 1999, se organizó en la Sorbona un coloquio en su honor, con más de 30 científicos de gran reputación, todos ellos amigos o deudores, en alguna forma, del maestro.⁸ Tuve el honor de que los organizadores, a sugerencia de Poulat, me extendieran una invitación. Aproveché entonces para hablar de la importancia de sus claves de interpretación para el catolicismo latinoamericano (en una época en que la región se volvió la más importante en términos de número para la Iglesia), de su método de trabajo (el de la sociología histórica), su aproximación teórica («me interesa la sociedad, no la sociología», me dijo un día), el ambiente de libertad en su seminario, pero sobre todo la posibilidad que nos ofreció a algunos de abandonar los esquemas bipolares en los que muchos siguen encerrados.

De esa manera, la traducción de esta obra, lo admito, no es fortuita. Es la mejor manera que he tenido de rendirle un homenaje a mi viejo maestro, a quien le estaré siempre agradecido por su gentileza y ense-

⁷ Pocos años después publiqué esta tesis como *Historia de la Iglesia católica en México (1929-1982)*, El Colegio Mexiquense/Fondo de Cultura Económica, México, 1992.

⁸ *Un objet de science, le catholicisme. Réflexions autour de l'œuvre d'Émile Poulat (en Sorbonne, 22-23 octobre 1999)*. Obra publicada bajo la dirección de Valentine Zuber, con la colaboración de la École Pratique des Hautes Études, Écoles des Hautes Études en Sciences Sociales y del Centre national de la Recherche Scientifique, Bayard, París, 2001.

ñanzas. Sirva por supuesto también para que el pensamiento de Poulat pueda ser mejor conocido en un continente que es clave para el futuro del catolicismo.

En este esfuerzo, por suerte, no he estado solo. La entonces directora del Fondo de Cultura Económica, Consuelo Sáizar, apoyó la idea desde que la sugerí. Luego, tanto ella como los diversos funcionarios involucrados de esa casa editorial soportaron pacientemente mis retrasos en la entrega del trabajo. Mi asistente Marilyn A. Ortiz tuvo la tarea de transcribir e intentar una primera traducción de las notas de pie de página, allí donde era necesario. Más de una vez, mis hijos Emilia y Francisco me ayudaron en la lectura y traducción de no pocos pasajes. Al final, viendo mi desesperación ante la enorme tarea que no alcanzaba a concluir, incluso mi amada compañera Sandra, que tiene cosas más importantes que hacer, se convirtió en una veloz mecanógrafa, atenta a mi dictado. A todos y todas mi mayor reconocimiento y eterno agradecimiento. Al final, en las pocas consultas que tuve que hacer al maestro Poulat, me confesó en algún punto que ya no se acordaba qué había querido decir en determinado pasaje. La traducción, en efecto, no perdona ni al escritor ni a quien lo intenta interpretar. Espero que el resultado no haya sido desastroso y tenga algún sentido, sobre todo para los especialistas. En todo caso, juro que no lo vuelvo a hacer.

ROBERTO J. BLANCARTE
México, D. F., 5 de abril de 2009

Prefacio

Si Kant regresara entre nosotros, escribiría inmediatamente una *Crítica de la laicidad pura* en oposición a una laicidad práctica. La primera existe en el cielo de las ideas, la segunda tiene los pies en la tierra y camina a paso humano. Una, se estructura de convicciones y se sitúa en el orden del noumene (*noumene*); la otra teje relaciones y tiene que ver con el fenómeno. Esta laicidad pura adopta con gusto la mayúscula —estilo Estatua de la Libertad en la entrada del puerto de Nueva York, ese regalo monumental de los franceses a los estadounidenses—. Sin embargo, si los dos pueblos la invocan igualmente, la libertad como la entienden en Estados Unidos casi no se parece a la libertad como la entendemos en Francia. Las palabras y las cosas —*adequatio rei et verbi*— es un problema que arrastramos desde el nominalismo.

Lo que hemos venido a llamar globalmente «la laicidad» es una noción compleja que remite a una realidad proliferante. Decir «la laicidad», como se oye con frecuencia, es hacer la abstracción y la simplificación; es hablar entre iniciados que se ponen de acuerdo sobre cierto número de opciones (decisiones) fundamentales o entre adversarios que se combaten sobre esas opciones.

Seamos claros: la laicidad, la libertad, la modernidad, la cristiandad, la humanidad —podríamos continuar— ¿qué significa esta serie de entidades que desplegamos como antes la procesión gnóstica de los eones?* La cuestión no es lo que cada quien tiene en su cabeza y pone en esos términos abstractos, sino sobre todo lo que circula y cristaliza socialmente gracias a ellos, con frecuencia empujándose y peleándose. Según

* Entre los gnósticos, Potencia eterna del Ser supremo, y a través de la cual ejerce su acción sobre el mundo. [N. del T.]

la manera como se las trate, son palabras solemnes, que dispensan de pensar o, al contrario, palabras cargadas de sentido y de experiencia. Tenemos hoy un ejemplo elocuente con la palabra *liberalismo*.

La laicidad es una gran idea. Su institución ha sido una enorme aventura intelectual y política, que se cuenta con gusto en modo heroico, a través de grandes hombres y sus episodios memorables. Hemos descuidado su historia literaria, un discurso plural que se ha construido labiosamente, produciendo textos que señalan debates interminables y los marcan con la autoridad del derecho. Todavía nos falta para esta empresa lo que varias generaciones de exégetas —y, el último, Étienne Trocmé (1997)— han hecho por *la infancia del cristianismo*.

Para retomar una expresión alemana del siglo XIX, la laicidad ha sido en primer lugar un *Kulturkampf*, un combate por una cierta idea de la civilización y la ambición puesta a su servicio. Antes de ser una palabra, la laicidad fue un espíritu y a éste hubo que difundirlo para, en vista de una libertad necesitada de instituirse, romper la fuerza opositora: un arma de triple gatillo. El espíritu era el de la Ilustración y la fuerza, la de la Iglesia (católica y romana, por supuesto). La libertad era el primero de los tres términos del lema republicano, directamente inspirado por la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, a los cuales la oposición católica les enfrentará durante largo tiempo los derechos de Dios.

La historia ha caminado y el tiempo ha hecho su obra. El Bicentenario de la Revolución Francesa y sus fiestas están ya lejos detrás de nosotros. Vivimos en un régimen de derecho y de libertades que constituye «nuestra laicidad pública», con sus garantías aseguradas a todos: una realidad autónoma, que ha tomado vuelo independientemente de *la idea laica*, sin la cual ella no sería, y de la *religión católica*, que ha hecho todo para que no existiese. Una y otra deben acostumbrarse: ella no está hecha conforme al modelo con el cual cada quien podía soñar. No es tampoco un acuerdo entre sus exigencias antagónicas, o un pacto entre adversarios resignados, sino una creación *sui generis*, el fruto de una historia, de la cual la tenemos una analogía en la presente construcción europea.

Para acercarla al espíritu del que se reclama, cada quien puede desear reformarla o retocarla. Aun así, son necesarias tres condiciones: conocer con exactitud y precisión lo que se quiere modificar; determinar claramente vías y medios que permitirán alcanzar la meta: evaluar lúcidamente el precio de ese supuesto beneficio que se ha aceptado pagar. Lo hemos visto en última instancia con el debate parlamentario sobre la revisión del artículo 69 de la ley Falloux y con el informe de la comisión parlamentaria sobre las sectas.

Eso que nosotros llamamos, para abreviar, *la laicidad*, ha venido a identificarse en el imaginario francés con la ley del 9 de diciembre de 1905 «sobre la separación de las Iglesias y del Estado». De manera equivocada. Las iglesias y sus actividades están hoy regidas por un conjunto heterogéneo de textos, algunos de los cuales, fundamentales, se remontan al siglo XIX e incluso a la Revolución. Éstos están integrados al régimen surgido de la ley de 1905, él mismo retocado, precisado, adaptado a lo largo del tiempo, de acuerdo a las necesidades, hasta parecer muy alejado de *la idea* que cada quien puede hacerse al respecto.

Nuestra laicidad pública aparece así como el resultado de una sabiduría política y de un sutil equilibrio que no obliga a nadie a sacrificar sus principios, pero que propone a todos un nuevo arte de vivir juntos. Ésta ha conocido un punto de inflexión histórico cuando comenzó a transformarse de arma de guerra en instrumento de paz para el crisol misterioso de la vida en sociedad.

Es inútil por lo tanto saber con realismo de dónde venimos o dónde estamos, teniendo cuidado de no confundir realismo con inmovilismo. Todo cambia y muy rápido en nosotros, entre nosotros, alrededor de nosotros. El peligro aquí es el de hacer del cambio una palabra mágica y un concepto difuso. El debate no es de ahora: oponía ya a Heráclito y Parménides, antes de Aristóteles, gran inspirador del pensamiento escolástico. No es necesario entrar en abstrusas especulaciones o estimaciones aventuradas. Podemos partir de las expresiones de Roger Errera, consejero de Estado, experto incontestable en este terreno: «Estamos colocados, con un derecho sin cambiar, ante una nueva problemática, nacida de nuevas actitudes sociales y de cuestiones inéditas».¹

La laicidad, como suele decirse, no se reduce a su tratamiento jurídico por los tribunales y la administración, pero ella no existe y no se impone *públicamente* más que por su elaboración jurídica. Esta dimensión jurídica no se reduce a un corpus de textos codificados o codificables y al arte de aplicarlos a las situaciones más diversas. Llama a una reflexión abierta, contradictoria, sobre su naturaleza, su alcance, su significación: ¿qué es vivir según sus convicciones «laicas», «religiosas» en un régimen de sociedad que se impone a todos independientemente de lo que cada quien cree o no cree, consagrando el respeto público al mismo tiempo que se le debe a esta libertad fundamental y a sus manifestaciones?

¹ *Études*, mayo de 1997, p. 695.

El debate sobre «la filosofía católica» existe desde Lamennais.² Se transformó en el periodo de entreguerras en querella sobre la filosofía cristiana con hombres como Blondel, Maritain, Gilson, Sertillanges y, del lado laico, Bréhier o Brunschvicg. ¿Qué podía ser una «filosofía cristiana» (los autores católicos divergían sobre esta noción) y, si existía, qué podía significar frente a ella una «filosofía laica»? ¿No era la filosofía laica por naturaleza, al menos desde Descartes? Proponemos aquí otra cosa: una reflexión secundaria, tomando como objeto la laicidad tal como se expresa en sus intenciones y sus realizaciones, a través de las discusiones y las evoluciones acarreadas por su construcción social.

Si existen una o más filosofías institutoras de la laicidad, hay lugar para una reflexión de tipo filosófico sobre la revolución y las obras realizadas en su nombre, en el seno de un movimiento histórico que las desborda y de las cuales nadie sabe controlar su curso. La laicidad ha entendido ahorrarse la Providencia tan querida de Bossuet: no es para tomar su lugar. Reflexionar sobre nosotros mismos en la situación que se ha convertido la nuestra se ha vuelto tanto cuanto más necesario y urgente.

A la manera en que Bergson lo decía de la moral y la religión, debemos reencontrar *las dos fuentes de la laicidad*. Antes de la Ilustración, que se identificaba al despegue de la razón y las libertades —y en primer lugar a la libertad de conciencia— hubo, en el siglo XVI, los Políticos, que obraron por una *paz de religión* entre católicos y protestantes.³ Se sitúan así en la fundación del Estado moderno: la unidad política aprende a prescindir de la unidad religiosa a nombre de la concordia civil. *La laicidad no es simplemente un espíritu de emancipación por la filosofía, sino también una política de pacificación por el derecho*.

¿Es necesario agregarles una tercera fuente? Desde el Concilio Vaticano II en particular no faltan autores católicos para recordar todo lo que la Ilustración y los derechos del hombre, la conciencia y la libertad deben a la tradición cristiana. Recusan así la doctrina contraria que ha hecho autoridad durante mucho tiempo en la Iglesia católica. Es el signo de una nueva mentalidad, pero esta adhesión no puede ni borrar el pasado ni esconder sus límites, ni mucho menos eludir la cuestión: ¿cómo explicar que este progreso se haya hecho sin ella y contra ella, enfrentándose a

² Félicité de La Mennais, *Essai d'un système de philosophie catholique. Ouvrage inédit, recueilli et publié d'après les manuscrits (1830-1831) avec une introduction, des notes et un appendice par Christian Maréchal*, París, 1906, XXXIX-429 pp.

³ Olivier Christin, *La Paix de Religion. L'autonomisation de la raison politique au XVIIe siècle*, Seuil, París, 1997, 332 pp.

sus propios orígenes religiosos, al punto de engendrar un conflicto que todavía no está superado?

Algunos se inquietan de la «revancha de Dios» o de «la ofensiva del neolaicismo», no sin razones verdaderas. Por mi parte, soy más sensible a la formación de un nuevo espíritu laico y de un nuevo espíritu religioso, los cuales tienen ciertamente una relación. Es hacia esta gestación —del monopolio católico a las libertades modernas— y a sus obstáculos, que se dirige toda mi atención.

A uno y otro espíritu nuevo les descubrimos rápidamente un lugar común, extrañamente misterioso: lo que nosotros llamamos desde Rousseau *la conciencia*. En los albores del tercer milenio, los políticos tienen que hacer vivir en paz no solamente a dos o tres religiones, sino a miríadas de conciencias cuyo vínculo con la religión ya no es lo que era.

Un balance de la situación francesa puede caber en cuatro proposiciones solidarias:

1. Es a los católicos a quienes la institución de la laicidad les ha costado más: negativamente, en razón de las pérdidas —materiales, financieras, morales— que han sufrido, pero sobre todo, positivamente, en razón del esfuerzo de aculturación que han debido proveer después de haber renunciado a la oposición en la cual se habían encerrado.

2. Por el contrario, al menos hasta el presente y sin prejuzgar sobre el futuro, la *gestión* de esta laicidad les ha sido durable y continuamente favorable por pequeños golpes en un punto sensible. En efecto, Francia se proclamó constitucionalmente laica en 1946, sobre la base de las dos leyes de 1901 y 1905, que jamás han sido abrogadas, pero que han sido rectificadas o corregidas en 1942 en beneficio de los cultos y las congregaciones. Ellas eran fundadoras de un nuevo régimen y así permanecen, pero hay un gran trecho entre el texto auténtico y el *modus vivendi* que surgió y que no ha sido nunca puesto en duda, ni siquiera en la Liberación, mientras que la legislación escolar no ha cesado de levantar pasiones.

3. A pesar de todo, nada ha podido detener el movimiento —secularizador, emancipador, modernizador— de nuestra sociedad, su desprendimiento y su alejamiento de la fe y de la cultura cristiana, sin que sea muy avanzado el análisis de relaciones de ese movimiento social con nuestra laicidad establecida. Hay allí una fuente de *reflexión* inagotable.

4. No es suficiente encantarse ante este gigantesco esfuerzo de emancipación, de invitar a los cristianos a «dar vuelta a la página» ante lo inevitable o, al revés, de profetizar el Apocalipsis que nos prepara tanta inconciencia. Es necesario en primer lugar mirar lo que sucede, comprender

lo que llega y, para esto, arar el terreno, la mente siempre alerta, y decodificar lo que se observa.

El general De Gaulle escribía al cardenal Grente, obispo de Mans y miembro de la Academia Francesa, el 17 de septiembre de 1958: «A menos que el Estado sea eclesiástico, no veo —no más que Su Eminencia, estoy seguro— que pueda ser otra cosa más que laico... Toda la cuestión está en saber cómo y con qué espíritu». Él desarmaba así la bomba, saltándose el obstáculo de lo que habría de ser el artículo 2 de la ley constitucional del 4 de octubre de 1958: «Francia es una República laica...». Pero si era en efecto su manera de pensar, no era todo su pensamiento, el cual abrigaba una segunda convicción: «La República es laica, Francia es cristiana». ¿Era un eco de Jules Ferry, que se sabía el elegido republicano de un departamento católico?

Es esta contradicción vivida —un país dividido— lo que está en el corazón del presente libro, con sus niveles frecuentemente confundidos: el Estado, la República, Francia... No nos preguntaremos si los franceses son laicos o cómo deberían serlo: veremos cómo ellos construyeron esta laicidad proclamada y cómo se las arreglan con ella. Le seguiremos la traza en las cabezas, en los textos y en los hechos, pero —hay que agregar— teniendo en mente una idea principal: nuestra laicidad no se reduce a la larga querella entre el Estado y la Iglesia. Su espectro se extiende de la República a toda instancia —religiosa, pero también administrativa, profesional, escolar, familiar, militar, etc.—, a toda persona que tenga autoridad y poder sobre otra, mayor o menor.⁴ Ella es inseparable de lo que desde Rousseau llamamos *la conciencia*, y que es algo más y una cosa distinta que la razón de la Ilustración: éstas difieren como lo propio y lo común. Cada conciencia es única en la innumerable constelación de conciencias. La libertad de conciencias se funda así en una magistratura de la conciencia, oponible a la autoridad de las potencias visibles e invisibles que nos gobiernan.

Continuamos diciendo *Estado*, como decimos *Iglesia*, por la fuerza invisible de la costumbre, mientras que, sin olvidar el Estado, hay que pensar primero en *Libertades*. La laicidad de la República, es mucho más y algo más nuevo que la laicidad del Estado. El Estado de derecho, como

⁴ Ejemplos: René Séjourné, *L'Option religieuse des mineurs et l'autorité parentale*, Beauchesne, París, 1972, xxxvi-340 pp. (Bibliografía); Pierre Langeron, *Liberté de conscience des agents publics et laïcité*, Économica, París, 1986, 292 pp.; Georges Dole, *La Liberté d'opinion et de conscience en droit comparé du travail*, LGDJ, París, 1987, 256 pp.

se dice por todos lados, es el derecho de las libertades de las cuales es el regulador sin ser la fuente. Expreso aquí mi convicción profunda, anclada en una larga reflexión de toda una vida. La laicidad no es «todo al César, nada al Dios»,⁵ ni siquiera «todo al hombre, nada a Dios», sino todo a la conciencia y a la libertad de los hombres llamados a vivir juntos a pesar de cuanto los separa, los opone o los divide. El enigma de nuestra laicidad pública es precisamente el secreto de esas conciencias innumerables que se benefician de ella y la construyen.

Fruto de un *combate* que fue duro, nuestra laicidad se define como el paso de ese combate a un *estado* relativamente estabilizado, el régimen y el derecho de *nuestras* libertades. Este derecho se aprende sin muchas dificultades. Es más difícil y más largo aprender a vivir, a pensar, a hablar en un régimen de libertades reconocidas a todos y para todos, cuya armonía no está pre establecida. Podemos ver, en lenguaje universitario, un «cambio de paradigma»: es en primer lugar una revolución mental de la cual no escapan ni «la opción de Dios» o «el partido de Dios»,⁶ ni siquiera el humanismo laico que les es antinómico. Pero eso sería materia de otro libro.

El Parlamento hace las leyes e hizo la Separación. Viene después lo que la sociedad hace de las leyes. ¿Qué hemos hecho, qué hacemos de las «leyes laicas» y de la Separación? Pero no es todo. Montaigne quería «pensar de manera laica, no clerical, pero siempre muy religiosa». Podemos pensar laicamente —todos, más o menos, y cada vez más— sin pensar en la laicidad, y aún menos pensar la laicidad. Al lado de *nuestra laicidad pública*, nuestra sociedad produce esta *laicidad común* que se volvió nuestra ley no escrita y donde se decide la relación de lo religioso con lo secular. La formación de lo segundo —nuestro *Zeitgeist*— merece tanta atención como la institución de lo primero. Era el sentido, en 1962, de mi tesis sobre la crisis modernista en el centro del catolicismo, en el campo especial pero decisivo de las «ciencias religiosas».

El presente trabajo tiene sus límites: no ofrece ni un tratado ni una suma o una enciclopedia. Es un libro de investigación, de cultura (de una doble cultura, religiosa y laica), de reflexión y también (¿por qué no?) de historias. Hay ausencias, pero también repeticiones. Es a veces inevitable pasar de nuevo por el mismo lugar, regresar a una pregunta: he preferido la

⁵ *Réform*, 20 de diciembre de 2000 (a propósito de la disputa alrededor del preámbulo de la Carta de los Derechos fundamentales de la Unión Europea).

⁶ Jean Marie Lustiger, *Le Choix de Dieu*, París, Éd. De Fallois, 1987, 474 pp.; André Frossard, *Le Parti de Dieu*, Fayard, París, 1992, 118 pp.

repetición a la eliminación, como se clava un clavo, como nos orientamos en un bosque donde los caminos se juntan.

¿Es necesario decirlo? En su campo de visión, este trabajo no tiene más que un adversario, de donde sea que provenga: el aproximado (el casi) —del lenguaje, de la escritura, del pensamiento, de la información y hasta de las referencias— que Paul Valéry juzgaba «característico de nuestra época». El tema es inmenso y nadie puede pretender agotarlo. Numerosos expedientes quedan sin explotar y las preguntas sin responder. La literatura aumenta sin progresar mucho: agota los fondos comunes accesibles a todos.⁷ La razón es quizás una reducción demasiado habitual de la historia a una narración lineal, del derecho a su glosa jurídica, de la sociología a una *doxología*, ciencia de las opiniones. Una sociedad producto de la opinión —se hablaba antes de «espíritu público»—, pero es una cosa distinta a un agregado o un condensado de opiniones religiosas o laicas, sin las cuales sin embargo ella no sería más que el mundo del silencio. Nunca escuchamos de manera suficiente todo lo que se dice. Pero se requiere más para entender lo que sobresale de las profundidades de esta sociedad. Por lo demás, cada lector ejercerá su libre juicio con conciencia informada y despierta.

Nuestra laicidad tiene una historia y dos memorias, según se esté de un lado o de otro. No he buscado ni contar esta historia ni reconciliar esas memorias.⁸ Hice del todo el objeto de este trabajo, yendo a los temas que no han cesado de mantener esta fractura. Debe ser leído como fue escrito,

⁷ Que me perdonen demasiados autores que no citaré. La bibliografía de Maurice Barbier les hará justicia (*La Laïcité*, L'Harmattan, París, 1995, pp. 251-292).

⁸ Nos hace falta una buena historia del pensamiento laico sobre el cual Georges Weill había abierto la vía (*Histoire de l'idée laïque en France au XIXe siècle*, Alcan, París, 1925). De los cimientos nacionales de la laicidad (1948) hasta nuestros días, hay un hoyo negro. En su defecto, se apreciarán las antologías de Lucien Sève, *L'École et la laïcité*, Chambéry, Edesco Documents, núm. 60, 1956, 62 pp. (comprimidas, el papel era escaso), en Pierre Pierrard, *Anthologie de l'humanisme laïque*, París, Albin Michel, 2000, 296 pp., pasando por Guy Gauthier y Claude Nicolet, *La Laïcité en mémoire*, Ediligr, París, 1987, 294 pp., sin olvidar a Jean Cotereau, *Idéal laïque, concorde du monde et laïcité, sagesse des peuples*, París, Fischbacher, 1963, 208-XL pp., y 1965, 468 pp. Se añadirá, patrocinado por la Ligue de l'enseignement et de l'éducation permanente, Roger Lesgards (ed.), *Vers un Humanisme du IIIe millénaire. Réflexions pour un humanisme laïque renouvelé*, Le Cherche-Midi, París, 2000, 210 pp. (Valores por confirmar, preguntas por afrontar: doce autores). ¿Hoy ya sólo es «la Francia plantada en una laicidad patrimonial», opuesta a una «laicidad moderna»? (*Le monde de l'éducation*, septiembre de 2002, p. 76). Se espera que los colaboradores de Françoise Subileau, recientemente fallecida, puedan conducir a buen fin su investigación «la evolución de la idea laica en Francia», su relación con la idea republicana y las divisiones que ésta genera en las familias políticas.

con una atención particular al lenguaje: todos hablan la lengua común pero cada quien a través de su dialecto propio y a veces su caló. Oír lo que se dice, es ser sensible a esas distancias. La laicidad puede ser vivida como una «pasión intelectual», según dice Elisabeth Badinter: es tratada aquí como un *lugar público*, ordenado y frecuentado, propicio a las confrontaciones y revisiones que necesita el movimiento de nuestra sociedad.

¿Cómo pasará, en tres años, el primer centenario de la ley de 1905? El de la ley de 1901 sobre las asociaciones no pudo ser celebrado unánimemente, más que gracias a un silencio total sobre su capítulo III —las congregaciones— que en su época le valió a esta «ley republicana» el nombre de «ley liberticida». No hay que expurgar la historia de lo que enoja, ni cultivar lo que enoja al servicio de las memorias enemigas. Pero hay que creer en las virtudes de una seria *anamnesia* para escapar a las fallas de la cultura y a lo imaginario que la invade a medida que pasa el tiempo.

A las referencias clásicas, añadiremos las *Memorias de guerra* del general de Gaulle: «Hacia el oriente complicado, volaba con ideas simples. Sabía que en medio de factores entrelazados, se jugaba una partida esencial...». Laicidad, nuestro oriente, pero también nuestro Oriente.

É. P.

París, 9 de diciembre de 2002

Perspectiva
El sentido de una búsqueda
y el espíritu de una reflexión

I

«Francia no es solamente la hija mayor de la Iglesia», escribía Péguy en *L'Argent*. Pero nuestra laicidad francesa no es sólo lo opuesto de esta tradición católica y más generalmente cristiana, o incluso religiosa. La laicidad es un vasto lugar de trabajo, una *nueva ciudad* surgida en medio del paisaje tradicional para responder a las necesidades de una sociedad en plena mutación. Auguste Isaac, católico liberal lionés contemporáneo de Péguy, que fue parlamentario y ministro en 1920 en el gabinete de Alexandre Millerand, veía en la laicidad «el nombre moderno de la libertad de conciencia». Ella es este nuevo futuro abierto a todos, en las antípodas del pensamiento único y, como consecuencia, el *régimen civil de religión* que se ha establecido sobre las ruinas del «Antiguo Régimen». Se inscribe en esta *gran transformación* que lleva nuestro mundo y su economía (Karl Polanyi), a veces en contra de toda razón, sin poder escapar a sus sacudidas.

Hoy hablamos mucho de «nueva laicidad», olvidando demasiado que no ha cesado de renovarse por motivos en ocasiones contradictorios. Se habla también de «laicidad abierta», pero ¿qué sería una laicidad encerrada en sí misma sino la negación o la falsificación de lo que pretende ser: principio de organización pública de una coexistencia aceptable y aceptada por todos?

Los debates sobre la laicidad son por lo general asunto de perspectiva. Vista desde la derecha o desde la izquierda, por los laicos, los católicos, los protestantes y hoy los musulmanes (enumeración no exhaustiva), la *laicidad* es escogida por cada uno y enfrentada a los demás. Nos sabíamos diferentes, nos separamos diferentes, cada quien afirmado en su idea y su identidad.

Históricamente, es cierto que fue conflictiva y permaneció conten-

ciosa. Conflicto derivado del motivo esencial que suponía, que supone, por parte de la institución católica, de su jerarquía y de sus fieles —primeros afectados—, la renuncia a derechos históricos cuya reivindicación les pareció durante mucho tiempo un deber religioso. Modificar el estatus público de la religión es una reforma jurídica indivisible de una *revolución cultural*. Ésta no puede cumplirse ni en un día ni sin dolor. Su «victoria» reposa sobre un recorrido histórico que sus pioneros y sus promotores no podían imaginar. Integra los aportes y las lecciones de una experiencia colectiva de la duración que sólo puede dar cuerpo a grandes principios.

Y sin embargo, cuidado: quizá ese litigio sea más resistente, más fundamental que ese conflicto, a pesar de lo contingente, al menos si nos atenemos al Concilio Vaticano II y a su constitución *Gaudium et spes*: «El orden social debe tener como base la verdad...» (núm. 26). La verdad, este oscuro objeto de nuestros disentimientos. Es una referencia de peso en el sistema católico, pero ¿en qué se convierte siendo parte de un régimen democrático, sometida a la doble ley implacable del pluralismo y del positivismo?

Durante la entreguerra, Léon Brunschvicg había animado en el centro de la sociedad filosófica francesa una larga discusión sobre *la querella del ateísmo*,¹ en la que se preguntaba sobre «el progreso de la conciencia en la filosofía occidental» y «el drama de la conciencia religiosa desde hace tres siglos». La laicidad es igualmente una querella, es decir un drama, en la medida que su ideal y su programa encuentran y luego suscitan resistencias previsibles de trayectoria imprevisible.

Este curso se dividió: de un lado, una negativa absoluta, casi desesperada, que se concentra alrededor de los tradicionalistas, a nombre de la integridad y de la integralidad de la fe católica; del otro, un «reagrupamiento» por etapas, aculturación progresiva del catolicismo a ese nuevo estado de la sociedad, que no implica necesariamente adhesión a todos los valores en circulación. La laicidad va más lejos pero no demanda más. No es un *credo* del cual haya que aceptar todos los artículos bajo pena de herejía y anatema. No exige de todos una adhesión incondicional; da lugar a la libertad de juicio y al hombre de razón, sin imponer ninguna definición de la razón ni de la libertad, que permanecen como materia de examen y de debate.

¹ Société française de philosophie, sesión del 24 de marzo de 1928, vuelto a publicar como anexo en Léon Brunschvicg, *De la vraie et de la fausse conversion*, PUF, París, 1951, pp. 208-264.

En fin, la laicidad es también, en el punto en que estamos, una interrogante común, el conjunto de grandes preguntas de la sociedad que se presentan a todos y cuya solución requiere una reflexión sin exclusiva. En tal sentido, se identifica a una democracia de pleno ejercicio, que no se reduce ni a una representación del pueblo por sus elegidos ni a un agrupamiento del pueblo alrededor de un hombre.

Durante mucho tiempo, la idea de un cercano fin del mundo tuvo, bajo el signo del Apocalipsis, un gran lugar en las imaginaciones cristianas. Ya avanzado el siglo XIX se pensó gustosamente al revés, como el fin próximo de la historia en la imminencia de su consumación: científica (Berthelot), musical (Wagner), revolucionaria (Marx), etc. Cada generación se imagina fácilmente en el medio de la historia.

Fue necesario 1914 y sus consecuencias convulsivas, de las cuales apenas salimos en Europa, para recordarnos que la historia es rápidamente trágica, que permanece por mucho inhumana, que en cualquier caso no se detiene jamás y no cesa de recomenzar, que su camino está sembrado de situaciones desconocidas e imprevistas. La caída del Muro de Berlín en 1989 y el derrumbe del Imperio Soviético incitaron a Francis Fukuyama a pensar que esta vez ocurría el fin de la historia, y que era liberal: profecía trágicamente desmentida poco después. Por primera vez, en 1991, el Partido Socialista se interrogó sobre ese *mal* inherente a la humanidad, más indeleble que la mancha de Lady Macbeth.² Y Sarajevo se convirtió en el nombre de nuestras impotencias.

Los hombres que instituyeron la República y la laicidad podían entonces tener ideas claras y simples; en el mundo complejo y veloz en que vivimos ya no son posibles ni la claridad ni la simplicidad. Las leyes de 1882 y de 1905 pretendían resolver un problema elemental con dos parámetros: establecer para todos las libertades públicas y la unidad nacional bajo el patrimonio común de una enseñanza moral y cívica; garantizar a

² PS Info, 492, 2 de noviembre de 1991, «Un nuevo horizonte para Francia y el socialismo» (texto propuesto por el Comité director a los militantes del partido socialista en vista del congreso extraordinario sobre el proyecto, 13-15 de diciembre de 1991). «Hemos perdido la inocencia del proyecto» (p. 12). «El mundo actual parece absurdo, ya que es demasiado complicado; monótono, porque su porvenir no tiene nombre; cruel, porque la parte trágica que conlleva sigue siendo inexplicable» (p. 14). «Nosotros abordamos los ríos de un nihilismo postmoderno seductor y frívolo» (p. 29). «El optimismo proveniente de la Ilustración considera que el hombre es naturalmente bueno y sociable. En consecuencia, el socialismo hace la apuesta por el hombre y atribuye a la sociedad la responsabilidad de los vicios y de las grandes injusticias. Éste ignora fácilmente la dimensión trágica de la existencia y la parte maldita del hombre [...]». Nosotros ya no creemos, como hace mucho tiempo, en la bondad natural del hombre [...]» (p. 46).

quienes lo desearan las dos libertades de enseñanza religiosa y de práctica religiosa, y por lo tanto la posibilidad de ejercerlas.

No se dará marcha atrás: ¿quién, por lo demás, habría soñado y habría podido? Aun así, todos sabemos que se aleja también, sin retorno, a gran velocidad, el universo mental, moral y social en el cual estos logros habían tomado forma. De la laicidad que movilizó tantos pensamientos y energía a la laicidad que nos gobierna por sus textos y sus usos, había ya un largo camino. Es ahora una verdadera ruptura cultural la que se concreta ante nuestra mirada, y es una ruptura cuya medida tomamos con dificultad. No hay más «nueva laicidad» que «nuevo cristianismo» sino, para la laicidad como para el cristianismo, una nueva situación que tomar en cuenta.

Releamos *La vuelta a Francia de dos niños* [*Le Tour de la France par deux enfants*], un gran clásico como las *Fábulas* de La Fontaine, y una bella historia como la de Hector Malot o Erckmann-Chatrian, más cercano de la Condesa de Ségur que a lo cotidiano de nuestros niños en las escuelas públicas o privadas. La «Vuelta a Francia» constitúa, en el trasfondo, los compañeros del deber y una alta concepción del trabajo, todavía artesanal: hoy es el Gran Círculo, deporte, publicidad, fiesta y comercio, mientras programas escolares y mediáticos invitan más bien a una «vuelta al mundo».

Todavía podemos aprovechar el generoso *Manual republicano del hombre y del ciudadano* de Renouvier, pero la reciente reedición de ese texto «del cuarenta y ocho», con sabias notas históricas,³ es realmente el hurón que desembarca en medio de nuestras disputas electorales y nuestras justas políticas. Otro continente y otra época u otro planeta. A su vez, nuestra laicidad es empujada hacia la revolución cultural que está en su origen. Los laicos deberían ser los últimos en asombrarse, a menos que se dé un fundamentalismo o un integrismo contra el cual ningún sistema de convicción puede pretenderse inmunizado en todas sus formas.⁴

De manera menos radical pero igualmente brutal, tienen hoy la experiencia de la tormenta que los católicos habían atravesado un siglo

³ Charles Renouvier, *Manuel républicain de l'homme et du citoyen*, Garnier, París, 1981, 178 pp. Introducción y notas de Maurice Agulhon (*Les classiques de la politique*), colección dirigida por Claude Nicolet. La obra había aparecido en 1848.

⁴ Hervé Hasquin, rector de la Universidad Libre de Bruselas y senador liberal del reino de Bélgica, había insistido en señalarlo el 9 de mayo de 1985 al abrir el coloquio dedicado a «El impacto del integrismo religioso sobre las sociedades contemporáneas». Sus propuestas no fueron retomadas en las actas del coloquio (*Les intégrismes*, Éd. de l'Université, Bruselas, 1986, 144 pp.).

antes: en un caso como en el otro descubren que, si se quiere conservar viva y activa una mentalidad que no vaya a la zaga de todo lo que nos sucede, no es posible seguir pensando en los términos anteriores y el capital adquirido.

En otras palabras, no hay más pensamiento —por lo tanto laicidad— que el *cultivado*. El drama actual de la laicidad es que para muchos ya no representa más que un glorioso trofeo y una herencia, cuya composición nadie conoce muy bien. Maurice Deixonne lo sabía muy claramente cuando, en 1952-1957, condujo, a nombre de Guy Mollet, negociaciones con el papado de Pío XII que por poco llegan a su término.⁵

Una explosión revolucionaria abrió la vía, pero es por la vía parlamentaria, democráticamente, que el espíritu laico engendró nuestra laicidad pública. Nadie está obligado a adherirse a este espíritu, pero nadie puede sustraerse a esta laicidad. Hay una brecha entre la convicción íntima y un espacio común donde las condiciones más diversas tienen derecho igualitario de ciudadanía, a cuyo cargo está la observancia de la ley.

Este espíritu laico fue intolerante como lo era aún el espíritu católico: lo vimos, en las familias, en el caso Dreyfus y en el de las «leyes laicas» (1880-1905). La catolicidad fundaba una sociedad de verdad; la laicidad legitima una sociedad de libertad. Una y otra comparten un mismo principio: no se fuerza la conciencia, incluso si no se titubea en violentar los cuerpos. Lo que está en juego entre ellas alrededor de este punto tiene que ver muy precisamente con los derechos de expresión reconocidos a la conciencia, de manera privada o también pública. La catolicidad reservaba el espacio público a las manifestaciones de la verdad según el catolicismo; la laicidad se estableció contra esta corriente, forzada por la acción de hombres que no compartían esta concepción de la verdad; permite a cada quien juzgar sobre ello libre y públicamente, en el derecho de todos, a las libertades públicas.

Mientras haya dos campos enfrentados —Francia católica, Francia laica—, uno se persuade con facilidad que basta escoger el suyo, el bueno. Pero a esta historia simple se opone de manera permanente otra historia que no cesa de confundir las ideas más comunes. Cuando la fe retrocede, surge una pregunta entre los católicos, angustiante y estimulante: «¿Francia, país de misión?». Cuando la laicidad se realiza toma formas que desconciertan a sus defensores y a sus más resueltos detractores, obligando a

⁵ Robert Lecourt, *Entre l'Église et l'État. Concorde sans concordat (1952-1957)*, Hachette, París, 1978, 188 pp. (exactitud del relato confirmada por François Méjan, consejero de Estado de M. Deixonne en este caso).

todos a interrogarse: «¿Francia, país laico?». *Las ideas en movimiento* exigen una gran agilidad mental.

Formular la pregunta no es arrojar una duda sobre la realidad de su laicidad o el grado de su laicización, sino llamar la atención sobre ese hecho masivo y demasiado descuidado: *la separación es lo que permite la cooperación y a veces la obliga*. La laicidad no es estática. Tenía, tiene su dinámica: a los viejos vínculos que debió cortar, les sucedieron nuevas relaciones nacidas de la vida en el espacio común abierto a todos. Ignorar, desconocer esos vínculos es confundirse sobre la laicidad y perderse cuando se habla de ella, o lamentar lo que es a nombre de lo que debería ser. Esencia del cristianismo, esencia del liberalismo o de la laicidad: hemos vivido demasiado *de esencias y de ideas* cuya leyes internas regirían nuestra historia, mientras ésta no cesa de ver cómo surgen, emergen, se desarrollan nuevas situaciones, a su vez fuentes de nuevos inicios.

¿Se dirá que «Francia es un viejo país cristiano que jamás ha sido laico»? ¿O que la laicidad ya no es lo que era? ¿Se afirmará que Francia es laica y que no hay regreso al respecto? ¿O nos preocuparemos por determinar si es todavía un país laico? Estas interrogantes reenvían a cierta idea de laicidad, a una idea-bisagra que no es necesariamente la misma para todos. Aquí privilegiamos el procedimiento inverso: observar cómo esta idea se forma históricamente y se realiza concretamente, cómo se integra según los tiempos, los lugares, las mentalidades y los problemas, y por último cómo la galería de sus figuras libera sus sentidos con más seguridad que cualquier cálculo abstracto. En una sola frase, se trata no de lo que cada quien tiene derecho a opinar, sino de lo que significa hablar y de lo cual hablamos cuando decimos laicidad. Se trata de comprenderla a partir de las batallas de ideas que suscitó. Las medidas de derecho que la instituyeron, los equilibrios de facto que se establecieron y no de escribir, como Bossuet, una «política extraída de la idea laica».

Es, en pocas palabras, lo que explica el curso de las reflexiones y de los análisis que aquí se presentan. He hecho mi carrera intelectual en la función pública, en el Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS) (Sociología de la religión, desde 1954) y en la École des Hautes Études en Sciences Sociales (Sociología histórica del catolicismo actual, desde 1963). La laicidad es mi estatus, la religión mi objeto de estudio: en términos financieros, es la República la que me ha permitido llevar a cabo mis investigaciones. Siempre he vivido en un medio laico, y han sido laicos los que han hecho mi carrera, a pesar de mi pertenencia católica.

lica que era notoria y aceptada.⁶ He conducido mis investigaciones con toda independencia de pensamiento, sin haber recibido jamás alguna directiva del Estado o de la Iglesia: las «reglas del método», según la fórmula recibida, las invitaciones del medio y las exigencias de mi tema le bastaban.

Mis trabajos publicados no pretenden tener una autoridad especial, tienen el valor que le reconocen mis colegas después de un examen crítico y discusiones abiertas, pero también —y soy particularmente sensible— el interés que muestran mis lectores llamados profanos. La universidad tiene sus clérigos; más allá están sus laicos, que constituyen el público mayor.⁷

Nunca me preocupé por el proceso mutuo que se hacen creyentes y no creyentes,⁸ pero siempre por su ignorancia recíproca y sus lamentables efectos, estando de cualquier manera persuadido de que, más allá de las acusaciones que se formulan y de los argumentos que se intercambian —la baba espumeante de los días—, lo que los separa sobre *el fin del hombre* no puede ser borrado de un plumazo a nombre de una generosa reconciliación —«ateo, gracias a Dios»—⁹ en el crisol de los buenos sentimientos. Pensar, debatir sin exclusiva y utilizar los medios, siempre me ha parecido más fructífero. Siempre he preferido el encuentro entre hombres a la batalla de ideas, donde cada quien se muestra como es, en lugar de aferrarse a lo que sabe o a lo que dice.

No basta ofrecer el diálogo para exponer buenas intenciones. Hace falta preguntarse en qué medida, en qué condiciones, el otro puede entrar en nuestro discurso y las evidencias que ofrecemos. Necesitamos pasa-

⁶ Lo relaté en los capítulos III y IV de mi libro *L'Ère postchrétienne*, Flammarion, París, 1994. Se puede agregar aquí Valentine Zuber (ed.), *Émile Poulat. Un objet de science, le catholicisme*, Bayard, París, 2001, 365 pp. (Actes du colloque en Sorbonne, 22-23 de octubre de 1999).

⁷ ¿Qué elegir, *laïc* o *laïque*? Existen, en la Iglesia católica, santos e incluso «santos laicos»: más vale entonces escribir de Littré que fue un «santo laico». Y frente a la abundante literatura sobre «los laicos, cristianos en el mundo», se llamaron «laïques» éhos que estaban en el mundo sin ser cristianos. Se seguirá aquí esta regla en nombre de la claridad, a falta de un uso que no se ha generalizado ni en la obra de los autores ni en la de los impresores.

Aquí, Poulat explica la diferencia que en francés se utilizó en el siglo xix para distinguir a los laicos católicos (*laïcs*) de los laicos no católicos o seculares (*laïques*). Desafortunadamente, además de que ni en francés es de uso generalizado, en español no se puede hacer la diferencia en la traducción y se intentará mostrarla haciendo alusión a los laicos-católicos o laicos-seculares cuando el contexto no sea evidente para el lector. [N. del T.]

⁸ Pierre Albertini, «l'éminente dignité des incroyants», *Le Monde*, 9 de agosto de 1996.

⁹ *Témoignage chrétien*, 7 de julio de 1995.

murallas y transfronterizos. Existen muchos más de los que se cree porque viven cada día sin la preocupación de hacerse notar. Precisamente por eso, saben que murallas y fronteras no son sólo ideas o imaginaciones, tienen una realidad resistente, un alcance que excede toda vicisitud histórica. Pero a nombre del futuro del hombre, ¿es necesario que se mantengan aquellos que no comparten la misma concepción?

Sobre esta premisa, que no satura a nuestros medios de comunicación, podemos ver hoy en obra un nuevo espíritu religioso y un nuevo espíritu laico aún balbuceante. Este libro es fruto de ello, no defensa o testimonio sino obra de investigación, de cultura y de reflexión atenta a la vida pública y a lo que Marcel Mauss llamaba «el fenómeno social total», sin zonas oscuras.

Pura coincidencia, pero parábola para nuestros tiempos: el mismo día murieron Michel Debré y monseñor Claverie. El obispo de Orán, símbolo de un nuevo espíritu religioso, ocupó tanto los medios de comunicación, si no es que más, como el hombre de Estado, encarnación de una época terminada pero, en sus tiempos, pionero de un nuevo espíritu laico. «Dos hombres separados por todo, o casi todo», y para quienes «Argelia fue su viacrucis común», observó Thomas Ferenczi en *Le Monde* del 11 al 12 de agosto de 1996.

Todo está dicho (todo cabe en la banalidad de ese adverbio *casi*) acerca del vaivén que caracteriza nuestra modernidad laica. La misma fe católica los unía, incluso si no compartían en todo la manera de entenderla y de vivirla. Durante largo tiempo estuvo allí realmente lo *esencial* de nuestra sociedad, hoy relegada en ese «*casi*», con todo lo que puede tener una importancia individual e incluso una repercusión pública, pero ha perdido cualquier pertinencia social. Una revolución introducida en las costumbres, aceptada sin cuestionamiento, se ha vuelto lo común de nuestro tiempo. Una gigantesca transmutación que, en ese poderoso *nootron** que constituye la cultura contemporánea, ha hecho de nosotros —de todos nosotros— espíritus *positivos*, bajo el mismo modelo «o *casi*». Y es precisamente la evaluación de ese *casi* lo que hace toda la diferencia.

¿Defensores de una laicidad nueva y abierta? ¿Adeptos de una laicidad pura y dura? Siempre me pregunto por qué los primeros piden tan poco y por qué los segundos no piden más. Sin duda porque no saben más y no ven más allá de lo que saben. El combate aquí se da entre

* Nootron: medicamento que se destina a mejorar las actividades mentales superiores.
[N. del T.]

los viejos demonios que nos atormentan y ese moderno Sísifo que, hace ya un siglo, recibió el nombre de *espíritu nuevo*. No es una mentalidad de concordia a cualquier precio —Folleville y Lamourette, abracémos—, sustituido al fragor de la batalla, sino una ética de la pasión contenida, de la conciencia informada y del pensamiento cooperativo.

II

Hemos entonces recorrido, en algunos siglos, un largo camino del cual hemos olvidado casi todo. Más aún que la memoria, perdimos la inteligencia. Hubo incluso un ministro de Educación Nacional que suprimió la Historia de los programas escolares. Eso no tuvo larga vida, pero estaba en el aire. Es tanta nuestra prisa por avanzar, tanto nuestro miedo de perder el tren, que nos apresuramos en dejar atrás un pasado próximo que podría demorarnos. En el campo de las ciencias humanas, la historia académica se ha renovado profundamente durante nuestro siglo, pero la historia contada al gran público, que tiene gusto por ella, se parece más a la novela tradicional —extraña y distractora— que al esfuerzo austero por comprender de dónde venimos, dónde estamos y hacia dónde vamos.

Como el cristianismo, nacido en el seno del pueblo judío, el espíritu laico ha surgido de tierra cristiana antes de abrirse paso y producir su propio humus. La historia moderna de la laicidad se une a una larga historia político-religiosa. En el principio era la pareja Estado-Iglesia la que vino a separarse hacia el final de una querella milenaria en la que —para decirlo con palabras de la época— las libertades de la Iglesia galicana y las pretensiones de la corte romana (el papado) no iban siempre en el mismo sentido. Al inicio, hubo un axioma teológico formalizando una verdad sobrenatural: «Fuera de la Iglesia, no hay salvación»; en el otro extremo, un principio jurídico proclamando un derecho natural: «A cada quien, libremente según su conciencia». A lo largo de la cadena se observa la imposibilidad de absolutizar: el axioma, a causa de una brecha creciente entre la Iglesia católica y la humanidad universal; el principio, porque la conciencia soberanamente libre no puede ignorar la vida en sociedad y las leyes de la sociedad. En los dos casos, existen fuertes interpretaciones y temperamentos, una historia tormentosa, a ras del suelo, imposible de deducir de los imperativos teóricos cuyos doctrinarios aseguran la vigilancia.¹⁰

¹⁰ El desarrollo que sigue me fue solicitado para un panel de la exposición sobre las

«Fuera de la Iglesia, no hay salvación», se dijo primero en latín: «*Salus extra Ecclesiam non est*» (después transformada en «*Extra Ecclesiam nulla salus*»). La fórmula se halló en una carta de Cipriano, obispo de Cartago, muerto en el año 258, decapitado por su franca oposición al culto imperial: desde la perspectiva de la Iglesia, un mártir.

Estábamos entonces en plena guerra de religión: Cristo o César, había que escoger, y en África del Norte, los cristianos renegados —los *lapsi*— eran numerosos. En ellos piensa Cipriano: «Nadie puede tener a Dios por padre si no tiene a la Iglesia como madre... Fuera de la Iglesia no hay salvación». Esos que la dejan firman su pérdida. Hemos conocido esta intransigencia en otros acontecimientos: la Revolución, la República, la Resistencia, hay que escoger un bando y pagar el precio.

Después vino el Edicto de Milán (313) de Constantino: «Conviene a la tranquilidad de que goza el Imperio, que sea completa para todos nuestros súbditos la libertad de tener el Dios que han escogido...». Luego se produjo el Edicto de Tesalónica (380) de Teodosio, a partir del cual el cristianismo será la única religión admitida para ejercer su culto en el Imperio.

Es entonces que la fórmula de Cipriano se vuelve un axioma teológico, mientras que su sentido se desplaza: el que no entra en la Iglesia... Sin la fe cristiana y sus verdades necesarias, resulta imposible pensar en la salvación eterna, que era el gran tópico más allá de los intereses de este mundo. Quien no pertenece a la comunión visible de la Iglesia católica es rechazado en las tinieblas exteriores, así como quien muere en estado de pecado mortal. Problema angustiante: el destino de los recién nacidos, muertos antes de ser bautizados. Los predicadores pusieron en marcha un verdadero terrorismo religioso, reservando el Cielo a un «pequeño número de elegidos» y destinando el Infierno al resto de la humanidad.

Aparece otro problema en el siglo XVI, tras el descubrimiento del Nuevo Mundo: América, después Asia, África, Oceanía. ¿Qué hacer con todos estos «paganos»?

Estamos ahora, todos, muy alejados de esta mentalidad rigorista (que tanto cultivaron los jansenistas, admirados por los laicos). La Iglesia católica nunca ha renegado o desautorizado la fórmula de San Cipriano, pero, poco a poco, sus teólogos han ido interpretándola en un sentido más abierto. No ha cesado de considerarse camino real de la salvación por Jesucristo, al cual todos los hombres son llamados, pero admiten que

grandes religiones de la humanidad, organizada en el marco de la Fiesta de la *Humanité* [Festival del Partido Comunista Francés] en septiembre de 1995.

las vías de Dios son innumerables. Juan Pablo II dio testimonio de ello en 1986 en Asís, en esa memorable jornada mundial de la oración por la paz en la cual reunió a todos los grandes jefes religiosos. En diez años el «diálogo interreligioso» tomó vuelo. Su avance fue mucho menor entre los no creyentes, los humanistas, los laicos, los ateos: todos los que pretendían salirse del control de las Iglesias y de las religiones.

Para llegar hasta ahí, fue necesario pasar por un embudo: la libertad de conciencia y de pensamiento como la libertad pública reconocida a todo ser humano. Es cierto que ella incomodaba las ideas vigentes. Es cierto que se prestaba a muchos malentendidos e incluso a excesos. Por encima de todo, atacaba los principios fundamentales sobre los que reposaba la sociedad. El paso de un régimen a otro era en sí una revolución. Pero antes de ésta y anunciándola, hemos visto despuntar y ganar terreno un ideal de *tolerancia pública* que no debe confundirse con ese arte de vivir juntos que individuos o grupos pueden cultivar entre ellos.

A nombre de la tolerancia, utilizando la pluma y la palabra, realizando también gestos, durante los siglos XVII y XVIII se ha peleado mucho por el derecho de existir públicamente en una sociedad exclusiva cuyos presupuestos religiosos no soportaban ni la heterodoxia ni la incredulidad. Por nuestro lado, hemos descubierto que no toda expresión del pensamiento es tolerable: el racismo, el antisemitismo, el «revisionismo», el «negacionismo», la apología del crimen, del odio y de la violencia, etc. La astrología tiene su clientela, a pesar de la universidad. La historia, la ciencia, la medicina y la ingeniería no pueden dejarse en manos de cualquier escuela. Al revés de lo que señala imprudentemente la constitución de la V República, no todas las creencias son respetables: sólo los individuos lo son y sólo ellos quedan sujetos a los tribunales, que no están para juzgar los pensamientos sino las infracciones. Hoy nos interrogamos: ¿hasta dónde tolerar? ¿Puede y debe una sociedad tolerar, o debe poner límites infranqueables, bajo pena de sanciones?

Cuando se habla de laicidad, por lo general se piensa en la del Estado o en la de la escuela, que no son en esta historia más que condición, medio o consecuencia. Hay que invertir la perspectiva, recordar que fue inicialmente un asunto de conciencia, de conciencias que demandaban su lugar en el Sol en una sociedad que se lo negaba. Habiéndolo alcanzado, también recibían la carga principesca: una sociedad no puede permitir todo ni permitirse todo. Cabe pensar que, en el foro de las libertades públicas, éste será el gran debate democrático de los próximos años: ¿cómo conciliar el «politeísmo de los valores» y de las convicciones, como decía Max Weber, con lo que por oposición denominamos el «monoteísmo» sin

divinidad reconocida, que postula la Declaración Universal de los Derechos del Hombre? ¿Cómo constituir un espacio ético común sin el cual una sociedad se vuelve muy rápido invisible e ingobernable?

En el Concilio Vaticano II, la Iglesia católica precisó así su doctrina: la libertad de conciencia no es la licencia del pensamiento, sino el respeto de toda persona a lo más íntimo de su conciencia. Le toca a la sociedad el deber de gestionar este juego de libertades con todas sus contradicciones, bajo pena de volverse anárquica. Una tarea difícil, donde cada quien es empujado a poner de su parte sin sacrificar lo que tiene por esencial. Vivir en régimen de laicidad se aprende, y no es cualquier cosa, incluso para los laicos convencidos, precisamente porque no son los únicos en su mundo y porque el mundo en el que vivimos juntos no cesa de moverse.

El pensamiento cristiano había asociado estrechamente «la fe y las costumbres». El pensamiento laico ha querido disociar radicalmente «la religión y la moral». A la diversidad de opiniones «incluso religiosas», o políticas, se agregó la de las opiniones «incluso morales». Desde entonces, ante nosotros tenemos el *conflicto de morales* y el desorden de sus efectos, que lleva el desvanecimiento de la moral tradicional al primer plano. Ni el espíritu laico ni nuestra laicidad pública pueden desinteressarse de ese desarrollo inesperado de una forma de sociedad que les debe su llegada y sus fundamentos. La memoria, que conserva el recuerdo de las luchas y las glorias pasadas, no dispensa la reflexión sobre el tratamiento de los problemas que los hombres continúan generándose a sí mismos, sin preocuparse de las situaciones que se adquieren.

«Tierra nueva, cielos nuevos» fue en primer lugar una imagen bíblica. Luego, desde la expansión indo-europea (para no ir más allá) y desde las «grandes invasiones» bárbaras a los «grandes descubrimientos» de los conquistadores, la expresión no ha tenido durante mucho tiempo más que un sentido geográfico. Se hizo cargo a principios del siglo XIX de todos los sueños sociales que acechaban a los sansimonianos. Identificaba desde entonces al genio creador del hombre, a su espíritu de aventura y de empresa. Una migración sin objetivo conocido, una empresa anónima sin patrón conocido ni jefe reconocido, una fábrica de lo desconocido,¹¹ de la cual la religión no es ni el motor ni el término.

Relegada en su propio lugar ¿cómo podría esa expresión no vivir una crisis? Le queda, es cierto, un consuelo: esta empresa no se dirige directamente a ella; no la ataca y no la persigue, puede incluso sostenerla y subvencionarla. Pero, bajo esa apariencia ¿cómo no ver otra realidad?

¹¹ Traté ese tema en *L'Ère postchrétienne*, op. cit., pp. 300-307.

Por su parte, ella se dispensa y se exonera de toda religión.¹² Demuestra así públicamente su inutilidad social, al mismo tiempo que respeta la libertad personal de quienes, creyentes, continúan experimentando la necesidad y las manifestaciones del sentimiento religioso que las inspira. Está dispuesta a dejarle todos los nichos que le convienen, siempre y cuando su movimiento no resienta alguna molestia seria. No persigue el fin de la religión —sería perder un tiempo precioso para un objetivo riesgoso y una ganancia dudosa—, en la medida que ha escapado a su jurisdicción. Dios puede continuar viviendo con toda tranquilidad en este mundo que se liberó de él, siempre y cuando a su vez lo deje tranquilo, libre de hacer como mejor le parezca lo que está en su poder y según su humor.

Cuidado, sin embargo, la religión no es la única en crisis. De ésta no se salva ninguno de los campos y le reserva a cada uno su lote de sorpresas, cualquiera que sea la bandera que enarbolá, precisamente porque nos pone delante de lo desconocido y lo inédito, con un pensamiento demasiado limitado, sin agarre suficiente ante los problemas que nos asaltan. Tres rasgos caracterizan esta situación general: la *divergencia* creciente de este nuevo mundo habitado por lo que hemos conocido hasta ahora; la alarmante *desproporción* de nuestra herencia intelectual y espiritual ante los problemas no resueltos que se acumulan; la *inquietud* lacerante que se desarrolla un poco por todos lados ante esta especie de fatalidad, nacida de nuestra libertad, a la cual le dedicamos esta marcha forzada. No nos ahorraremos una reflexión colectiva a la escala de esta grandiosa y peligrosa aventura que involucra a toda la humanidad.

¹² Del mismo modo, se observa —es sólo una analogía— a la economía adelgazar el empleo e indemnizar el desempleo, mientras que los mercados financieros integran la «fractura social» externalizada por los índices bursátiles.

La laicidad es fruto de una larga, apasionante y con frecuencia problemática aventura intelectual. El porvenir de su historia queda abierto a una convicción personal y compartida, a un presupuesto de nuestra cultura contemporánea y, sobre todo, a un factor que propició una revolución del pensamiento en nuestras instituciones: el paso de un régimen donde la verdad católica ejercía fuerza de ley a otro donde la conciencia libre afirma sus derechos y los reconoce políticamente. Esta gran transformación dio lugar a lo que debemos llamar “nuestra laicidad pública”, pues es un destino común, independientemente de las disposiciones privadas. Esta obra aborda de manera minuciosa la laicidad que nos gobierna: los juegos del clericalismo y del anticlericalismo, las pugnas entre la Iglesia y el Estado y los problemas que plantean al Estado millones de conciencias libres que integran el pueblo y que están decididas a ejercer todas sus libertades.

Émile Poulat es director de estudios en la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales y de investigaciones en el Centro Nacional de Investigaciones Científicas de Francia, así como historiador de la Iglesia católica contemporánea. Es uno de los fundadores de la moderna sociología de la religión y director y miembro de comités de redacción de varias revistas. Se ha especializado además en los temas de la crisis modernista, la masonería y el laicismo.