

# “Laicidad positiva” o una nueva reacción en contra de la modernidad ilustrada\*

Recibido: 03/01/2024 | Revisado: 03/06/2024 | Aceptado: 25/07/2024  
DOI: 10.17230/co-herencia.21.41.02

Juan David Ramírez Echeverri\*\*  
davidramirez32@hotmail.com

**Resumen** En las dos últimas décadas un sector de la doctrina colombiana y española ha acudido al término *laicidad positiva* para definir y explicar el modelo de Estado constitucional y democrático de derecho. A partir de la teoría política, en este artículo se presenta una crítica a dicha postura, enmarcándola según los presupuestos de los que parten los autores que le adhieren el adjetivo *positivo* a la laicidad como una reacción frente a la modernidad ilustrada. De este modo, al reivindicar la existencia de un conjunto de valores preestatales basados en el cristianismo y que no pueden someterse al consenso, esa reacción se resiste a que la Iglesia abandone su tradicional papel configurador sobre la sociedad, lo cual desvirtúa el concepto y la función de la laicidad. Se concluye que la laicidad positiva, en lugar de ser un concepto alternativo o paralelo, es antagónico, lo que deja entrever una nueva forma de confesionalismo o una teología política.

**Palabras clave:**

Constitución, Ilustración, laicidad, modernidad, secularización.

## ‘Positive secularism’ or a new reaction against enlightened modernity

**Abstract** In the last two decades a sector of the Colombian and Spanish doctrine has resorted to the term *positive secularism* to define and explain the model of constitutional and democratic rule of law. From political theory, a critique of this position is presented, framing it, according to the assumptions from which the authors who attach the *positive* adjective to secularism start, in a process of reaction to enlightened modernity which, by claiming the existence of a set of pre-state values, based on Christianity and that cannot be submitted to consensus, resists the church to abandon its traditional role in shaping society, thus distorting the concept and function of secularism. The conclusion is that positive secularism, rather than being an

\* Este artículo hace parte del estudio doctoral en Humanidades que estoy realizando en la Universidad EAFIT sobre el concepto de laicidad en Colombia.

\*\* Abogado y magíster en Ciencia Política de la Universidad de Antioquia. Profesor de cátedra en la Facultad de Derecho y Ciencias Políticas de la Universidad de Antioquia, Colombia. ORCID: 0000-0002-2553-5840.

alternative or parallel concept, is an antagonistic one, suggesting a new form of confessionalism or political theology.

**Keywords:**

Constitution, Enlightenment, secularization, secularity, modernity.

*“No solo la historia se contempla exclusivamente como un drama religioso, sino que los creyentes sienten que han sido excluidos de la obra” (Shklar, 2020, p. 175).*

En el marco del juicio al que la Ilustración se ha visto sometida -así como, en términos aún más generales, la idea misma de modernidad-, una de las cuestiones de base concierne al papel que debe desempeñar la religión dentro de la política. Se trata de una discusión milenaria, que ha sufrido de forma recurrente un cambio de roles en sus protagonistas. Mientras en 1324 Marsilio de Padua escribió su *Defensa de la paz*, para sostener la competencia autónoma de la espada temporal frente a la espiritual, amenazada por las pretensiones papales de detentar una *plenitudo potestatis*, en 1613 Francisco Suárez dio a conocer su *Defensa de la fe*, reclamando la independencia de la autoridad espiritual frente a la doctrina de un derecho divino de los reyes, en los términos formulados por Jacobo I, que no dejaba espacio para la Iglesia. Uno de los principales méritos que se le ha reconocido a la Ilustración fue el de acabar de separar las cuestiones filosóficas y políticas respecto de los asuntos de la fe. Se abandonó el sistema teológico, aristotélico y tomista por un iusnaturalismo eminentemente racional, en el que, para la explicación y conformación del Estado -Hobbes, Spinoza, Locke, Rousseau, Kant- no se tiene en consideración algún plan divino. En particular, en las décadas que han marcado el paso del siglo xx al XXI se ha venido anunciando un retorno de la religión en la esfera política, hasta el extremo de sostenerse que “a finales del xx las perspectivas para Dios eran excelentes. El XXI podría terminar incluso por ser su siglo” (Navarro-Valls, 2010, p. 131).

La afirmación anterior sobre el buen augurio que para Dios deparaba el nuevo siglo, fue expresada en el marco de un debate

sostenido entre Rafael Navarro-Valls y Alfonso Ruiz Miguel (2010) en torno al significado, el contenido y los límites de la laicidad a partir de la Constitución política española de 1978. Mientras para el primero el modelo español se corresponde con una laicidad positiva, que valora el fenómeno específicamente religioso y permite un marco de relación privilegiada con la Iglesia católica, en un justo reconocimiento de un hecho histórico y social, para el segundo esa referencia a una laicidad entendida en términos positivos no es otra cosa que una oscura y subrepticia estratagema que busca socavar la auténtica laicidad para mantener los privilegios de una mayoría religiosa en contra de las diversas minorías.

En Colombia, el debate frente a la laicidad del Estado ha empezado a tomar fuerza a partir de investigaciones en el marco de estudios doctorales y de maestría, en las cuales el principio constitucional ha sido problematizado (Amaya, 2018; Fernández, 2022; González, 2017; Renán-Rodríguez, 2020; Villamil, 2019). De un lado, se ha buscado contribuir a la discusión para efectos de fortalecer la laicidad; del otro, se niega que en Colombia se haya establecido tal modelo de Estado. Una tercera interpretación es la que ha sostenido Vicente Prieto (2009, 2011), quien reconoce que la Carta Política de 1991 se corresponde con un modelo de Estado laico, pero con la consideración de que se trata de una laicidad positiva.

Un sector de la doctrina española y de la colombiana se ha encargado, ya no de impugnar el concepto de laicidad para retomar el modelo confesional de Estado, sino en reformularlo, agregándole el adjetivo *positivo*. Esta variación, cuando se analiza el contenido alternativo propuesto, permite dar cuenta de un soterrado neoconfesionalismo o, desde otra perspectiva de análisis, de una teología política. En este orden de ideas, me propongo estudiar la denominada laicidad positiva desde un enfoque de la teoría política que se pregunta por el fundamento del poder, lo que se justifica en la medida en que las propuestas de dos de sus más consistentes defensores a ambos lados del Atlántico, Andrés Ollero (2022) y Vicente Prieto (2011), dejan traslucir un retorno a las fuentes cristianas para, a partir de la Providencia, valorar el modelo político y su ordenamiento jurídico.

Lo que ha sucedido con la laicidad se ha presentado también con el concepto de la secularización, por lo que es preciso, en aras de tener una visión general del problema, acudir al concepto que se ha usado en el mundo anglosajón.

## **Los conceptos de laicidad y secularización en el marco de la crítica a la modernidad**

1.- En su libro sobre el principio de laicidad, como se ha desarrollado en Francia a partir de la Revolución de 1789, Émile Poulat (2012) indica que la evolución de este principio se ha enfrentado a una resistencia por parte de la Iglesia católica, la cual, aun a comienzos del siglo XXI, no ha cesado en la lucha en contra de la Ilustración, del liberalismo y, a más grandes rasgos, de la modernidad. Anthony Pagden (2016) manifiesta que los teóricos que cuestionaron la modernidad en la primera mitad del siglo XX quizás se sorprenderían al constatar que a principios del siglo XXI se retornó al debate sobre el lugar que la religión debe ocupar en la esfera pública. Mark Lilla (2010) expresa que luego de dos siglos en los que la discusión política giró en torno a asuntos exclusivamente humanos, nos vemos sometidos de nuevo a las batallas del siglo XVI, las propias de la dinámica entre razón y fe; la pervivencia de la teología política<sup>1</sup> es comprendida como uno de los problemas fundamentales de la vida política del presente. En el mismo sentido, Gilles Kepel (2005) señala, a partir de un estudio comparativo de las principales religiones monoteístas, que el mundo contemporáneo presencia el resurgimiento del fenómeno religioso. En el marco de la discusión sobre el proyecto de la modernidad, se habla de una era postsecular, del reencantamiento del mundo, del retorno de lo sagrado o de *la revancha de Dios*.

Este fenómeno ya había sido percibido por Judith Shklar (2020) en 1957, cuando se vio en la necesidad de reivindicar la Ilustración<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> “La teología política es una forma de pensar, un hábito mental, y por tanto sigue siendo una alternativa permanente a la manera de pensar que inspiró las instituciones modernas que ahora damos por supuestas. Aunque la teología política no sea lo bastante sólida para desplazar esas instituciones, sigue siendo capaz de distorsionar nuestras ideas sobre ellas” (Lilla, 2010, p. 17).

<sup>2</sup> La diferencia entre Shklar y los demás autores citados es que ella fue escéptica frente a

frente a los embates provenientes del fatalismo político de cristianos y románticos. Shklar se lamentó por la falta de estudios originales en el marco de la teoría política, de lo cual ella misma se consideró responsable -tres lustros después apareció la *Teoría de la justicia* de John Rawls-, predominando una sensación de desesperación cultural. El diagnóstico lo emitieron, de un lado, los románticos, para quienes la sociedad moderna e industrializada sometía el espíritu individual al proceso de mecanización, ahogando cualquier posibilidad de creación, y del otro, los cristianos, que advertían que sin el apoyo de la fe tanto el hombre como la ciudad se veían sometidos a una condición decadente. Dejando a un lado la crítica al romanticismo, para solo considerar la realizada al cristianismo -sin distinguir sus múltiples ramificaciones-, Shklar advirtió la incompatibilidad entre los principios de la Ilustración y la religión cristiana, entre la razón y la fe.<sup>3</sup>

La Ilustración fue, desde el inicio, fuertemente atacada en nombre de la religión, teniendo como uno de sus primeros cruzados a Joseph de Maistre, filósofo a quien Shklar (2020), a diferencia de Antoine Compagnon (2007), quien nos invita a pensar en De Maistre como un simpático imprecador al que se le deben exculpar sus sangrientas exageraciones, se toma muy en serio, hasta el punto de referir su “perdurable influencia” para analizar la posición que la Iglesia católica asumió frente a la Ilustración. La importancia contemporánea de este autor -tanto para mediados del siglo XX como para la segunda década del XXI- no estriba tanto en su negación del progreso a partir del pecado original, en su pesimismo antropológico, que Shklar califica como cósmico y, por lo tanto, mayor al de Hobbes que sería solo social, o en su elogio del gran inquisidor -“toda grandeza, todo poder, toda subordinación descansa en el ejecutor: es el horror y el nudo de la asociación humana” (De Maistre, 2022, p. 32)-, sino en su

---

los logros de la Ilustración.

<sup>3</sup> “La idea del moralista secular como intelectual ideal no era accidental. Surgía directamente de la actitud ilustrada hacia la religión o el arte. Después de todo, ‘ilustración’ significaba iluminación de la mente, hasta ahora secuestrada por la religión. La oposición a la Iglesia católica romana era el vínculo más fuerte que unía a los filósofos. En esto, racionalistas y utilitaristas, deístas y ateístas, iban al unísono. Razón significaba ‘no-religión’, y el universo racional, armónico, estaba libre de la interferencia arbitraria de su Creador. De hecho, una sociedad sana no tendría, como base, una Iglesia establecida; en su extremo, se habría librado de todo el sacerdocio” (Shklar, 2020, p. 24).

anhelo por un reposicionamiento de lo religioso, en el sentido de que la fe sirva de nuevo como guía a una desenfrenada razón.<sup>4</sup>

La crítica dirigida por Shklar (2020) al intento de revaloración de la religión dentro de la sociedad se mantiene aún después del Concilio Vaticano II, el cual es situado por Kepel (2005), siguiendo en ello a Poulat, dentro del proceso de “resistencia eclesial a la modernidad” (p. 87). Incluso Jürgen Habermas (2006), quien advirtió sobre los riesgos de una “descarrilada modernización” o “secularización descarrilada” y frente a ello utilizó el concepto de sociedad postsecular para dar cuenta del recíproco aprendizaje que debe haber entre creyentes y laicos, da cuenta de la seria dificultad de la Iglesia católica para aceptar el pensamiento secular ilustrado: “Por eso, en nuestros días vuelve a encontrar resonancia el teorema según el cual únicamente la orientación religiosa hacia un punto de referencia trascendente puede sacar del callejón sin salida a una modernidad arrepentida” (p. 114); situación que lo llevó a referir el peligroso ambiente de la República de Weimar.

La reacción a la modernidad se presentó con mayor fuerza a comienzos del siglo XXI, a cuenta de la pretensión de volver a situar al ser humano en un proyecto que lo trascienda. En Estados Unidos, con las presidencias de Jimmy Carter y de Ronald Reagan, los sectores evangélicos y fundamentalistas<sup>5</sup> entraron de forma directa en el escenario de la política para recristianizar a América, con el lema, atribuido por Harold Bloom (2009), de la defensa de la bandera y el feto. Martha Nussbaum (2009) denuncia la amenaza a la que se ha visto enfrentada la tradición estadounidense de defensa de la libertad de conciencia luego de los embates que en las últimas

---

<sup>4</sup> El carácter político de la reacción lo pone de presente Shklar citando a autores tanto del siglo XIX como de su propia época. Así, para Donoso Cortés, a quien la autora califica como el mejor de los discípulos de la escuela teocrática, “toda verdad política o social se resuelve necesariamente en una verdad teológica” (2020, p. 182). En los mismos términos, según Nathaniel Micklem, “todos los problemas políticos son, primero, teológicos”, y con Christopher Dawson, “los problemas políticos del mundo moderno son en última instancia, religiosos” (citados en Shklar, 2020, p. 178).

<sup>5</sup> “Ya se manifieste en oposición al ‘modernismo’ o al ‘liberalismo’ del *establishment* protestante, el fundamentalismo se define en primer lugar por la fe en la ‘veracidad’ de la Biblia. El texto sagrado, tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento, se considera expresión literal de la Verdad Divina -sobre todo en lo concerniente a imperativos ético-morales y preceptos político-sociales-” (Kepel, 2005, p. 154).

décadas ha recibido por parte de un movimiento político organizado, dotado de ingentes recursos económicos y mediáticos, que tiene como objetivo institucionalizar el fundamentalismo evangélico cristiano. Las manifestaciones de esta derecha religiosa, que Nussbaum califica de “preocupantes”, “alarmantes”, “sorprendentes” e “inquietantes”, provienen en muchos casos de los funcionarios públicos; los que, por cierto, han llegado a las instancias de poder amparados por una rama particular del cristianismo evangélico conservador.

Ya no en defensa de la Ilustración sino de la democracia contemporánea, Ronald Dworkin (2008) se encontró en la misma empresa a la que se viera empujado Baruch de Spinoza cuando en su exégesis de las Escrituras descartó los milagros en cuanto alteraciones inaceptables de las leyes de la naturaleza. En su crítica al papel preponderante desempeñado por la religión en la campaña presidencial de George W. Bush para las elecciones de 2004 -la comunidad evangélica reivindicó su contribución-, como parte del nuevo cisma estadounidense en torno al papel de la religión en la política, Dworkin recordó que si bien la religión cristiana reposaba sobre el hecho milagroso de la creación, no se podía permitir que la denominada teoría del diseño inteligente se enseñara en las clases de Biología como una alternativa plausible a la evolución, por cuanto una vez reabierta la puerta a los milagros en la esfera de la ciencia, el daño a la razón sería irreparable. De nuevo, entonces, la batalla de los siglos XVI, XVII y XVIII para diferenciar entre razón y fe.

Tanto en la elección presidencial de Estados Unidos en 2004 como en la de 2016, en la cual fue elegido Donald Trump, las discusiones sobre el matrimonio homosexual y sobre el aborto<sup>6</sup> se convirtieron en una discusión política, en el marco de las cuales el Partido Republicano, como lo confesó el embajador de Bush ante Naciones Unidas, se convirtió en el brazo político de una poderosa derecha religiosa (Dworkin, 2008, p. 75). En desarrollo del programa por recristianizar a América, los fundamentalistas religiosos obtuvieron

---

<sup>6</sup> “Estas dos causas, el aborto y el matrimonio homosexual, han actuado como los imanes más eficaces en la atracción del movimiento evangélico hacia la política. Pero también han desencadenado un espectro mucho más amplio de cuestiones, y los conservadores religiosos parecen ahora perseguir nada menos que una difusión general del cristianismo en la vida pública norteamericana” (Dworkin, 2008, p. 76).

su mayor triunfo en el año 2022 cuando el Tribunal Supremo de Estados Unidos cambió su precedente de medio siglo constituido en la sentencia *Roe vs. Wade* de 1973, para definir que a partir de la Constitución no se desprende el derecho al aborto, por lo que cada uno de los estados que hacen parte de la Confederación tiene la potestad de criminalizar la conducta -tres de los seis magistrados que votaron a favor de esta postura fueron nominados por Trump-.

2.- Esta lucha en aras de la recristianización de la sociedad también se ha fraguado a partir de los conceptos, en cuanto, como lo sostiene Pagden (2016), la mayor contribución del proyecto filosófico del siglo XVIII fue la de brindar los fundamentos para el establecimiento de una sociedad *laica*, al encontrarse basada en una visión *secular* de la sociedad humana. Los conceptos de secularización y laicidad, cada uno con sus avatares propios, se han visto sometidos a una revisión que ha tenido como resultado el que se presenten bien sea en el sentido de una pervivencia de valores teológicos, o en el de una especial valoración por parte del Estado hacia la religión.

Aunque los conceptos de secularización y laicidad en ocasiones han sido utilizados de forma equivalente, responden a momentos históricos, a espacios geográficos y a tradiciones lingüísticas diferentes (Martínez, 2013). Su tratamiento y la serie de problemas a los que responden también varían dependiendo de la disciplina desde la cual se aborde la cuestión.<sup>7</sup> Además de ello, se debe tener en cuenta que no se trata de conceptos cristalizados en el tiempo, sino que, incluso mucho más que otros conceptos políticos, se encuentran en permanente evolución. El término *secularización*, originariamente utilizado en el ámbito del derecho canónico, significaba el tránsito de un religioso regular a la condición secular (Koselleck, 2003, p. 42), pasó luego a describir, en el contexto del tratado de Westfalia, y en particular en Alemania, el traslado de bienes de las iglesias católicas a las luteranas. Y, con posterioridad, el traslado de bienes de las

---

<sup>7</sup> “El tema que nos interesa ha sido construido inicialmente por la sociología, pero ha sido abordado al menos desde la historia, la sociología, la antropología, las ciencias políticas y las ciencias jurídicas. En realidad, la secularización/laicidad es una construcción teórico-empírica que necesita echar mano de todas estas tradiciones disciplinares, sin olvidar que además debe dialogar con la filosofía y con la teología para comprender cómo llegó al mundo cotidiano y al mundo de la teoría sociológica” (Martínez, 2013, p. 376).



Iglesias a los Estados. El término *laicidad*, por su parte, proveniente del griego *laikos* y del latín *laicus*, fue utilizado en Francia en 1871 para aludir a la enseñanza escolar no confesional (Martínez, 2013, p. 382). El concepto de secularización ha sido entonces empleado sobre todo en Alemania, y teniendo en perspectiva los problemas derivados de la disputa entre el catolicismo y el protestantismo, así como la relación entre las Iglesias y el Estado, mientras que el de laicidad responde a la experiencia francesa tras la Revolución, en términos de la lucha por la autonomía del poder político frente a las tradicionales prerrogativas de la Iglesia católica. Tienen en común el aspecto central consistente en la oposición de las dos esferas, la temporal y la espiritual.

Frente a estos conceptos también se ha dicho que mientras la secularización es un proceso social y cultural, la laicización es un proceso legal (Poulat, 2012, p. 131); o que “[...] si la secularización refiere a un proceso amplio en el que las sociedades de la Europa moderna se diferencian internamente en términos funcionales e institucionales, la laicidad apuntaría en un principio a las dificultades más específicas de la diferenciación de las esferas política y religiosa” (Martínez, 2013, p. 401). En la tradición anglosajona, el concepto de la secularización se erige en uno de los puntos clave para la discusión sobre la modernidad, y constituye una categoría genealógica con una profunda ambivalencia en su significado<sup>8</sup> que, además, se suele retrotraer hasta el siglo V con la distinción que se deriva entre *auctoritas* y *potestas* en la carta que el papa Gelasio I le dirigió al emperador Anastasio. Entre las múltiples acepciones del concepto -Giacomo Marramao extrajo cinco a partir de Larry Shiner-, cabe destacar dos: de un lado, entendida como ocaso o superación de la religión y, del otro, como transposición de conceptos y creencias del

<sup>8</sup> “Interpretada unas veces en clave de *descristianización* (es decir, de ruptura y profanación moderna de los principios de la *Christianitas*), otras en clave de *desacralización* (cuyo núcleo esencial estaría sin embargo presente desde los orígenes en el mensaje cristiano de salvación), la categoría de secularización ha podido proporcionar armas argumentativas tanto a la crítica cristiana como a la crítica anticristiana de la civilización. Ha podido ser censurada (positiva o negativamente) tanto desde una perspectiva laica como desde una perspectiva religiosa. Por último, ha podido servir de igual modo (a menudo con las mismas piezas de apoyo y con la exhibición del mismo abanico de ejemplos) para formular un juicio optimista o un juicio pesimista del presente” (Marramao, 1998, p. 18).

plano cristiano al secular (Marramao, 1998). Estas dos acepciones también han sido entendidas como una secularización en el sentido de una liquidación de los valores cristianos o en el de una transferencia, en tanto el sentido cristiano continuaría irradiando la esfera temporal<sup>9</sup> (Monod, 2015).

La acepción de la secularización como una transferencia de conceptos de una esfera a otra fue aplicada por Ernst Kantorowicz (1985) en su estudio de teología política medieval sobre la doctrina de los dos cuerpos del rey. A pesar de que reconoce que durante la Edad Media hubo una serie ininterrumpida de préstamos mutuos entre las esferas temporal y espiritual,<sup>10</sup> cada una tomando elementos de la otra para adaptarla a su propia comprensión del mundo, su conclusión es que la fuente del dual entendimiento fisiológico de la realeza, el rey como cuerpo natural y como cuerpo político, provenía del pensamiento teológico cristiano, el cual fue secularizado por los juristas isabelinos para aplicarlo a la esfera estatal. De otro lado, Karl Löwith (2013) lleva el concepto de la secularización como

<sup>9</sup> Esas dos opuestas acepciones del concepto se enmarcan en la discusión en torno a la modernidad, entendida como continuadora de una tradición medieval y cristiana o como una época histórica que se desliga del mensaje cristiano para desarrollar una comprensión del universo desde la perspectiva del ser humano. Queda de manifiesto el sentido profundamente ambivalente del concepto de la secularización, sirviendo, como lo indica Koselleck (2003), tanto a la crítica cristiana como a la anticristiana de la modernidad. En contra de la perspectiva cristiana, Hans Blumenberg (2008) defiende la modernidad como una época histórica autónoma, auténtica -“La Edad Moderna fue la única y la primera en entenderse a sí misma como una época y, con ello, ha contribuido a crear las otras épocas” (p. 116)- y, por lo tanto, legítima, desligándola de la carga cristiana, acudiendo para ello al concepto de la secularización. Si bien reconoce que el término fue aplicado en el marco del derecho canónico en la Edad Media y que en el siglo XVII significó un acto de expropiación de bienes de la Iglesia, Blumenberg sitúa en 1803 y en el marco de un debate sobre un escrito de Kant el uso del concepto de la secularización ligado a la filosofía, estableciendo una conexión entre razón y secularización superadora de la fe.

<sup>10</sup> “Las infinitas interrelaciones entre la Iglesia y el Estado, activas en todos los siglos de la Edad Media, produjeron híbridos en ambos campos. Los préstamos mutuos y los intercambios de insignias, símbolos políticos, prerrogativas y derechos honorarios, se han venido realizando incesantemente entre los dirigentes espirituales y seculares de la sociedad cristiana. El papa adornaba su tiara con una corona de oro, vestía la púrpura imperial, y era precedido por los estandartes imperiales cuando cabalgaba en solemne procesión por las calles de Roma. El emperador llevaba bajo la corona una mitra, calzaba los zapatos pontificios y vestía otros ropajes clericales, y recibía en la coronación el anillo, al igual que el obispo. Estos intercambios afectaron, en la Alta Edad Media, principalmente a las personas de los gobernantes, tanto espirituales como seculares, hasta que finalmente el *sacerdotium* tuvo una apariencia imperial y el *regnum* un toque clerical” (Kantorowicz, 1985, p. 188).

transferencia a la filosofía de la historia, al afirmar que la misma comprensión moderna de la historia tiene raíces teológicas, por lo que la génesis de la modernidad se encuentra en la secularización del mesianismo judeocristiano.

Antes que Löwith y Kantorowicz, y a diferencia de ellos, con un férreo objetivo político, Carl Schmitt (2001) afirmó que los conceptos políticos eran conceptos teológicos secularizados. Schmitt entendió por secularización no solo una transferencia de términos de la esfera teológica a la del Estado, sino también una profunda similitud en cuanto a la estructura sistemática de los conceptos. Con su sociología de los conceptos jurídicos, pretendió una definición conceptual llevada al extremo, lo que significa que sean arrastrados hasta los ámbitos metafísico y, en concreto, teológico. Esta concepción metafísica de la política, que tanta satisfacción ha brindado a los críticos del liberalismo de ambas orillas ideológicas y a quienes de forma agonística reclaman por más democracia y menos derecho, se traduce en la analogía que presentó Schmitt entre el milagro y la excepción. La incorporación de la teología política tuvo como presupuesto la explicación y legitimación del estado de excepción, comparándolo, nada menos y muy seriamente, con el lugar que ocupa el milagro dentro de la teología.

Mientras Kantorowicz acudió al concepto de secularización para realizar un estudio teórico político sobre la pervivencia de elementos medievales en la época isabelina y Löwith hizo lo propio para comprender la filosofía de la historia, Schmitt lo hizo para arremeter en su propia época contra el racionalismo de la Ilustración que, con su amor por lo general y su apego a lo normal y mecánico, rechazaba tanto el milagro como el estado de excepción. La recuperación de la teología política por parte de Schmitt, que tuvo su primera aparición con los filósofos de la restauración monárquica del siglo XIX, se dio en el contexto de una nueva presentación del concepto de soberanía, realmente llevada al extremo. “Es soberano quien decide el estado de excepción” (Schmitt, 2001, p. 23). El estado de excepción que defiende Schmitt, en contra de los límites que reclamaban sus contemporáneos, como Hans Kelsen o Georg Jellinek, por ejemplo,

se corresponde con una auténtica dictadura.<sup>11</sup> En apoyo de ella recurrió a los filósofos católicos de la contrarrevolución, Louis de Bonald, Joseph de Maistre y Juan Donoso Cortés -respecto de quien dice que, a diferencia de Lutero que se doblegaba ante la autoridad, “conserva la grandeza segura de sí misma, propia de un descendiente intelectual de inquisidores generales” (p. 57)-, quienes supieron entender que la esencia de la soberanía radicaba en la decisión frente al caso extremo, para librar la última batalla y a la espera del juicio final. La importancia actual que Schmitt le atribuyó a estos autores reaccionarios -en particular lo dijo respecto a Donoso Cortés-, radica en que, tras haber comprendido que la monarquía había desaparecido, y contra toda esperanza en el retorno del rey, reclamó su sucedáneo: una férrea dictadura que acallara esa tan molesta clase discutidora.

Para noviembre de 1933, fecha de la segunda edición de su *Teología política* y año en el cual, como respuesta al incendio del Reichstag, se profirió el Decreto del presidente del Reich para la protección del pueblo y del Estado con el que la Constitución de Weimar quedó indefinidamente en suspenso,<sup>12</sup> Schmitt presenciaba cómo su anhelo de establecer el reino de Dios en la tierra estaba dando sus primeros pasos, como él siempre lo propuso, de forma firme y sin miramientos.

3.- En América Latina, tanto en el lenguaje normativo como en el académico, se ha utilizado fundamentalmente el concepto de laicidad.<sup>13</sup> En la Constitución de Ecuador aparece de forma expresa el término para identificar el modelo de Estado en cuanto a su relación con las Iglesias. En Colombia, aunque el término no aparece en la Constitución, la Corte Constitucional, actuando como la guardiana de la integridad y supremacía de la Constitución y como órgano de

---

<sup>11</sup> No es este el lugar para analizar el modelo de excepción propuesto por Schmitt a partir de su peculiar interpretación del artículo 48 de la Constitución de Weimar. Baste señalar que se trata de una facultad ilimitada, que suspende el orden jurídico en su totalidad, en aras de la pervivencia del Estado ante una situación de amenaza, la que solo el presidente del Reich está en condiciones de identificar y definir.

<sup>12</sup> Para el análisis de cómo el partido nacionalsocialista se hizo con el poder del Estado a partir del estado de excepción declarado en febrero de 1933, véase Evans (2017).

<sup>13</sup> “En América Latina la centralidad en la gestión de lo religioso en el espacio público se finca en una laicidad desde lo político-jurídico y donde la secularización entendida como la diversidad religiosa queda inmersa en dicha dimensión política” (Gaytán, 2018, p. 120).

cierre del sistema jurídico, ha interpretado que se adoptó en 1991 un modelo de Estado laico.

El concepto de laicidad no tiene esa connotación de proceso cultural como el de la secularización, refiriéndose más al plano institucional, político y jurídico, en cuanto criterio a partir del cual se define un modelo de Estado, pero es también complejo en la perspectiva de la comprensión de la modernidad. Aunque el origen del concepto data del siglo XIX en Francia, es heredero de un proceso histórico que, al igual que lo indicado respecto al concepto de la secularización, se puede retrotraer al menos hasta el siglo V con la distinción de las dos espadas, pasando por la defensa de la autonomía del poder político emprendida en el siglo XIV por Dante, Marsilio de Padua y Guillermo de Ockham, y por el dominio de la espada secular en el siglo XVII de la mano de la construcción política de Hobbes, Spinoza y Locke (Bovero, 2013).

En términos análogos a lo que sucedió con el concepto de la secularización, que de significar en el lenguaje político una separación entre las dos esferas pasó a significar para algunos autores la pervivencia de la influencia cristiana en lo público, de la estricta laicidad, entendida como separación entre el Estado y las Iglesias y neutralidad moral del Estado, se ha pasado a hablar de “laicidad positiva”, “sana laicidad” o “laicidad abierta” para referirse a una especial valoración positiva del Estado frente al fenómeno religioso. También se ha contrapuesto laicidad frente a laicismo, para referirse con el último término a una posición intolerante o de combate respecto de la Iglesia católica. Ese significado del concepto *laicismo* como potencial vulnerador de la libertad de conciencia, en general ha sido aceptado (Gaytán, 2018; Llamazares, 2011; Vásquez, 2012), no así el de laicidad positiva.

El uso del concepto de laicidad positiva para enervar la laicidad, impulsada por Joseph Ratzinger, ha sido asumida en Latinoamérica a la manera de una directriz por las diócesis y por el Consejo Episcopal Latinoamericano (Gaytán, 2018); a lo cual hay que añadir un nutrido sector de la academia.<sup>14</sup>

---

<sup>14</sup> La mayoría de los estudios que se han realizado en Colombia sobre el nuevo papel de la religión en la esfera pública provienen de autores que hacen parte de universidades de

## Una laicidad ¿positiva?

1.- Los conceptos políticos, por su anclaje en la historia,<sup>15</sup> no son proclives a una definición cerrada. Si esto es así respecto de los conceptos de democracia, libertad o soberanía, lo es aún más frente al de laicidad, ya que, aunque más cerca en el tiempo que los anteriores, está sujeto de una forma muy especial a su aplicación en cada país. Pese a la dificultad en cuanto a la definición, se pueden identificar unos elementos mínimos, sin los cuales estamos en presencia de otro modelo de Estado. Siguiendo a un sector de la doctrina española y colombiana (Fernández, 2022; Llamazares, 2011; Ruiz, 2010; Vásquez, 2012), esos elementos son la separación y la neutralidad. Con la separación se garantiza la plena autonomía de la esfera temporal frente a la espiritual, así como también la independencia de las Iglesias y confesiones religiosas frente al Estado. Mientras que con la neutralidad se le exige al Estado que se abstenga en el marco del ejercicio de la función pública de emitir juicios de valor, positivos o negativos, respecto de la religión u otro tipo de doctrina comprensiva -para decirlo en los términos propuestos por Rawls- que adopten los ciudadanos.

El concepto de la laicidad ha sido por lo general aceptado. La discusión gira en torno a su significado, contenido y aplicación. Como lo expresa Carlos Arboleda (2006), a partir de 1925 -después del proceso de rechazo de la modernidad y de la laicidad por la Iglesia católica, concretado en el *Syllabus* de 1864- el término *laicidad* dejó de significar algo contrario a la Iglesia, pasando a ser admitido por parte de algunos teólogos, entre los que se destaca Jacques Maritain, quien, en un intento de adecuación a los tiempos modernos aceptó la laicidad, aunque en el sentido de una liberal concesión, en cuanto la Iglesia consiente “en no hacer uso del derecho superior que le

---

corte religioso, los cuales en muchos casos instrumentalizan los conceptos en procura de brindar argumentos que justifiquen los privilegios de los que aún goza la Iglesia católica. En el plano regional se está presentando un “[...] activismo legal cristiano fundamentalista que por medio de las herramientas del litigio estratégico buscan minar el principio de laicidad, posar como minorías perseguidas y oprimidas, y además buscan desarrollar una agenda cristiano-céntrica en los Estados latinoamericanos” (Carvajal, 2021, p. 23).

<sup>15</sup> Sobre la generalidad y polisemia de los conceptos, Koselleck (1993, p. 117) cita las palabras de Nietzsche: “Todos los conceptos en los que se resume semióticamente un proceso completo se escapan a la definición; sólo es definible aquello que no tiene historia”.

pertenece [...]” (citado por Arboleda, 2006, p. 88). Las ideas de Maritain ejercieron una influencia decisiva en el Concilio Vaticano II, en el que la laicidad fue considerada como una doctrina social de la Iglesia, en el sentido de una legítima laicidad, aceptando con ello, al fin, la no confesionalidad del Estado. Para la Iglesia católica la laicidad exige que el Estado, en palabras de Ratzinger (2021), reconozca la independencia de la Iglesia frente al Estado, para permitirle la libre expresión de su “forma comunitaria basada en la fe” (p. 90).

El reconocimiento de esta laicidad cristiana viene acompañado de la consideración del derecho a la libertad religiosa en el sentido de un derecho especial, el cual se vería en riesgo ante la proliferación del laicismo. Como remedio a una insana, mala o negativa laicidad, Ratzinger (1987) propone volver a las fuentes cristianas:

El Estado debe reconocer que su condición previa es un sistema de valores fundamentales basado en el cristianismo [...]. Debe comprender que existe un conjunto de verdades que no puede someterse a consenso, que por el contrario lo precede y lo hace posible (citado por Kepel, 2005, p. 63).

Aplicando el concepto de la teología política a la manera de Schmitt, Ratzinger también afirma que, en realidad, “el Estado laico es resultado de la originaria opción cristiana” (citado por Bayona, 2009, p. 10). En cuanto al concepto de la secularización, Ratzinger (2021) se muestra satisfecho con la alusión de Habermas a una sociedad postsecular, en la que la fe sirva de nuevo de guía a la razón, impidiendo así que recaiga en la *hybris*.

Esta forma de comprender la laicidad, deudora del cristianismo, ha sido asumida y divulgada por otro sector de la doctrina española y colombiana (Navarro-Valls, 2010; Ollero, 2017, 2022; Prieto, 2009, 2011), sirviéndose para ello del término *laicidad positiva*. La adición del adjetivo “positivo” a la laicidad proviene formalmente de la Sentencia 46/2001 (15 de febrero) emitida por el Tribunal Constitucional español. Como lo explica Sergio Alejandro Fernández (2022), el Tribunal en una primera etapa de su jurisprudencia se refirió al modelo de Estado establecido en la Constitución de 1978 como “aconfesional”, evitando utilizar el concepto de la laicidad. Después, en la sentencia referida, introdujo de forma subrepticia o

velada (Ruiz, 2010, p. 55), junto a la aconfesionalidad, el término “laicidad positiva”.

La laicidad positiva tuvo como presupuesto normativo el artículo 16 de la Constitución de 1978,<sup>16</sup> a partir del cual el segundo sector de la doctrina española dedujo un principio de cooperación entendido como una excepción a las normas generales, y que se traduce en un tratamiento especial que debe dispensar el Estado a las confesiones religiosas, en particular a la Iglesia católica. Desde esa perspectiva, Andrés Ollero -quien fue magistrado del Tribunal Constitucional español entre 2012 y 2021- señala que conceptos como laicidad y libertad de conciencia ni siquiera aparecen en el texto de la Constitución y que, en cualquier caso, el mismo término de laicidad es una aportación del cristianismo (2017, p. 104). Por ello, en contra de un laicismo a la francesa, termina aceptando la laicidad, pero considerada en estos términos positivos y convenientes para la religión: “[...] para que tal *laicidad* pueda considerarse realmente *positiva* será decisivo, como vimos, que la garantía del derecho de libertad religiosa se convierta de modo efectivo en el centro de gravedad del sistema” (2017, p. 107).

Que el derecho a la libertad religiosa sea el centro de gravedad significa que reemplaza la concepción “decimonónica” de la laicidad como principio opuesto a la religión, para darle plena cabida al fenómeno religioso dentro del sistema político. La actitud positiva se traduce en que las instituciones del Estado deban asumir una función asistencial o prestacional frente a la religión, de nuevo, de forma particular frente a la Iglesia católica; todo ello bajo el presupuesto de que la Constitución incorpora un profundo, en tanto enraizado en la historia, dato sociológico de mayoría católica de la población. Su reconocimiento, se supone, justifica la consiguiente y necesaria desigualdad de trato entre las diversas confesiones religiosas, por una parte, y entre los ciudadanos religiosos y aquella minoría que no profesa religión alguna, por la otra.

Las profundas consecuencias políticas que se derivan de esta

---

<sup>16</sup> “Ninguna confesión tendrá carácter estatal. Los poderes públicos tendrán en cuenta las creencias religiosas de la sociedad española y mantendrán las consiguientes relaciones de cooperación con la Iglesia Católica y las demás confesiones”.



nueva comprensión de la laicidad quedan puestas de manifiesto con la referencia que Ollero hace de Martin Rhonheimer, para quien:

[...] al mismo tiempo, el cristianismo afirma la supremacía de lo espiritual respecto a lo temporal y la consiguiente relativización del poder político, esto es, la subordinación de ese poder a criterios -superiores e independientes- de verdad moral, de derecho natural, de justicia, y también de tipo escatológico. Por estas razones, el cristianismo se erigió en condición de posibilidad para el desarrollo de una cultura política laica y, como veremos, por muy paradójico que pueda parecer, sigue siendo todavía hoy su garante (citado por Ollero, 2017, p. 104).

Se trata, en los mismos términos expuestos por Ratzinger, de la necesaria subordinación del orden temporal a un criterio moral externo al ordenamiento jurídico, que sea independiente y superior a este; de forma especial, a un criterio objetivo de justicia.

2.- La Corte Constitucional colombiana, no obstante las múltiples prerrogativas que aún le consiente a la Iglesia católica y la indebida extensión de algunas de ellas a otras Iglesias y confesiones religiosas,<sup>17</sup> no se ha servido del término *laicidad positiva*. Fue Vicente Prieto, en sus numerosos estudios sobre la relación entre la religión y la política, quien lo introdujo al debate para bautizar así al Estado colombiano. La forma en la que Prieto recurre a la laicidad positiva se corresponde con la postura de Ollero. Ambos autores acatan la tesis de Ratzinger, en el sentido de que el Estado no solo debe aceptar y acoger de manera especial el fenómeno religioso, en atención a que la mayoría de sus ciudadanos tienen una orientación confesional, sino que también debe hacerlo en virtud de que las instituciones, los principios del modelo político y las normas del sistema jurídico derivan en buena medida de un orden superior, cristiano.

En esa línea argumentativa, Prieto (2009) sostiene que la Iglesia católica es incluso anterior al Estado, posee un ordenamiento jurídico primario, al cual entiende como análogo al ordenamiento jurídico del Estado. Ello obliga a la legislación civil a reconocer tanto esta dualidad

---

<sup>17</sup> Sergio Alejandro Fernández (2022) analiza de forma crítica el ordenamiento jurídico colombiano, detectando la pervivencia de los privilegios de la Iglesia católica y su extensión a otras confesiones religiosas, a partir de lo cual califica el régimen de Estado instituido a partir de 1991 como pluriconfesional.

como la realidad social, con la consecuente regulación en los ámbitos de la vida pública y privada, los que van desde la educación hasta el matrimonio, propugnando, en última instancia, por la defensa de la vida humana; según la concepción que desde el cristianismo se tiene de la vida humana -con ese *ethos* primigenio que recalca Ratzinger y desde el cual se debe comprender aún la realidad-. Bajo esta especial cosmovisión, para Prieto (2011) la igualdad, la libertad, e incluso los límites del poder político, tienen su origen y fundamento en el cristianismo. Para esta afirmación, la fuente es otro romano pontífice, Juan Pablo II, quien manifestó en el marco de la audiencia a los presidentes de los Parlamentos de la Unión Europea, el 23 de septiembre de 2000, que la misma idea de persona y libertad se encuentra impregnada por el cristianismo y que “Dios, al crear al hombre, lo insertó en un orden de relaciones que le permiten realizar su ser. Corresponde a la razón explorar de modo cada vez más explícito ese orden, que nosotros llamamos orden natural” (citado por Prieto, 2011, p. 42).

Para reafirmar la tesis papal, Prieto (2011) le dedica un pequeño acápite en su libro sobre el Estado laico al problema central de la filosofía política, el origen de la autoridad y el fundamento del poder, sin hacer referencia a ningún autor moderno, al contractualismo o al iusnaturalismo racionalista, mucho menos a la Ilustración o al liberalismo, acudiendo de forma exclusiva a una argumentación típicamente medieval. Del mismo modo como en el marco de la discusión que se dio en el siglo XIV entre el emperador y el papa para efectos de determinar quién era el legítimo vicario de Cristo, los defensores de la *plenitudo potestatis* papal acudieron a la Epístola a los romanos, Prieto ahora en el siglo XXI insiste en que para el cristianismo la autoridad proviene de Dios, citando de nuevo el célebre pasaje de la Epístola, aunque matizándolo con la nueva interpretación dada por el Concilio Vaticano II, en la que se reconoció que, a fin de cuentas, le correspondía a los ciudadanos la designación de los gobernantes, todo dentro del orden previsto por Dios (2011, p. 44). Esto hace que, aunque el pueblo determine el régimen político y elija a los gobernantes, la autoridad no deje de tener un origen natural, tal como en la Edad Media lo previera Tomás de Aquino -único autor de la tradición del pensamiento político citado por Prieto-.

La laicidad, debidamente entendida en su versión positiva, no puede hacer de la religión algo que se restrinja al ámbito de lo privado o de la familia, ya que lo sagrado constituye el “fundamento de las actitudes y orientaciones más decisivas de la convivencia humana” (Prieto, 2011, p. 140), aquellas que, según las palabras del papa, dan cuenta de la verdad sobre el hombre y su destino, y definen una ley moral universal y absoluta. Por lo tanto, según esta interpretación y al margen o despecho de lo que se consignó en el Preámbulo de la Constitución Política de 1991, y de lo que se dejó de señalar allí -en tanto los constituyentes decidieron excluir la referencia a Dios como fuente de la autoridad política o de la dignidad humana-, la Constitución no puede ser el fundamento último de la autoridad política, requiriendo siempre el apoyo divino.

Para dar cuenta de las peligrosas doctrinas del iluminismo francés, y en particular de la nociva doctrina de un contrato social del cual se deriva la autoridad, Prieto acude a estas palabras de Roland Minnerath:

[...] por vez primera, vida social y política, por una parte, y fe religiosa, por otra, no se conciben ya como procedentes de un solo y mismo principio trascendente: Dios. El individuo absolutizado es para sí mismo su propio fin. Él es el principio de todo orden y de todo valor. La sociedad reposa sobre un supuesto contrato social siempre revisable por parte de los individuos. Si todavía se tolera la religión, se la concibe como una proyección del hombre, una visión del mundo derivada del mismo hombre, como todas las demás. Dios no cuenta más realmente (citado por Prieto, 2011, p. 130).

A pesar de destacar las consecuencias negativas que se desprenden de la ausencia de los atributos divinos como fuente de autoridad, de la dignidad y de los derechos en el Preámbulo de la Constitución, remontándose a la Edad Media para recordar cuál era o debía ser el orden natural y adecuado de las cosas, Prieto concluye que, de todos modos, a partir de la invocación genérica a la protección de Dios se deriva una concepción positiva del hecho religioso.<sup>18</sup> Y ya

---

<sup>18</sup> Esa visión positiva del hecho religioso, discutible en el análisis del significado del Preámbulo, la extrae Prieto a partir del estudio de los artículos de la Constitución que regularon los derechos fundamentales a la libertad de conciencia y la libertad de cultos, así como de otras normas del sistema jurídico, en particular de la Ley 133 de 1994, y de

no desde el plano normativo, sino desde una perspectiva histórica y sociológica,<sup>19</sup> debido a que el pueblo colombiano es catalogado como homogéneo en un sentido religioso, la moral cristiana -contrario a lo que se deriva de un modelo racional de Constitución- debe aún constituir el criterio de identidad nacional, ya que sin la referencia a la *herencia cultural y religiosa*, a las *raíces* del pueblo colombiano -esto es, a un modelo de constitución histórica, como la que reclamaban los ultramontanos católicos españoles en el siglo XIX-, no sería posible entender el catálogo de principios, valores y derechos del Preámbulo y de la Constitución.

3.- La recurrencia de Ollero y de Prieto de acudir a una laicidad positiva<sup>20</sup> para explicar el modelo de Estado que se desprende de las Constituciones española y colombiana en cuanto al tratamiento de la religión en el ámbito de lo público, no solo persigue que el Estado no sea neutral frente a las creencias y profesiones de fe de sus ciudadanos, sino que no desconozca que el mismo orden temporal es tributario de un orden superior. Más allá de la discutible actitud prestacional que el orden jurídico debe profesar frente a las religiones, de forma especial respecto de la Iglesia católica, la cuestión atañe al fundamento del poder político. Y lo que claramente sostiene, con su acogimiento a la doctrina católica divulgada por Ratzinger, Rhonheimer y Minnerath -tres autores que ni aún en el sentido

---

la jurisprudencia de la Corte Constitucional.

<sup>19</sup> Para Giovanni Blando (2023), la invención del concepto de la laicidad positiva y su aplicación en países como España o Italia (y añadido Colombia), amparándose en la tradición o en un criterio de mayorías, no es otra cosa que una falacia naturalista: “El problema surge -como muchas veces pasa con esos temas- de la confusión, más o menos planeada, entre los conceptos utilizados. En este caso se elabora un concepto (normativo) de laicidad positiva partiendo de un concepto (descriptivo) -sobre la presencia de las religiones en el espacio público- e incurriendo en un claro ejemplo de falacia naturalista. En mi opinión, un debate serio sobre el tema de la laicidad, entendida como concepto jurídico-político, debería prescindir del grado de secularización de una determinada sociedad, ya que hay que defender principios y valores del Estado constitucional independientemente de la más o menos elevada difusión del fenómeno religioso y de su más o menos amplia relevancia” (Blando, 2023, pp. 100-101).

<sup>20</sup> “La laicidad positiva es un recurso de la Iglesia católica por apropiarse del concepto de laicidad y darle un nuevo contenido a su favor. Frente a la larga tradición laica en América Latina los clérigos han optado por adoptarla modificando su sentido original hacia el reconocimiento de la religión en la vida pública. Con ello demuestra que un adjetivo puede cambiar todo el sentido histórico de un término fincado en la política nacional de la región” (Gaytán, 2018, p. 127).

religioso del término pasan por *laicos*, pues no pertenecen al pueblo llano sino al clero; condición que comparte Prieto-, es que el Estado democrático de derecho no es autosuficiente, porque posee un fundamento prepolítico que no se puede desconocer.

Más allá del rol activo que Habermas le reconoce a la religión en la esfera pública -cuestión polémica en cuanto a la determinación y diversificación del escenario público en el que se podrían verter las convicciones religiosas-,<sup>21</sup> cuando se trata de responder a la pregunta por el criterio de legitimidad del Estado su postura es directa y sin ninguna concesión: el Estado constitucional es autosuficiente, no requiere de la religión o de cualquiera otra doctrina ética prepolítica. Su fundamento es plenamente secular, en el sentido de superación, no de mantenimiento por otras vías, del fenómeno religioso. Se encuentra en la filosofía política desarrollada entre los siglos XVII y XVIII en el marco de un período repleto de hitos histórico-políticos que Prieto omite con un verdadero salto metafísico.

En lo que concierne de forma concreta a la relación entre las dos espadas, a partir de los sistemas filosóficos de Thomas Hobbes, Baruch de Spinoza y John Locke se predica lo que Pagden (2016) denomina la “gran separación”. En primer lugar, Hobbes (1993, 1994), como lo consignó de manera expresa en el primer capítulo de *El ciudadano* dedicado al análisis de la condición de los hombres fuera de la sociedad, rompió de forma directa con la escolástica aristotélico-tomista, al rechazar que los hombres fueran seres sociales en virtud de la naturaleza. Los seres humanos se asocian por necesidad y tales necesidades son exclusivamente terrenales. En el inicio no hay nada; se trata de un estado de naturaleza, carente de ciencia, arte, industria, propiedad, moralidad y, por supuesto, religión. Para pasar de la condición natural a la política se requiere de un pacto o, mejor, como lo aclara Hobbes para la garantía de sus intereses absolutistas, de múltiples pactos, mediante los cuales los hombres se asocian para procurar su seguridad. En la conformación del Estado no hay un plan previo, no interviene la voluntad divina; se trata, en sentido estricto, de un cálculo racional.

---

<sup>21</sup> Al respecto, véase el debate entre Paolo Flores (2008) y Jürgen Habermas (2008).

Los iusnaturalistas posteriores se encargaron de domesticar al Leviatán, pero continuando con el esquema que sitúa en el origen un estado de naturaleza desprovisto de toda metafísica. Spinoza (1994) se encargó de separar la filosofía de la religión. No solo fue el primero que tuvo el coraje de sostener, arriesgando real y no metafóricamente su vida, que la Biblia era una obra tan humana que la creencia en los milagros constituía una afrenta a la razón y los predicadores representaban una amenaza para una sana convivencia, sino que lo hizo en procura de la libertad de conciencia y de expresión; libertades que, por supuesto, también eran predicables para todos aquellos que confían en que la Biblia es la palabra de Dios, que creen con firmeza en los milagros y que se confían a los predicadores.

Por su parte, Locke (1994, 2007), más que por su parca tolerancia,<sup>22</sup> es relevante en cuanto a su explicación, en términos de principios inmutables de la razón, de las cuestiones de las que se ha de ocupar el gobierno civil, respecto de las que conciernen a la religión, las cuales se deben circunscribir a la persuasión de la mente. A diferencia del Estado, que se constituye a partir de un acuerdo libre y racional de los hombres, en los que renuncian a la facultad de castigar las ofensas que se han recibido, quedando el poder coercitivo a cargo del Estado, la Iglesia es una sociedad privada, a la cual los hombres pueden ingresar o retirarse según su sano criterio, y que carece de cualquier tipo de jurisdicción. En cuestiones de fe y de conciencia el poder político carece también de jurisdicción. “El que confunde estas dos sociedades mezcla los cielos con la tierra, une cosas que son sobremanera remotas y opuestas entre sí y que en su origen, finalidad y sustancia son radical y completamente diferentes la una de la otra” (Locke, 2007, p. 79).

Tanto Locke como Spinoza y posteriormente Kant, entre otros autores, con su contractualismo, le brindaron una base racional al Estado que descalifica cualquier referencia a un ser divino en el sentido de acudir a él como fundamento de la autoridad o fuente de la dignidad humana, aspecto en el cual el constitucionalismo moderno es su heredero. La de estos autores contractualistas no es la única

---

<sup>22</sup> No extiende la tolerancia a musulmanes, católicos ni ateos.

modernidad, pero sí es la que condujo a la Ilustración y desde allí a la configuración de un concepto liberal o neutral de laicidad, el cual no impide el desarrollo de la libertad religiosa para los ciudadanos creyentes, ni siquiera el uso de argumentos religiosos en la esfera pública -cuestión distinta es que sea conveniente o estratégico acudir a ellos, en virtud del principio de supremacía constitucional-, pero sí marca un límite, en el sentido de que el Estado no puede erigirse como el garante de un credo religioso en específico, ni de todas las doctrinas religiosas en general. Tampoco debe proteger a perpetuidad los privilegios tradicionales de los que ha gozado la religión practicada por la mayoría de la población. Mucho menos puede asumir el compromiso de conformar el ordenamiento jurídico según los cánones de una moral religiosa. Ni debe apoyarse en la religión para encontrar un criterio de legitimidad que trascienda el tan mundano origen popular de la soberanía. Ni siquiera debe hacerlo para erigir un criterio de identidad o un rasgo de cohesión social o nacional, como lo hizo la Constitución de 1886 con su régimen de cristiandad.

Justamente Ernst-Wolfgang Böckenförde, el *discípulo liberal* de Schmitt, y quien en un famoso ensayo de 1967 había sostenido que “*el Estado liberal secularizado vive de prerequisites que no puede garantizar*” (2024, p. 47; énfasis del autor), en 2006 manifestó que el Estado liberal y neutral respecto de la religión, gozaba de un criterio de legitimidad autónomo, cimentado en la doctrina de los derechos humanos, con la forma en la que se desarrolló a partir de la Ilustración y de las declaraciones revolucionarias de derechos (Pérez, 2024, p. 17).

## Conclusión

*“Si es el secularismo -y está admitido que el secularismo es ahora universal- lo que subyace en la raíz del problema, entonces todo está perdido” (Shklar, 2020, p. 200).*

Entre las múltiples maneras en que se puede analizar el término

*laicidad positiva*, me limité a estudiar el fundamento trascendente para el poder político que se desprende de la impugnación que Ollero y Prieto hacen de la laicidad. Se trata en efecto de una refutación por cuanto la laicidad positiva no es un concepto paralelo al de *laicidad*, es contrario, antagónico, designa otro estado de cosas, que se puede corresponder con un confesionalismo encubierto, con el pluriconfesionalismo o, incluso, con una teología política; en el sentido dado por Donoso Cortés (2022) de que *en toda cuestión política siempre va envuelta una gran cuestión teológica*. No se trata de un problema localizado en Colombia o en Latinoamérica, ya que en Estados Unidos y Europa se ha presentado un fenómeno análogo, en lo que atañe a la revalorización y reposicionamiento del fenómeno religioso.


Es la idea misma de modernidad entendida como una separación entre razón y fe la que es de nuevo cuestionada. No solo se rechaza de manera frontal la laicidad a la francesa, sino también los principios constitucionales, que se encuentran condensados en la revolucionaria *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano* de 1789. Una de las marcas, ya no de la soberanía absoluta como la presentara Jean Bodin, sino de los presuntos vínculos entre el cristianismo y el derecho constitucional, se advierte, por ejemplo, en la posición sostenida por Carlos Bernal Pulido (2019), según la cual el principio de separación de poderes encuentra su verdadera fuente en el Antiguo Testamento, desnaturalizando con ello, por la manera en la que la reformula, la función judicial como un poder activo que puede hacerle contrapeso al ejercicio abusivo del poder.<sup>23</sup>

Las preguntas que no pueden dejar de formularse son las que atañen a las implicaciones para un Estado constitucional y democrático de derecho si se permite que la fe se sitúe de nuevo como una guía para la razón; si la fuente de la autoridad deja de encontrarse en el pueblo para volver a situarse en alguna divinidad; si se acepta, como lo sostuvieron algunos de los miembros de la Asamblea Nacional Constituyente en Colombia, que la dignidad y los derechos humanos solo son posibles con la remisión a un creador;

---

<sup>23</sup> En “¿Una fuente bíblica para el principio de separación de poderes?”, adelanté una crítica a esta pretensión de retrotraer el principio de separación de poderes a las Escrituras (Ramírez, 2021).



o si se le concede la *razón* a Ratzinger, De Maistre y Schmitt en su invocación a un fundamento moral y prepolítico que nos resguarde del relativismo y su decadencia 

## Referencias

- Amaya González, R. I. (2018). *Del imperio del Estado confesional a la Constitución de 1991: confesionalidad, laicidad o pluri-religiosidad en el caso colombiano*. [Tesis de Doctorado, Universidad Nacional de Colombia]. <https://repositorio.unal.edu.co/handle/unal/69627>.
- Arboleda Mora, C. (2006). Laicismo y laicidad en Colombia. *Cuestiones Teológicas*, 33(79),69-95. <https://n9.cl/czx81>.
- Bayona Aznar, B. (2009). *El origen del Estado laico desde la Edad Media*. Tecnos.
- Bernal-Pulido, C. (2019). Fundamentos bíblicos de la separación de poderes y función catalizadora del juez. *Dikaion. Revista de Fundamentación Jurídica*, 28(2), 222-246. <https://doi.org/10.5294/dika.2019.28.2.1>.
- Blando, G. (2023). La concepción positiva de la laicidad como negación del propio concepto de laicidad. *Derechos y Libertades: Revista de Filosofía del Derecho y derechos humanos*, (48), 91-109. <https://doi.org/10.20318/dyl.2023.7340>.
- Bloom, H. (2006). *La religión americana* (D. Alou, Trad.). Taurus.
- Blumenberg, H. (2008). *La legitimación de la Edad Moderna* (P. Madrigal, Trad.). Pre-Textos.
- Böckenförde, E.-W. (2024). *El surgimiento del Estado como proceso de secularización* (C. Pérez, Trad.). Trotta.
- Bovero, M. (2013). Laicidad. Un concepto para la teoría moral, jurídica y política. En P. Salazar Ugarte y P. Capdevielle (Coords.), *Para entender y pensar la laicidad* (t. 1, pp. 249-270). Colección Jorge Carpizo, Instituto de Investigaciones Jurídicas, UNAM / Miguel Ángel Porrúa. <https://n9.cl/8wlv7r>.

- Carvajal Casas, S. (2021). *Principio de laicidad y libertad religiosa en el Estado Colombiano actual: recomendaciones para fortalecerlos*. [Tesis de Maestría, Universidad de los Andes]. <http://hdl.handle.net/1992/55821>.
- Compagnon, A. (2007). *Los antimodernos* (M. Arranz, Trad.). Acantilado.
- De Maistre, J. (2022). *Las veladas de San Petersburgo. Diálogos sobre el Gobierno temporal de la Providencia* (N. Malo, Trad.). Desván de Hanta.
- De Padua, M. (2009). *El defensor de la paz* (L. Martínez, Trad.). Tecnos.
- Donoso Cortés, J. (2022). *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo*. Verbum.
- Dworkin, R. (2008). *La democracia posible. Principios para un debate político* (A. E. Weikert, Trad.). Paidós.
- Evans, R. (2017). *El Tercer Reich en el poder* (I. Obiols, Trad.). Península.
- Fernández Parra, S. A. (2022). *La tensión entre el principio de laicidad y el deber de proteger el patrimonio cultural religioso. Análisis del caso colombiano*. Universidad Externado de Colombia. <https://doi.org/10.57998/bdigital.handle.001.6563>.
- Flores d'Arcais, P. (2008). Once tesis contra Habermas (A. Pradera, Trad.). *Claves de Razón Práctica*, (179), 56-60. <https://n9.cl/kuwou>.
- Gaytán Alcalá, F. (2018). La invención del espacio público en América Latina: laicidad y secularización en perspectiva. *Religión y Sociedad*, 38(2), 119-147. <https://doi.org/10.1590/0100-85872018v38n2cap04>.
- González Urrego, H. H. (2018). *Análisis comparativo del principio de laicidad y su articulación con la libertad religiosa en el derecho público francés y en el derecho público colombiano*. [Tesis de Maestría, Universidad Santo Tomás]. <http://hdl.handle.net/11634/10510>.
- Habermas, J. (2006). *Entre naturalismo y religión* (P. Fabra et al., Trads.). Paidós.
- Habermas, J. (2008). La voz pública de la religión. Respuesta a la tesis de Paolo Flores d'Arcais (J. C. Velasco, Trad.). *Claves de Razón Práctica*, (180), 4-6. <https://n9.cl/2psy>.
- Hobbes, T. (1993). *El ciudadano* (J. Rodríguez, Trad.). Debate.

- Hobbes, T. (1994). *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil* (M. Sánchez, Trad.). FCE.
- Kantorowicz, E. (1985). *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval* (S. Aikin Araluce y R. Blázquez Godoy, Trads.). Alianza.
- Kepel, G. (2005). *La revancha de Dios. Cristianos, judíos y musulmanes a la reconquista del mundo* (M. Cohen, Trad.). Alianza.
- Koselleck, R. (1993). *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos* (N. Smilg, Trad.). Paidós.
- Koselleck, R. (2003). *Aceleración, prognosis y secularización* (F. Oncina, Trad.). Pre-Textos.
- Lilla, M. (2010). *El Dios que no nació. Religión, política y el Occidente moderno* (D. Gascón, Trad.). Debate.
- Llamazares Fernández, D. (2011). *Derecho de la libertad de conciencia 1. Conciencia, tolerancia y laicidad*. Civitas.
- Locke, J. (1994). *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil* (C. Mellizo, Trad.). Altaya.
- Locke, J. (2007). *Ensayo y Carta sobre la tolerancia* (C. Mellizo, Trad.). Alianza.
- Löwith, K. (2013). *Historia del mundo y salvación. Los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia* (N. Espinosa, Trad.). Katz.
- Marramao, G. (1998). *Cielo y tierra. Genealogía de la secularización* (P. M. García Fraile, Trad.). Paidós.
- Martínez, A. T. (2013). Laicidad y secularización. Deslindando desafíos para las ciencias sociales. En P. Salazar Ugarte y P. Capdevielle (Coords.), *Para entender y pensar la laicidad* (t. III, pp. 371-415). Colección Jorge Carpizo, Instituto de Investigaciones Jurídicas, UNAM / Miguel Ángel Porrúa. <https://n9.cl/lex45f>.
- Monod, J.-C. (2015). *La querrela de la secularización. De Hegel a Blumenberg* (I. Agoff, Trad.). Amorrortu.
- Navarro-Valls, R. (2010). Neutralidad activa y laicidad positiva. En A. Ruiz Miguel y R. Navarro-Valls, *Laicismo y constitución* (pp. 97-145). Fontamara.

- Nussbaum, M. (2009). *Libertad de conciencia. En defensa de la tradición estadounidense de igualdad religiosa* (A. E. Álvarez y A. M. Benítez, Trads.). Tusquets.
- Ollero, A. (2017). Laicidad positiva, igualdad consiguiente: diálogo sobre el artículo 16 de la Constitución española. *Persona y Derecho*, (77), 93-131. <https://doi.org/10.15581/011.77.93-131>.
- Ollero, A. (2022). *Laicismo: sociedad neutralizada*. Digital Reasons.
- Pagden, A. (2016). *La Ilustración. Y por qué sigue siendo tan importante para nosotros* (P. Linares, Trad.). Alianza.
- Pérez Crespo, C. (2024). ¿Cuál es el significado del *Diktum* de Böckenförde? En E.-W. Böckenförde, *El surgimiento del Estado como proceso de secularización* (pp. 9-19). Trotta.
- Poulat, É. (2012). *Nuestra laicidad pública* (R. J. Blancarte, Trad.). FCE.
- Prieto, V. (2009). La laicidad positiva del Estado colombiano. *Pensamiento y Cultura*, 12(1), 39-65. <https://n9.cl/61ouc>.
- Prieto, V. (2011). *Estado laico y libertad religiosa. Antecedentes y desarrollos de la Constitución colombiana de 1991*. Biblioteca Jurídica Díké / Universidad de la Sabana.
- Ramírez Echeverri, J. D. (2021). ¿Una fuente bíblica para el principio de separación de poderes? *Estudios de Derecho*, 78(172), 49-69. <https://doi.org/10.17533/udea.esde.v78n172a02>.
- Ratzinger, J. (1987). *Eglise oecuménisme et politique*. Fayard. [Versión española: 2005, *Iglesia, ecumenismo y política. Nuevos ensayos de eclesiología* (B. Parera, J. L. Legaza y G. Haya, Trads.). Biblioteca de Autores Cristianos].
- Ratzinger, J. (2021). Lo que cohesiona al mundo. Los fundamentos morales y prepolíticos del Estado liberal. En J. Habermas y J. Ratzinger, *Entre razón y religión. Dialéctica de la secularización* (I. Blanco y P. Largo, Trads., pp. 35-54). FCE.
- Rawls, J. (1996). *El liberalismo político* (A. Doménech, Trad.). Crítica.
- Rawls, J. (2021). *Teoría de la justicia* (M. González, Trad.). FCE.

- Renán-Rodríguez, W. (2020). *El Estado laico en Colombia: un análisis desde sus orígenes*. [Tesis de Maestría, Universidad Externado de Colombia]. <https://doi.org/10.57998/bdigital.handle.001.2933>.
- Ruiz Miguel, A. (2010). Para una interpretación laica de la Constitución. En A. Ruiz Miguel y R. Navarro-Valls, *Laicismo y Constitución* (pp. 31-95). Fontamara.
- Schmitt, C. (2001). Teología política I. Cuatro capítulos sobre la teoría de la soberanía. En H. Orestes Aguilar (Comp.), *Carl Schmitt, teólogo de la política*. FCE.
- Shklar, J. (2020). *Después de la utopía. El declive de la fe política* (A. Bozal Chamorro, Trad.). Antonio Machado Libros.
- Spinoza, B. (1994). *Tratado teológico-político* (A. Domínguez, Trad.). Altaya.
- Suárez, F. (1965). *Defensio Fidei III. I Principatus politicus o la soberanía popular* (E. Elorduy y L. Pereña, Trads.). Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Vásquez, V. (2012). *Laicidad y Constitución*. Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Villamil Ardila, C. I. (2019). *Laicidad y libertad religiosa del servidor público: expresión de restricciones reforzadas*. [Tesis de Doctorado, Universidad Externado de Colombia]. <https://bdigital.uexternado.edu.co/handle/001/13396>.