

**Las metaconsecuencias del proceso de secularización.  
Un aporte a la reflexión sobre laicidad educativa, en torno al  
proceso constitucional chileno**

Juan Pablo Faúndez Allier<sup>1</sup>

**Resumen**

Se presenta en el siguiente artículo una reflexión en torno a la construcción histórica del término laicidad y sus derivados, en el contexto del avance del proceso de secularización que vive occidente. A partir de allí, se explora en los efectos que el término podría suscitar cuando se interpreta desde una perspectiva que en vez de abrirse a la esfera del pluralismo se cierre en una laicidad de tipo negativo. Especialmente, cuáles son las repercusiones de un tratamiento cerrado de la laicidad que excluye y deja afuera nociones religiosas que podrían contribuir legítimamente en la búsqueda del bien común, específicamente en el ámbito educativo. En la parte final se realiza una aproximación por la que se explicita la necesidad de manifestarse que se ha de reconocer a los credos religiosos, como agentes importantes de una sociedad que pueden contribuir a mejorar las condiciones de la vida pública.

**Palabras clave:** sociedad, secularización, laicidad, religiosidad, testimonio.

---

<sup>1</sup> Profesor Pontificia Universidad Católica de Valparaíso. Email: [juan.faundez@pucv.cl](mailto:juan.faundez@pucv.cl).

**The meta-consequences of the secularization process.  
A contribution to the reflection on educational secularity in the  
Chilean constitutional process**

Juan Pablo Faúndez Allier

**Abstract**

The following article presents a reflection on the historical construction of the term laicity and its derivatives, in the context of the advance of the process of secularization that lives in the West. From there, it explores the effects that the term could generate when interpreted from a perspective that instead of opening itself to the sphere of pluralism is closed in a negative type of secularism. In particular, what are the repercussions of a closed treatment of secularism that excludes and leaves out religious notions that could legitimately contribute to the pursuit of the common good, specifically in the educational field. In the final part, an approach is made that makes explicit the need to show that religious faiths must be recognized as important agents of a society that can contribute to improving the conditions of public life.

**Keywords:** society, secularization, secularism, religiosity, witness.

**Las metaconsecuencias del proceso de secularización.  
Un aporte a la reflexión sobre laicidad educativa, en torno al  
proceso constitucional chileno**

Juan Pablo Faúndez Allier

I. Breve introducción

Haciendo eco de la forma de denominar la *meta* ordenación o clasificación *más allá de* con que Andrónico de Rodas situó la metafísica, quisiera reflexionar someramente sobre las metaconsecuencias o consecuencias ulteriores que se podrían desprender del desenlace del proceso de secularización en el que transcurre el hoy de la sociedad occidental y su posible impacto en el ámbito educativo. Porque, ciertamente, como intentaré mostrar en la conclusión, pienso que es posible apreciar un derrotero que va más allá del epílogo que se pudiera considerar como el final por asfixia al que se estaría encaminando el cristianismo, mediante la instauración de una sociedad que insufla de modo progresivo los aires de la *secularización* y el *laicismo*. Por tanto, pretendo dar cuenta de una visión positiva y no menos ajena a la consideración de elementos de depuración que puedan contribuir a un nuevo impulso del anuncio de la Buena Noticia en el momento histórico que nos ha tocado vivir, especialmente en el hoy de la sociedad chilena.

II. Desacralización, secularización, laicidad, laicismo y práctica religiosa. ¿Es posible este desenlace?

Desde la aparición de la filosofía, una de sus motivaciones inspiradoras consistió en lograr el desencantamiento del mundo a través de la explicación racional, lanzando una crítica en contra de la religión mítica o la teología poética, propia de la mitología, al mismo tiempo que una superación de la teología política radicada en cada ciudad ya desde la antigüedad, con lo que se buscaba *desacralizar* un aspecto importante de la

vida social, lo que no consistía por sí mismo en un constitutivo de irreligiosidad, sino más bien en el planteamiento de una nueva visión que perseguía superar el ejercicio de una religiosidad con ribetes público-administrativos. De este modo, Sócrates, con su actitud crítica; Platón, mediante la idea de Bien; y Aristóteles, con la noción de causa, intentaron suprimir los planteamientos míticos reinantes que carecían de un fundamento metafísico sólido, buscando desacralizar la sociedad mediante la purificación histórica de lo sagrado. La razón iba intentando desentrañar los principios del mito y del sentido de la vida, de modo crítico, con lo que se daría paso a una visión *secularizada* en orden a encaminar el bien común de la comunidad política clásica.

Al irrumpir la religión y la filosofía reveladas, esta situación de *desacralización* de lo mítico paradójicamente se afirmó, aunque ahora en otro sentido, marcando el inicio de un proceso de *secularización* de la sociedad sacralizada en un contexto de religiosidad mítica. Para los romanos, por ejemplo, el cristianismo se presenta como un factor de secularización de lo ya establecido, ya que para aquella civilización no fue posible pensar en la desarticulación de la noción de *mundus* con lo divino, siendo más tarde Agustín de Hipona quien mostrara plásticamente esta separación de la ciudad secular y la *Civitate Dei* intra y extratemporal, respondiendo matizadamente las críticas de los romanos no convertidos que culpaban al cristianismo, justamente, por desencadenar la caída del Imperio, al promover el abandono del culto a los dioses. Constantino, Teodosio y la conversión imperial fueron influyendo de modo progresivo, en este sentido, hacia un avance secularizador en relación a la antigua religión del Estado. Desde entonces, el emperador será quien va a reunir al Concilio, salvaguardando como poder civil la protección de la nueva religión, aunque, al mismo tiempo, será el poder civil el que requerirá la presencia del poder religioso con el objeto de manifestar la autoridad ante los súbditos, en un acto que pareciera mostrar el descendimiento manifiesto del poder desde lo alto, en la persona del monarca. Icónica manifestación de aquello fue la coronación del rey por parte del Papa y su unción con el óleo sagrado, signo que configura una imagen de consagración manifiesta. En el fondo, ello

muestra la explicitación de un nuevo correlato de *sacralización* de la vida pública, luego de un tiempo de secularización de la noción antigua, con el objeto de culturizar cristianamente la sociedad.

No obstante, este nuevo esquema de sacralización institucional va a sufrir un quiebre que poco a poco gatillará las consecuencias del proceso en el que nos encontramos ahora. Esto ocurre en el momento en que el poder civil y el religioso colisionan, en un contexto en el que la Iglesia empieza a concebirse a sí misma como un Estado más, como una sociedad jurídicamente perfecta que requerirá de los mismos atributos que una organización política para poder subsistir, a partir de la noción de soberanía. Como consecuencia de ello, deviene el resquebrajamiento que mostrará en la Revolución Francesa uno de sus hitos emblemáticos, momento en el cual se afirmará la soberanía nacional, aunque sin imponer un rechazo radical del fenómeno religioso, comprendiéndose sí a la divinidad en un lugar lejano, sin dar espacios para su manifestación providencial en la vida pública. Es así como, al mismo tiempo, el concepto de *sacralización*, que ya en la antigüedad y más aún con la irrupción del cristianismo mostraría una relación entre el carácter sagrado y teocrático de la actividad pública volvería a romperse, escisión que poco a poco se expresará en los diversos textos constitucionales europeos en los que se mostrará, en el mejor de los casos, la creencia en un Dios arquitecto que construyó el mundo para luego desentenderse de él, dando forma a una interpretación deísta que se va cristalizando a finales del siglo XVIII. Como consecuencia de ello, la actividad social de la Iglesia, en sus ribetes caritativo y docente, comenzará a ser reemplazada por las funciones que empieza a ejercer el Estado, con lo que se vislumbra el indicio de un nuevo carácter en la configuración pública que tomará la forma de la beneficencia estatal, durante el siglo XIX. Desde entonces, la Iglesia será desplazada hacia un ámbito restringido, para quedar reducida en muchos aspectos al ejercicio de la *charitas* en el orden privado, acotándose significativamente todo lo que hasta ese entonces era signo de expresión social.

Por tanto, desde que los efectos de la Revolución se materializan en un sistema constitucional concreto, la presencia de la *secularización* y el

*laicismo* tomarán un cariz que marcará una nueva reinterpretación del primero y un nuevo *status* para el tratamiento de lo público, en el caso del segundo. Es así como la *secularización* pasará a entenderse, en tanto que factor de normalización del elemento sagrado en la vida pública, como el ejercicio del mismo con un carácter normativo restringido. Un concepto equilibrado, en donde lo religioso será regularizado dentro del ámbito público al ser considerado como un elemento esencial para el ser humano, quien en su dimensión social se ve en la necesidad de manifestar sus creencias. En este sentido, sería acertado decir que la secularización comenzó siendo un término de la esfera del derecho político que doctrinariamente, aunque resulte paradójal por su repercusión actual, proviene de la esfera eclesial. El término procede del derecho canónico y consistía en el paso que realizaba un religioso a la vida laica o al estado secular (s. XVI), siendo una denominación que, a mediados del siglo XVII, en el contexto de las negociaciones por la paz de Westfalia, será empleado por un delegado francés que hablaría de la “secularización” no ya en un sentido canónico sino en una orientación jurídico-política, al referirse al paso de los bienes eclesiásticos a manos seculares —los príncipes—, entendiéndose a manos del Estado, con los inicios del derecho moderno. Este procedimiento indica que comienza a emplearse esta palabra como concepto de derecho político, al referirse al acto de expropiación de los dominios o propiedades de la Iglesia por parte de la esfera estatal, con el objeto de destinarlos a otros fines. Por tanto, el trasfondo del nuevo concepto no surge al azar, sino que conlleva una enorme carga histórica que forma parte del proceso de consolidación del Estado moderno, o de la afirmación de la autoridad estatal frente a una serie de instancias de autoridad provenientes de la antigua vida feudal, que mantenía la coexistencia de múltiples jurisdicciones carentes de autoridad suprema.

Pero al mismo tiempo aparece la noción de *laicidad*, que considera como necesario que las competencias del orden público no deban relacionarse con el ámbito de lo sagrado. Una oposición entre lo sagrado y lo profano, al proponer que lo sagrado no ha de ser constitutivo de lo público, debiendo, por tanto, formar parte de la esfera individual, de lo

particular. De este modo la *laicidad* comienza a afirmarse como una expresión que funda su respeto a la humanidad en valores universales que trascienden cualquier consideración cultural o histórica concreta, en un contexto de convivencia pública que deja fuera la posibilidad de congeniar una articulación con lo sagrado, aunque sin suprimir su opción de búsqueda y seguimiento en la esfera particular. Así, bajo la comprensión de la laicidad se podrá considerar en un mismo Estado la presencia de creyentes, ateos y agnósticos, pero superando el uso de modelos político-sacrales como el nacional-catolicismo y otros sistemas que pretendieran imponer su hegemonía transformando al Estado.

El teórico de la laicidad francesa, Henri Pena-Ruiz, para hablar de la aparente inmunidad del ejercicio de la misma señalará que la emancipación laica no ha sido concebida como crítica a la religión, sino a los efectos negativos del poder político en el ejercicio de aquella, rechazando así tanto el privilegio público del ateísmo como el de la religiosidad, lo que implica la inclinación hacia un estado de neutralidad (Pena-Ruiz, 2001a; 2001b; 2003; 2005). No movería a la laicidad, según esta concepción, la búsqueda por el establecimiento jerárquico o la lucha por los privilegios mediante la sanción de juicios de valor, sino la conquista de las condiciones de posibilidad para que creyentes, ateos y agnósticos se sientan iguales en dignidad y derechos. De este modo, en un Estado laico, el poder público no se pronunciará en contra de la religión o a favor del ateísmo como haría un Estado *laicista*, con lo que dejaría a un lado el esquema de inversión de valores en vistas a la imposición de un modelo anticlerical que busque establecer una posición de resentimiento antirreligioso, como defendería Nietzsche. Lo que sí propugnará la filosofía de la laicidad es que se abstraiga de las esferas públicas, como por ejemplo la escuela, cualquier señal de carácter religioso que explicita nociones como la entrega o la trascendencia cristiana, puesto que aquéllas podrían atentar contra las creencias que privadamente cultive otra persona que concurre al establecimiento de enseñanza, produciéndose un eventual estado de interferencia en relación a la tarea educativa. En este sentido, la tesis provisional que está detrás de la implementación de la filosofía de la

laicidad es la consecución de la ordenación nacional a través de los derechos de libertad, igualdad y fraternidad en el orden público, sin que los mismos puedan ser afectados por nociones religiosas, las que desde el punto de vista histórico se han podido percibir como prácticas divisorias y potencialmente atentatorias de cara al bien común, lo que, al menos en el ámbito público, debe ser evitado.

Ahora bien, nuestra época es, como señala Carl Schmitt, un período en el cual se ha pasado desde una cada vez más notoria desacralización a una progresiva secularización de la vida política, lo que ha sido señalado por Hans Blumenberg como una de las constataciones más poderosas en relación a la idea de secularización, dado que su articulación se extiende a partir de las redes estructurales y los medios de información y comunicación por los que se organiza la modernidad (Schmitt, 1975; Blumenberg, 2000; 2002). Como señala Dietrich Bonhoeffer, ciertamente es posible reconocer la secularización, en una primera acepción, como un signo que muestra el cumplimiento de uno de los pasos kantianos hacia la adultez, en donde el ser humano ha buscado en sus conocimientos, la ciencia y la técnica, las seguridades con las que antes podía conformarse tras un seguimiento infantil de Dios y la religión (Bonhoeffer, 1959; Monod, 2002). Pero ocurre que este fenómeno puede ser entendido también mediante una interpretación negativa, por la que se expresa que el hombre adulto y desarrollado ha de buscar exclusivamente en esas prácticas una seguridad total para responder a los interrogantes de la vida, prescindiendo de las señales que desde la fe aún pueden hacer comprender al ser humano ciertas situaciones que se le escapan. Un fruto de la anomía que se ha transmitido desde la sociedad de posguerra, por el que se conduce al ser humano actual a la más pura increencia, o al más explícito ateísmo, tal como lo demuestran los signos de apostasía generalizada y publicitada de los que hemos sido testigos en los últimos años. Y el problema no es que este paso haya acontecido solamente en el ámbito y los alcances de la privacidad, es que se ha instalado justamente como directriz ideológica de lo público, desconociendo de algún modo que los idearios de la fundamentación de la laicidad, libertad, igualdad y fraternidad, han

rezumado a partir de la demostración filosófica y teológica de la fe cristiana, con lo que se consigue de refilón un rechazo a la paternidad de las prácticas y las ideas que desde ellas ha construido la sociedad, y donde el resultado efectivo del respeto a la laicidad es el de un manejo de lo público que surge como fruto de una aparente y nimia reducción del ejercicio de la *praxis* religiosa al ámbito privado. Intención que se ha manejado, a mi juicio, persiguiendo una sibilina finalidad antirreligiosa, bastando que sólo una generación de ciudadanos recibiera los efectos de esta disociación para que la forma de ser de la comunidad civil sufriera las consecuencias del alejamiento no sólo de la conciencia en relación a la presencia de Dios, sino también de su intervención en el hoy de la historia.

### III. Desde la laicidad hacia la práctica religiosa

Una de las consecuencias de esta regularización o restricción normativa de lo religioso dentro del ámbito público —la secularización— y la relegación de la práctica de lo sagrado al contexto vital individual —la laicidad—, ha suscitado, en la práctica, no sólo una consecuencia destructiva para la vida *en y desde* la fe, que es lo que el Concilio Vaticano II y los sucesivos Papas han señalado como un manifiesto divorcio entre la práctica de la fe y su proyección en la vida pública, con las consecuencias que de ello es posible atisbar, sino una regresión en materias sensibles respecto a la defensa básica de los derechos humanos esenciales en las distintas etapas de la vida. Pero, junto con ello, un evidente freno que cercena las posibilidades de apertura personal hacia el encuentro dialógico y comunitario, lo que tarde o temprano termina por resentir a la persona en su constitución ontológica, esencialmente abierta hacia las notas estructurales humanas de la coexistencia [*Mitdasein*] y la coestancia con otros [*Mitsein*], descritas por Heidegger (Heidegger, 1997).

Por tanto, una de las consecuencias evidentes que pareciera surgir en relación al confinamiento privado y restringido de la práctica religiosa, no es que todo siga como si nada y sin mayores consecuencias, en un ejercicio aparentemente inocente de la llamada *laicidad positiva*, sino que esto puede

desembocar en un explícito acallamiento de los contenidos del Mensaje cristiano, entre otros credos, que de suyo están constituidos *por y para* una *praxis* comunicativa. Porque no se trata sólo de respeto al pasado, sino de la condición de posibilidad de manifestar de modo real los fundamentos filosóficos, éticos e incluso teológicos que pueden iluminar efectivamente las motivaciones y orientaciones axiológicas de los pueblos, en diálogo con gran parte de la sociedad.

Puesto que desde sus orígenes el ejercicio de la fe cristiana ha sido planteado por Jesucristo mismo como una actividad con alcance y consecuencias públicas, que corre el riesgo de desnaturalizarse en el evento que se deje de anunciar la Buena Noticia, lo que a mi juicio está ocurriendo es que debido a la erradicación y la pérdida del sentido sacral y proyectivo de la experiencia de fe en la vida social, la esencia del cristianismo, en su dialógica razón de ser, sufre las consecuencias de un estado momentáneo de asfixia que le impide ser lo que es. Por ello, una de las inspiraciones que está nutriendo la actual configuración antropológica es la del individuo encerrado sobre sí mismo que se limita en la perspectiva de análisis a una comprensión materialista finita que frena la posibilidad del encuentro interpersonal e intercultural. Se concibe a la persona desde las nociones de autonomía y autosuficiencia, con lo que se excluye la inclinación por una visión de la común-unidad que posibilite la noción de alteridad solidaria. Esta cosmovisión autodestructiva, que es la que pareciera querer Europa para sí misma, lo que se evidencia en la gravísima tasa de natalidad involutiva que la presenta desapareciendo como continente cristiano en los próximos veinticinco años<sup>2</sup>, o en la no publicitada tasa de suicidios que se

---

<sup>2</sup> Ver al respecto el estudio titulado "Muslim Demographics" en wikio.es, donde se demuestra que para que una sociedad se mantenga por los próximos 25 años se requiere una tasa de fertilidad de 2,11 hijos por familia, señalando que en los casos en que se dé una cantidad menor esa cultura está condenada a desaparecer. Una tasa de 1,9 históricamente nunca se ha podido revertir en la historia de la humanidad, y una de 1,3 es imposible de superarse, ya que requiere de un período de corrección de entre 80 y 100 años, no existiendo, entre otros aspectos, ningún modelo económico que pueda mantenerse por ese tiempo en esas condiciones. Desde el año 2007 la tasa de natalidad por familia en Europa se ha mantenido en menos de 1,5 hijos por pareja. Sin embargo, la población europea no disminuye debido a que, desde 1990, el 90 % del crecimiento demográfico en el continente es posible gracias a la inmigración islámica. Como muestra de aquello, recientemente la

alza sin parangón justamente en los países más “desarrollados”, muestra la necesidad de replantear desde una práctica existencialmente vivida los ejes de la filosofía personalista.

Se trata de uno de los caminos por los que se puede suscitar la convergencia de voluntades entre personas con intereses comunes que aspiran a la defensa y primado de la persona humana y la creación de una base de acción comunitaria que supere las etapas del individualismo aburguesado y la despersonalización posmoderna. Por ello es que, entre otros, los planteamientos de Emmanuel Mounier parecen válidos a la hora de promover una revolución personalista desde la esfera subjetiva a la comunitaria, fortaleciendo, por una parte, la afirmación y protección absoluta de la persona, y, por otra, la defensa de una comunidad de personas por sobre una sociedad de individuos, haciendo posible la comunión con el otro. La consecuencia natural de la actitud de anuncio y denuncia que conforma lo revolucionario, en este sentido, pasa por manifestar la necesidad de que los credos y las filosofías no hablen hacia dentro o sólo para sí mismas, sino que enriquezcan la sociedad haciendo de la misma un Areópago contemporáneo, no imponiendo sino proponiendo razones para el bien común de todos. Como dice Mounier en el *Manifiesto al servicio del personalismo*, tratando justamente el estatuto pluralista de la escuela: “Pero el pluralismo de la escuela se volvería indefendible si no viniese acompañado de un esfuerzo instrumental (y no solamente privado) que facilite la amistad fraterna de las distintas familias de la ciudad” (Mounier, 1976, 101). Si confiamos en la progresiva adultez de la sociedad civil, que sea ésta última entonces la que se incline libre y voluntariamente por aquello que se le muestra como alternativa, y no se silencie de antemano la presentación de aquello que se le ofrece, con justificaciones ideológicas que con un ánimo de aparente respeto público terminan por destruir finalmente la genuina proyección de lo privado. O como dirá más adelante Mounier:

---

Oficina de Estadísticas de Alemania Federal ha señalado como irreversible el hecho de que para el año 2050 el Estado será islámico.

Unos y otros creemos en una verdad, humana o sobrehumana, y pensamos que ella no debe seguir siendo "asunto privado", sino que debe penetrar en las instituciones igual que en los individuos. Pero únicamente debe penetrar en ellos por influencia directa; el papel del Estado se limita, de una parte, a garantizar el estatuto fundamental de la persona; de otra, a no poner obstáculos a la libre concurrencia de las comunidades espirituales (Mounier, 1976, 181).

#### IV. Conclusiones

Las metaconsecuencias o consecuencias últimas que vendrán de la destrucción del paradigma actual serán, de algún modo, aunque pueda sonar como el eco de la teoría de los ciclos pendulares, la *posibilidad* de llevar adelante la instauración de una manera depurada y novedosa de presentar la fe y sus iluminaciones antropológico-comunitarias al hombre de hoy y mañana, en la medida que esto sea posible y decible. Un modo renovado de vivir que haga eco de la experiencia de comunidad que suscitó la conversión del Imperio Romano, como señalaba al principio de esta exposición. "Mirad cómo se aman" fue una de las aclamaciones que surgía desde el seno de los grupos paganos que observaban a los cristianos que hacían visible la señal de Cristo en este sentido. Cristianos que eran reconocidos justamente por el respeto a la persona y por la perfecta unidad comunitaria: "Padre, que sean perfectamente uno, para que el mundo crea que tú me has enviado... En ese amor conocerán que sois mis discípulos". Esa es la inspiración en apariencia utópica que expresa Mounier, cuando en el texto citado describe los rasgos de la comunidad personalista:

Reservaremos, pues, el nombre de comunidad a la única comunidad válida y sólida, la *comunidad personalista*, la que es, más que simbólicamente, una *persona de personas*. Si fuese preciso dibujar su utopía, describiríamos a una comunidad en la que cada persona se realizaría en la totalidad de una vocación continuamente fecunda, y la comunión del conjunto sería una resultante viva de estos logros particulares. El lugar de cada uno sería, en ella, insustituible, al mismo tiempo que armonioso con el todo. El amor sería

su vínculo primero, y no ninguna coacción, ningún interés económico o vital, ningún mecanismo extrínseco. Cada persona encontraría allí, en los valores comunes, trascendentes al lugar y al tiempo particular de cada uno, el vínculo que los religaría a todos (Mounier, 1976, 79).

Y he dicho aparentemente utópica porque ha sido una forma de relacionarse que ya ha tenido un *topoi* en el devenir de la historia, el que pienso se puede volver a dar, si es que no se está dando ya, justamente en ciertas instancias comunitario-eclesiales que han surgido con anterioridad o en el propio contexto conciliar del Vaticano II, y que han sido capaces de superar la tendencia asociacionista vacía e impersonal, ya denunciada por Mounier.

Es más, se ha hecho manifiesta con los años la propuesta libertaria que ha debido superar una forma de religiosidad natural que no ha sido ni puede ser modelo de la revelación kairológica cristiana, y que, sin embargo, debido a razones que no cabe señalar en este momento, se ha mostrado durante siglos como la llamada forma cultural de la cristiandad occidental. La urgencia de hoy, como en los primeros tiempos, es, según diría Mounier, el anuncio dialógico explícito, libre y depurado de la revelación cristiana en la riqueza originaria de su identidad comunitaria, que habla por el testimonio del "mirad cómo se aman" en diálogo con la estructura institucional. Gracias a esta forma de presentar la fe es como se podría volver a la pureza contagiosa de los primeros tiempos y, de este modo, dar una ulterior respuesta a la ola de neopaganismo que cada día avanza con más fuerza.

Porque lo que ata la esencia misma del ser humano no es lo que viene desde fuera, sino el propio corazón del hombre, esta revolución del amor expresada en la comunidad constituye una forma de ser que desde dentro tiene el poder de cambiar las estructuras de la sociedad, no al modo de una artificiosa re-estructuración que se quiera imponer desde la periferia, sino como la consecuencia del fluir vital de una comunidad de personas que late y expresa una y otra vez su radical convicción, visibilizada en el testimonio concreto que la unión de dos o más, en nombre del Maestro, está llamada a suscitar. "Mirad cómo se aman" es la frase que

resume la posibilidad de restaurar la *metanoia* social que puso en crisis al Imperio Romano y que tiene la misma fuerza para demostrar la belleza y los frutos de la comunión por encima del solipsismo, por lo que considero es el lema que ha de inspirar los propósitos del renovado y señero anuncio de esperanza para estos tiempos. Se trata de una experiencia vital que ha sido garantizada por su acogida histórica manifiesta, por ello es que comenzaba estas reflexiones con una llamada a la esperanza, a percibir la alegría que debiera provocarnos el hoy en el que estamos, que se abre como un tiempo de reanunciación de lo que por tradición o entrega hemos recibido en el seno de una comunidad que no ha muerto (Mounier, 1976). Es más, que se ha enriquecido por la validación histórica de una experiencia profética que ha sabido qué decir en cada momento del tiempo, y que hoy, más que nunca, tiene mucho que anunciar. Todo ello, y para enriquecer la discusión pública en un contexto pluralista, es lo que no puede ser desdeñado en un ámbito de laicidad positiva que debiese poder ser argumentado, sin ambages, en todos y cada uno de los ámbitos de la vida social.

## Referencias bibliográficas

- Blumenberg, H. (2000). La legibilidad del mundo. Barcelona: Paidós.
- Bonhoeffer, D. (1959). Prisoner for God. Letters and Papers From Prison. New York: The Macmillan Company.
- Heidegger, M. (1997). Ser y tiempo. Santiago de Chile: Ediciones Universitarias.
- Monod, J. C. (2002). La querelle de la sécularisation. De Hegel a Blumenberg. Paris: Vrin.
- Mounier, E. (1976). Manifiesto al servicio del personalismo. Madrid: Taurus.
- Pena-Ruiz, H. (2001a). La emancipación laica: filosofía de la laicidad. Madrid: Laberinto.
- Pena-Ruiz, H. (2001b). La laïcité pour l' égalité. Paris: Fayard.
- Pena-Ruiz, H. (2003). *La laïcité*. Paris: GF Flammarion.
- Pena-Ruiz, H. (2005). *Histoire de la laïcité. Genèse d' un idéal*. Paris: Gallimard.
- Schmitt, C. (1975). Teología política, Cuatro capítulos para una doctrina de la soberanía. En *Estudios Políticos* (pp. 35-99). Madrid: Editorial Doncel.