

LA LAICIDAD COMO UN DESPLIEGUE EVOLUTIVO DEL CRISTIANISMO CATÓLICO¹

Gabriel Zanotti

Resumen. El siguiente artículo trata de demostrar que la distinción de esferas y competencias entre poder secular y eclesiástico es un derivado necesario de la Revelación judeocristiana. La noción de creación, por otra parte, implica que las causas eficientes creadas son eficaces en su propio ámbito, lo cual es el fundamento ontológico para que el poder temporal tenga su propia autonomía y no sea un mero instrumento de la Iglesia. El conflicto se concentra luego en el integrismo, como negación religiosa de lo anterior, o en el Iluminismo convertido en laicismo, esto es, en negación de los derechos propios de la Iglesia en el mundo civil.

Introducción

La distinción entre la Iglesia y el poder temporal está en la esencia de la revelación judeocristiana. Eso es lo que intentaremos demostrar en este artículo, a pesar de los accidentes históricos por todos conocidos (Rhonheimer, 2009).

Al lado de otras civilizaciones antiguas, Israel fue en su momento una especie de «iluminismo» (Ratzinger, 2001). En efecto, las demás civilizaciones se daban sentido a sí mismas a través de mitos que eran panteístas, animistas y politeístas. Ello explica

¹ El presente artículo recoge el tema de la laicidad presente en mi libro *Judeocristianismo, Civilización Occidental y Libertad* (2018) pero adaptado a la síntesis necesaria en esta oportunidad.



que inexorablemente vieran al poder humano como una misma cosa con los poderes divinos. La distinción entre lo religioso y lo político era imposible en esos esquemas. Israel, en cambio, habla de la Creación, donde un dios personal crea, de la nada, al mundo y al hombre, y por ende el ser humano y el mundo se distinguen esencialmente de Dios, aunque dependan en su ser del acto divino de la creación (creacionismo). El ser humano, por ende, no se identifica con Dios. Jueces y reyes tienen su poder limitado, porque no son Dios, y porque ese poder limitado no podía convertir en moral lo que la ley divina establecía como inmoral en los diez mandamientos. Ley moral que no era tal simplemente por un acto arbitrario de la voluntad de Dios, sino por una coherencia interna: creado al ser humano como tal, a su naturaleza le corresponde un determinado orden moral, que debe ser respetado por todos, súbditos o gobernantes.

El judeocristianismo

El judaísmo alcanza su plenitud en el cristianismo. Antes de la llegada del Mesías, el judaísmo era coherentemente esotérico. No había llegado aún el momento de anunciar la salvación a todos los hombres. Ahora, sí. Cristo ordena ir y predicar la buena nueva a todos los pueblos. Ello implica la confianza en una razón humana común al cristiano y al no cristiano. ¿Con qué dialogar con el no cristiano? Con la razón, obviamente, una razón que, ahora, podemos ver retrospectivamente, no cerrada a la sola ciencia, sino abierta a la trascendencia de una reflexión racional en el Dios Creador. El cristianismo es la plenitud del judaísmo y lo convierte en exotérico. Ahora sí, hay que predicar a todos, y para ello, el diálogo es el camino. No solo la laicidad, sino la razón dialógica, fundamento de la libertad del acto de fe y la libertad religiosa, están esencialmente presentes en el cristianismo desde el principio.

Por eso el cristianismo no choca con la razón grecorromana, sino que la lleva a su plenitud. El cristianismo no es solo la plenitud del judaísmo: es también la plenitud, la actualización de las potencias de todas las semillas del Verbo esparcidas en una razón humana que, antes de Cristo, buscaban la verdad. Pero, después del pecado original, muy pocos hombres llegarían a esa verdad, después de mucho tiempo y con mezcla de error. El cristianismo proclama la verdad a todos, llevando también a su plenitud no solo las semillas de la ley natural presentes en Tito Livio, Tácito y

Cicerón (Hayek, 1975), sino las verdades presentes en la filosofía griega, como la causalidad, la sustancia, el libre albedrío, la relación entre las ideas y lo real (Gilson, 1976) elevado todo ello al diálogo permanente entre razón y fe presente en la cosmovisión cristiana sobre el Dios único y personal, y las cosas creadas por Él.

El poder temporal como causa eficiente principal

Que el poder humano sea distinto a Dios, y limitado por un orden moral «objetivo» (no arbitrario) es algo intrínseco, por ende, al cristianismo como plenitud del judaísmo, que recoge todo lo verdadero que hay en el derecho romano y en la razón griega, y lo convierte en la civilización occidental.

En santo Tomás, la naturaleza propia del poder temporal («el príncipe temporal») en su época, queda clara, aún dentro de la estructura clerical del Sacro Imperio («clerical», no porque el emperador y el papa se confundieran, sino porque el poder del emperador debía ser legitimado por el pontífice). El poder político no es en santo Tomás, como muy bien ha explicado Maritain (1966) una mera causa eficiente instrumental, como el martillo en manos del carpintero. Es una causa eficiente principal, que tiene en sí misma su capacidad de acción autónoma, como el tigre, que se mueve por sí mismo, aunque esté creado y conservado en su ser por Dios, incluso en sus potencias operativas propias (concurso). Por lo tanto, así como el tigre tiene autonomía relativa, autonomía porque es causa eficiente principal de sus movimientos, el poder temporal tiene autonomía relativa: autonomía porque en su esfera y fin propio, que es el bien común temporal, tiene autonomía con respecto al poder eclesial; relativa porque depende en su ser de Dios, como todo, y por ende está intrínsecamente limitado por los mandatos de la ley natural, que en santo Tomás tiene un desarrollo (I-II, Q, 94, a. 2c, Q, 95, a. 3 ad 2, Q, 96, a. 2) que luego permite el desarrollo de la idea de derechos personales anteriores y superiores al poder temporal (Maritain, 1966, 1982; Serrano Redonet, 2012).

La consiguiente desclericalización del poder temporal en la Segunda Escolástica

Es coherente que los autores de la Segunda Escolástica (Acton, 1984; Fazio, 1998; Hayek, 1975, 1981; Pío XII, en Gutiérrez García, 1958; Vitoria, 1991) dedujeran, ante las nuevas circunstancias históricas de su época (la evangelización) que los reinos no cristianos podían ser buenos mientras respetaran el bien común. El pontífice ya no era necesario para la legitimidad del poder y, por ende, nuevas teorías basadas en la traslación del poder del pueblo al gobernante, como en Suárez y Belarmino (Maritain, 1984) no se hicieron esperar. Si a esto agregamos su reclamo de la libertad del acto de fe para no convertir por la fuerza a los indígenas (Bartolomé de las Casas) un nuevo concepto de gobierno secular y de derechos estaba por llegar a la esencia misma de un catolicismo que hubiera derivado en una modernidad católica.

El problema del Iluminismo

En el mundo posmedieval hay que distinguir entre Modernidad e Iluminismo (Leocata, 1979). La «modernidad en sí misma» contenía tres ideas que vienen esencialmente de la desmitificación ya aludida que estaba en la esencia del judaísmo y luego del judeocristianismo: la distinción entre Dios y el César (distinción entre Iglesia y poder temporal); ley natural y los consiguientes derechos que correspondan a la ley natural, y la ciencia como conocimiento humano de un mundo físico cuya estructura no es revelada por Dios (Jaki, 1978). Pero esas tres ideas son tomadas por el Iluminismo del siglo XVIII, por el endiosamiento de la razón instrumental, y opuestas a lo religioso. Habría derechos del hombre, porque NO hay Dios; hay ciencia porque nos habrías liberado de las oscuridades del Medioevo, y separación entre Iglesia y Estado porque el nuevo Estado nación tiene que luchar contra una Iglesia que no acepta su soberanía absoluta (y consiguientemente la libertad de cultos es entendida como una emancipación del deber que los seres humanos tienen de dar culto a Dios). Por ende, la distinción entre Iglesia y los nuevos Estados no se va a entender como una desclericalización, sino como una separación hostil entre Iglesia y Estado, donde este último impide a cristianos y católicos el ejercicio de sus derechos, no como cristianos, sino como humanos. Eso es el laicismo a diferencia de la laicidad. Por

eso, ese laicismo es típicamente europeo. Nada que ver con los EE. UU., que tiene (¿o tenía?) una religiosidad pública no estatal: la sana laicidad, precisamente.

El difícil siglo XIX

Los Estados nación laicistas avanzan contra la Iglesia pero los pontífices del siglo XIX no tienen las armas intelectuales suficientes como para distinguir entre Iluminismo y Modernidad. Los católicos que sí podían distinguir ambas cosas, como Acton, Rosmini, Montalembert, Lacordaire, Dupanloup, Ozanam, y Luigi Sturzo ya en el siglo XX, son perseguidos o silenciados. Gregorio XVI y Pío IX reaccionan contra «el mundo moderno» en bloque, condenando con justicia el Iluminismo, pero sin dejar lugar a una modernidad católica (Aubert, 1956, Franck, 2006, Muratore, 1998, Irrazábal, 2014, Ratzinger, Serrano Redonet, 2014, Silar-Zanotti, 2013, Sturzo, 1939).

Pero la influencia de uno de ellos, Dupanloup, llega a León XIII, quien, tomando los aludidos elementos de santo Tomás, hace esta clara afirmación de la autonomía del poder temporal:

Ambas potestades son soberanas en su género. Cada una queda circunscripta dentro de ciertos límites, definidos por su propia naturaleza y por su fin próximo. De donde resulta una esfera determinada dentro de la cual cada poder ejercida iure proprio su actividad. (Gutiérrez García, 1958)

La laicidad desde Pío XII en adelante

Pero aún era muy temprano en la historia. Tenía que pasar la Segunda Guerra para que Pío XII comenzara a poner las cosas en su lugar. Y así lo hizo. No solo estableció las bases de una sana democracia, de la importancia del derecho constitucional moderno, de una interpretación positiva de la teoría escolástica del origen del poder, de una sana libertad de prensa, y de la tolerancia de cultos diversos en los nuevos Estados, sino que afirmó con todas las letras la noción de sana laicidad:

Siano parte viva della Chiesa le vostre città. Vi è, in Italia, chi si agita, perchè teme che il cristianesimo tolga a Cesare quel che è di Cesare. Come se dare a Cesare quello che gli appartiene, non fosse un comando

*di Gesù; come se la **legittima sana laicità dello Stato** non fosse uno dei principi della dottrina cattolica; come se non fosse tradizione della Chiesa il continuo sforzo per tenere distinti, ma pure, sempre secondo i retti principi, uniti i due Poteri; come se, invece, la mescolanza tra sacro e profano non si fosse il più fortemente verificata nella storia, quando una porzione di fedeli si è staccata dalla Chiesa.* (Pío XII, 1958; énfasis añadido)

Así las cosas, no es nada sorprendente que Juan XXIII recogiera todas esas cosas en su magistral *Pacem in terris* (1963) que parece un pequeño tratado de derecho constitucional liberal clásico. La distinción entre laicismo y laicidad está obviamente presente, pero no aparece citada. En el Vaticano II, sin embargo, la distinción entre Iglesia y Estado (Estado ya en términos modernos) es clarísima:

La comunidad política y la Iglesia son **independientes** y autónomas, cada una en su propio terreno. Ambas, sin embargo, aunque por diverso título, están al servicio de la vocación personal y social del hombre. Este servicio lo realizarán con tanta mayor eficacia, para bien de todos, cuanto más sana y mejor sea la **cooperación** entre ellas, **habida cuenta de las circunstancias de lugar y tiempo**. El hombre, en efecto, no se limita al solo horizonte temporal, sino que, sujeto de la historia humana, mantiene íntegramente su vocación eterna. La Iglesia, por su parte, fundada en el amor del Redentor, contribuye a difundir cada vez más el reino de la justicia y de la caridad en el seno de cada nación y entre las naciones. Predicando la verdad evangélica e iluminando todos los sectores de la acción humana con su doctrina y con el testimonio de los cristianos, respeta y promueve también la libertad y la responsabilidad políticas del ciudadano. (Gaudium et spes, 1963; énfasis añadido).

O sea, independencia y colaboración, según las circunstancias históricas diversas.

La importancia del derecho a la libertad religiosa

La libertad religiosa no es entendida por el Vaticano II como el indiferentismo religioso ante la verdad, sino como

(...) que todos los hombres han de estar inmunes de coacción, tanto por parte de individuos como de grupos sociales y de cualquier potestad

humana, y esto de tal manera que, en materia religiosa, ni se obligue a nadie a obrar contra su conciencia, ni se le impida que actúe conforme a ella en privado y en público, sólo [sic] o asociado con otros, dentro de los límites debidos. Declara, además, que el derecho a la libertad religiosa está realmente fundado en la dignidad misma de la persona humana, tal como se la conoce por la palabra revelada de Dios y por la misma razón natural. Este derecho de la persona humana a la libertad religiosa ha de ser reconocido en el ordenamiento jurídico de la sociedad, de tal manera que llegue a convertirse en un derecho civil (*Dignitatis humanae*, 1965) .

Por supuesto, ríos de tinta, pero no solo eso, sino un cisma (Lefebvre) costó esta declaración. ¿Había una continuidad evolutiva respecto al Magisterio anterior o hubo una reforma? Rhonheimer (2014a, 2014b, 2011) tiene un buen punto: esta declaración corta la igualdad entre bautismo y ciudadanía, cosa que, aunque hoy resulte difícil recordarlo, es lo que regía en los Estados pontificios que Pío IX defendió con uñas, dientes y sus ejércitos. En eso hubo una verdadera reforma, totalmente coherente con la sana laicidad: la sana laicidad es incompatible con un estado «católico» SI por «católico» se entiende un Estado que niegue el derecho a la libertad religiosa de todos los seres humanos, donde todos deben tener igualdad ante la ley e igualdad de acceso a los cargos públicos. Pero fue Benedicto XVI el primero que, luego del silencio de Pablo VI y Juan Pablo II, aclaró la cuestión en su hermenéutica de la continuidad y reforma del Vaticano II (Benedicto XVI, 2005):

En este proceso de novedad en la continuidad debíamos aprender a captar más concretamente que antes que **las decisiones de la Iglesia relativas a cosas contingentes** —por ejemplo, **ciertas formas concretas de liberalismo** o de interpretación liberal de la Biblia— **necesariamente debían ser contingentes también ellas, precisamente porque se referían a una realidad determinada en sí misma mudable**. Era necesario aprender a reconocer que, en esas decisiones, **solo los principios expresan el aspecto duradero**, permaneciendo en el fondo y motivando la decisión desde dentro.

En cambio, **no son igualmente permanentes las formas concretas, que dependen de la situación histórica y, por tanto, pueden sufrir cambios**. Así, **las decisiones de fondo** pueden seguir siendo válidas, mientras que **las formas de su aplicación a contextos nuevos pueden cambiar** (énfasis añadido).

Observemos que Benedicto XVI declara contingentes las decisiones de la Iglesia frente a ciertas formas concretas de liberalismo. Y sigue:

*Por ejemplo, si la libertad de religión se considera como expresión de la incapacidad del hombre de encontrar la verdad y, por consiguiente, se transforma en canonización del relativismo, entonces pasa impropriamente de necesidad social e histórica al nivel metafísico, y así se la priva de su verdadero sentido, con la consecuencia de que *no la puede aceptar* quien cree que el hombre es capaz de conocer la verdad de Dios y está vinculado a ese conocimiento basándose en la dignidad interior de la verdad.*

Por el contrario, algo totalmente diferente es considerar la libertad de religión como una necesidad que deriva de la convivencia humana, más aún, como una consecuencia intrínseca de la verdad que no se puede imponer desde fuera, sino que el hombre la debe hacer suya sólo mediante un proceso de convicción.

Benedicto XVI

En continuidad con lo anterior, Benedicto XVI afirma claramente la laicidad del estado:

a. Respecto a la sana laicidad de los EE. UU.: **Desde el alba de la República, como usted ha observado, Estados Unidos ha sido una nación que valora el papel de las creencias religiosas para garantizar un orden democrático vibrante y éticamente sano. El ejemplo de su nación que reúne a personas de buena voluntad independientemente de la raza, la nacionalidad o el credo**, en una visión compartida y en una búsqueda disciplinada del bien común, ha estimulado a muchas naciones más jóvenes en sus esfuerzos por crear un orden social armonioso, libre y justo. Esta tarea de conciliar unidad y diversidad, de perfilar un objetivo común y de hacer acopio de la energía moral necesaria para alcanzarlo, se ha convertido hoy en una tarea urgente para toda la familia humana, cada vez más consciente de su interdependencia y de la necesidad de una solidaridad efectiva para hacer frente a los desafíos mundiales y construir un futuro de paz para las futuras generaciones. (Benedicto XVI, 2008)

b. Con respecto a las libertades individuales: Gran Bretaña se ha configurado como una democracia pluralista que valora enormemente **la libertad de expresión**, la libertad de afiliación política y el respeto por

el papel de la ley, **con un profundo sentido de los derechos y deberes individuales, y de la igualdad de todos los ciudadanos ante la ley.** Si bien con otro lenguaje, la Doctrina Social de la Iglesia tiene mucho en común con dicha perspectiva, en su preocupación primordial por la protección de la dignidad única de toda persona humana, creada a imagen y semejanza de Dios, y en su énfasis en los deberes de la autoridad civil para la promoción del bien común. (Benedicto XVI, 2010).

c. Con respecto a las decisiones en una democracia deliberativa: (...) ¿Dónde se encuentra la fundamentación ética de las deliberaciones políticas? La tradición católica mantiene que las normas objetivas para una acción justa de gobierno **son accesibles a la razón**, prescindiendo del contenido de la revelación. En este sentido, el papel de la religión en el debate político no es tanto proporcionar dichas normas, como si no pudieran conocerlas los no creyentes. **Menos aún proponer soluciones políticas concretas, algo que está totalmente fuera de la competencia de la religión.** Su papel consiste más bien en ayudar a **purificar e iluminar la aplicación de la razón al descubrimiento de principios morales objetivos.** Este papel «corrector» de la religión respecto a la razón no siempre ha sido bienvenido, **en parte debido a expresiones deformadas de la religión, tales como el sectarismo y el fundamentalismo,** que pueden ser percibidas como generadoras de serios problemas sociales. Y a su vez, **dichas distorsiones de la religión surgen cuando se presta una atención insuficiente al papel purificador y vertebrador de la razón respecto a la religión.** Se trata de un proceso en **doble** sentido. **Sin la ayuda correctora de la religión, la razón puede ser también presa de distorsiones,** como cuando es manipulada por las ideologías o se aplica de forma parcial en detrimento de la consideración plena de la dignidad de la persona humana. Después de todo, dicho **abuso de la razón** fue lo que provocó la trata de esclavos en primer lugar y otros muchos males sociales, en particular la difusión de las ideologías totalitarias del siglo XX. Por eso deseo indicar que el mundo de la razón y el mundo de la fe —el mundo de la racionalidad secular y el mundo de las creencias religiosas— necesitan uno de otro y no deberían tener miedo de entablar un diálogo profundo y continuo, por el bien de nuestra civilización. (Benedicto XVI, 2010)

d. Con respecto a la sana laicidad de los ordenamientos jurídicos: (...) En la historia, los ordenamientos jurídicos han estado casi siempre motivados de modo religioso: sobre la base de una referencia a la voluntad divina, se decide aquello que es justo entre los hombres.

Contrariamente a otras grandes religiones, el cristianismo nunca ha impuesto al Estado y a la sociedad un derecho revelado, un ordenamiento jurídico derivado de una revelación. En cambio, se ha remitido a la naturaleza y a la razón como verdaderas fuentes del derecho, se ha referido a la armonía entre razón objetiva y subjetiva, una armonía que, sin embargo, **presupone que ambas esferas estén fundadas en la Razón creadora de Dios.** Así, los teólogos cristianos se sumaron a un movimiento filosófico y jurídico que se había formado desde el siglo II a. C. En la primera mitad del siglo segundo precristiano, se produjo un encuentro entre el derecho natural social, desarrollado por los filósofos estoicos y notorios maestros del derecho romano. De este contacto, nació la cultura jurídica occidental, que ha sido y sigue siendo de una importancia determinante para la cultura jurídica de la humanidad. **A partir de esta vinculación precristiana entre derecho y filosofía inicia el camino que lleva, a través de la Edad Media cristiana, al desarrollo jurídico de la Ilustración, hasta la Declaración de los derechos humanos y hasta nuestra Ley Fundamental Alemana, con la que nuestro pueblo reconoció en 1949 «los inviolables e inalienables derechos del hombre como fundamento de toda comunidad humana, de la paz y de la justicia en el mundo.** (Benedicto XVI, 2011)

Esto sigue siendo una novedad

Lamentablemente, toda esta difícil evolución no ha entrado aún en la mayoría de los católicos, sean seculares, presbíteros o religiosos, y menos aún en la mayoría de los obispos y cardenales. Pío XII, el Vaticano II, Juan XXIII, Benedicto XVI, están hoy totalmente olvidados. Por izquierda y por derecha, jerarquía y laicos desconfían de la laicidad de un orden constitucional liberal precisamente porque el odio al liberalismo clásico de origen anglosajón no ha disminuido un gramo dentro del pensamiento y praxis habitual de los católicos. Sus adhesiones al marxismo o, al revés, sus nostalgias a un medioevo premoderno, no les permiten digerir una laicidad plenamente moderna, donde los laicos sean los que verdaderamente hacen política, donde la jerarquía no interviene en materias opinables y donde se respeta realmente la autonomía relativa de lo temporal. No, será el «pueblo católico», ajeno a toda institucionalidad «burguesa» el que reponga a un «rey católico» en su lugar, sea con un nuevo Mussolini o con un nuevo Fidel Castro, o (de modo inconfesable) dejando que sea finalmente el actual

pontífice el que digite los perversos hilos de la política práctica, liberándola del «capitalismo liberal y la democracia burguesa» para instaurar «la civilización del amor»...

Sí, es como si hubiéramos retrocedido 150 años o como si todos los esfuerzos de distinciones hubieran sido inútiles. Pero no. La Iglesia limpia con el Espíritu Santo las idas y venidas de sus miembros, dándonos la única y verdadera esperanza.

Referencias:

- Para las Encíclicas, textos conciliares y demás documentos pontificios, se han utilizado las distintas fuentes accesibles en el portal web del Vaticano: www.vatican.va.
- Acton, L. (1877). *History of Freedom*, editado en español como *Historia de la libertad en la Cristiandad*, en Estudios Públicos, 1984, n.º 14. Madrid: Centro de Estudios Públicos.
- Aubert, R. (1956). Monseigneur Dupanloup et le Syllabus, *Revue d'histoire ecclésiastique*, Vol. LI, en <http://www.worldcat.org/title/monseigneur-dupanloup-et-le-syllabus/oclc/758712684>.
- Benedicto XVI. (2005). Discurso del 22-12-2005. https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2005/december/documents/hf_ben_xvi_spe_20051222_roman-curia.html.
- Benedicto XVI. (2008). “*Carta a Marcello Pera sobre las bases del liberalismo*”, en Zenit, del 2-12-08, <http://www.zenit.org/article-29393?l=spanish>.
- Benedicto XVI. (2008). Discurso del 29 de febrero del 2008 a Mary Ann Glendon, http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2008/february/documents/hf_ben-xvi_spe_20080229_ambassador-usa.html
- Benedicto XVI. (2010). Discurso ante el Parlamento británico, 2010, https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2010/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20100917_societa-civile.html.
- Benedicto XVI. (2011). Discurso ante el Parlamento alemán, 2011, https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2011/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20110922_reichstag-berlin.html.
- Corleto, R. (2007). *Documentos para la Historia de la Iglesia Contemporánea*. Recuperado de: http://usuarios.advance.com.ar/pfernando/DocsIglCont/Dupanloup_convention.html.
- De Fuenmayor, A. (1974). *La libertad religiosa*. Pamplona: Eunsa.

- Fazio, M. F. (1998). *Francisco de Vitoria, Cristianismo y modernidad*. Buenos Aires: Ediciones Ciudad Argentina.
- Frank, J. F. (2006). *From the Nature of the Mind to Personal Dignity. The Significance of Rosmini's Philosophy*. Washington D.C.: CUA Press.
- García López, J. (1979). *Los derechos humanos en Santo Tomás de Aquino*. Pamplona: Eunsa.
- Gilson, E. (1962). *El filósofo y la teología*. Madrid: Guadarrama.
- Gilson, E. (1976). *La filosofía en la Edad Media*. Madrid: Gredos.
- Gutiérrez García, J. L. (ed.). 1958. *Doctrina Pontificia*, Libro II: Documentos políticos. Madrid: BAC.
- Hayek, F. A. von. (1975). *Los fundamentos de la Libertad*. Madrid: Unión Editorial.
- Hayek, F. A. von. (1981). *Nuevos estudios en filosofía, política, economía, e historia de las ideas*. Buenos Aires: Eudeba.
- Irrazábal, G. (2014). *Iglesia y democracia*. Buenos Aires: Instituto Acton.
- Jaki, S. (1978). *The Road of Science and the Ways to God*. Chicago: University of Chicago Press.
- Juan XXIII. *Pacem in terris*. Recuperado de: http://w2.vatican.va/content/john-xxiii/es/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_11041963_pacem.html.
- Leocata, F. (1979). *Del Iluminismo a nuestros días*. Buenos Aires: Biblioteca Testimonial del Bicentenario.
- Marías, J. (1954). *Biografía de la filosofía*. Buenos Aires: Emecé.
- Maritain, J. (1936). *Humanismo integral*. Buenos Aires/México: Carlos Lohlé.
- Maritain, J. (1982). *Los derechos del hombre y la ley natural*. Buenos Aires: Ediciones Leviatán.
- Maritain, J. (1984). *El hombre y el Estado*. Buenos Aires: Club de Lectores.
- Muratore, U. (1998). *Antonio Rosmini*. Madrid: BAC.
- O'Connell, M. (1984). Ultramontanism and Dupanloup: the Compromise of 1865, *Church History: Studies in Christianity and Culture*, Volumen 53, n.º 2, junio, pp. 200-217.
- Pío XII. (1958). *Discorsi e Radiomessaggi di Sua Santità Pio XII, XX, Ventesimo anno di Pontificato, 2 marzo - 9 ottobre 1958*. Recuperado

de: https://w2.vatican.va/content/pius-xii/it/speeches/1958/documents/hf_p-xii_spe_19580323_marchigiani.html.

- Ratzinger, J. (2005). *Fe, verdad y tolerancia* (5.a ed.). Salamanca: Sígueme.
- Ratzinger, J., (2001). *Introducción al Cristianismo*. Salamanca: Sígueme.
- Rhonheimer, M. (2009). *Cristianismo y laicidad. Historia y actualidad de una relación compleja*. Madrid: Rialp.
- Rhonheimer, M. (2017). *Libertad económica, capitalismo y ética cristiana*. Mario Šilar (ed.). Madrid: Unión Editorial.
- Rhonheimer, M. (2014). *Dignitatis Humanae* —Not a Mere Question of Church Policy: A response to Thomas Pink, *Nova et Vetera*, English edition, vol. 12, n.º 2, pp. 445-470.
- Rhonheimer, M. (2014). La doctrina del Concilio Vaticano II sobre la libertad religiosa. Una interpretación a la luz de la «hermenéutica de la reforma» de Benedicto XVI, *En torno al Vaticano II: Claves históricas, doctrinales y pastorales*. Aranda, A., Lluch, M., Herrera, J. (eds.). Pamplona: Eunsa4, pp. 171-188.
- Rhonheimer, M. (2011). Benedict XVI's «Hermeneutic of Reform» and Religious Freedom, *Nova et Vetera*, English edition, vol. 9, n.º 4., pp. 1029-1054.
- Rodríguez, F. (1963). *Doctrina Pontificia*, Libro III: Documentos sociales. Madrid: BAC.
- Romero Carranza, A. (1976). *Ozanam y sus contemporáneos*. Buenos Aires: Difusión.
- Serrano Redonet, D. El liberalismo católico en Francia en el s. XIX y sus desafíos. Recuperado de: <http://es.acton.org/article/12/21/2012/el-liberalismo-cat%C3%B3lico-en-francia-en-el-siglo-xix-y-sus-desaf%C3%ADos>.
- Šilar, M., Zanotti, G. J. y Velarde Rosso, J. E. (2013). *Estado liberal de derecho y laicidad. Comentarios a algunas de las intervenciones más audaces de Benedicto XVI*. Buenos Aires: Instituto Acton.
- Sturzo, L. (1939). *Church and State*. Nueva York: Longmans, Green And Co.9.
- Tomás de Aquino. (1988-1994). *Suma Teológica.*, 5 vols. Madrid:, BAC, 1988-1994.

- Tomás de Aquino. (1951). *Suma Contra Gentiles*, 4 volúmenes., Bergadá, M. M. y Quiles I. (trads.). Buenos Aires:, Club de Lectores, 1951. Traducción de María Mercedes Bergadá e Ismael Quiles.
- Tomás de Aquino. (2005). *Sobre la unidad del intelecto contra los averroístas.*, Pamplona:, Eunsa, 2005. Introducción, traducción y notas de Ignacio Silva, I. ye Ignacio Pérez Constanzó, I. (trads.).
- Vaticano II. (1965). *Gaudium et spes*. Recuperado de: http://w2.vatican.va/content/john-xxiii/es/encyclicals/documents/hf_j-xxii-ii_enc_11041963_pacem.html.
- Vaticano II. (1965). *Dignitatis humanae*. Recuperado de: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651207_dignitatis-humanae_sp.html
- Velarde Rosso, J. (2013). *Límites de la democracia pluralista. Aproximación al pensamiento de Joseph Ratzinger/Benedicto XVI*. Buenos Aires: Instituto Acton.
- Vitoria. (1991). *Political Writings*. Cambridge: Cambridge University Press.