GAUDIUM ET SPES Y *DIGNITATIS HUMANAE:* DOS DOCUMENTOS SOBRE LA SECULARIDAD O LAICIDAD

MARIANO FAZIO

1. La autonomía relativa de las realidades terrestres en la Gaudium et spes

La *Gaudium et spes*, Constitución pastoral del Concilio Vaticano II sobre la Iglesia en el mundo de hoy, promulgada el 7 de diciembre de 1965, marca una novedad en el contexto de las relaciones entre Iglesia y mundo: si León XIII todavía pensaba en una *societas christiana*, y Pío XII poseía una visión unitaria del orden social basada en el derecho natural, en esta ocasión se parte de una presentación fenomenológica del tiempo contemporáneo, signada por el pluralismo. Tomando conciencia de este panorama diversificado y complejo, se intenta iluminar la realidad contemporánea desde la perspectiva de la antropología cristiana. A su vez, la *Gaudium et spes*, se presenta como una cumbre en el proceso cristiano de secularización o de desclericalización que desemboca en la secularidad o laicidad. Precisamente uno de los elementos centrales de la Constitución será la toma de conciencia cristiana de la autonomía de las realidades temporales, clave de la secularidad.

Sería ingenuo pensar que esta toma de posición conciliar significa un comienzo absoluto o una revolución copernicana en el Magisterio de la Iglesia. Hay siempre una continuidad en las enseñanzas magisteriales. Por otro lado, en las distintas épocas de la historia, el Espíritu Santo asiste a la Iglesia para encontrar nuevos brillos, distintas perspectivas a lo ya conservado en la Revelación. La autonomía relativa de las realidades temporales está contenida en las palabras del Señor: «Dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios». Las consecuencias sociales, políticas y culturales de estas palabras se fueron sacando a lo largo de los siglos, pero no cabe duda también que poco a poco otras interpretaciones menos ciertas de dichas palabras fueron oscureciendo su significado y se concretaron en clericalismos y sobrenaturalismos medievales y modernos.

El período de entre-guerras dará origen a una renovación del pensamiento católico. El mundo salía de la destrucción moral y material de la Primera Guerra Mundial. La conciencia de la crisis de la cultura de la Modernidad es generalizada entre los intelectuales de esos años. Entre las respuestas que se dan a la pregunta sobre la causa de la crisis, destacan los pensadores católicos que se proponen elaborar una antropología integral que superase las ideologías decimonónicas. Pensadores y filósofos como Jacques Maritain, Etienne Gilson, Emmanuel Mounier, Luigi Sturzo, Gilbet K. Chesterton, Christopher Dawson presentan propuestas de cristianización de la sociedad en crisis, en las cuales juega un papel importante la afirmación de la autonomía relativa de lo temporal[1].

La *Gaudium et spes*, por lo tanto, no es, en el tema que nos ocupa, un inicio *ex nihilo*. Hay una larga y profunda tradición que la precede. Pero también hay que afirmar que el documento conciliar trata esta materia con una claridad y fuerza tales, que no dudo en colocarla en el ápice del proceso de

[1] Cfr. M. FAZIO, *Cristianos en la encrucijada. Los pensadores cristianos del período de entreguerras*, Rialp, Madrid 2008, passim.

secularización entendido como desclericalización o afirmación de la secularidad o sana laicidad. En su último libro, *Memoria e Identidad*, Juan Pablo II escribía: «La Constitución *Gaudium et spes* abrió a la Iglesia a todo lo que se compendia en el concepto "mundo". Es sabido que este término tiene un doble significado en la Sagrada Escritura. Por ejemplo, el "espíritu de este mundo" (I Co 2, 12) indica todo aquello que aleja al hombre de Dios. Hoy se podría corresponder al concepto de secularización laicista. Sin embargo, la Sagrada Escritura contrarresta este significado negativo del mundo con otro positivo: el mundo como la obra de Dios, como el conjunto de los bienes que el Creador dio al hombre y encomendó a su iniciativa y clarividencia. El mundo, que es como el teatro de la historia del género humano, lleva las marcas de su habilidad, de sus derrotas y victorias. Aunque mancillado por el pecado del hombre, ha sido liberado por Cristo crucificado y resucitado, y espera llegar, contando también con el compromiso humano, a su pleno cumplimiento. Se podría decir, parafraseando a san Ireneo: *Gloria Dei, mundus secundum amorem Dei ab homine excultus*, la gloria de Dios es el mundo perfeccionado por el hombre según el amor de Dios»[2].

a) La autonomía absoluta en la Gaudium et spes

Como es bien sabido, la Constitución consta de un preámbulo, una exposición preliminar sobre la situación del hombre en el mundo actual, y de dos partes: la primera, dedicada a la Iglesia y la vocación del hombre; la segunda, sobre algunos problemas más urgentes que había que enfrentar en los años sucesivos al Concilio. Una conclusión cierra el documento.

Ya desde el inicio, los padres conciliares han querido establecer que la finalidad del documento nada tiene que ver con proyectos de dominación política, económica o cultural, ni existe la voluntad de ocupar espacios que no corresponden a la Iglesia en cuanto tal: «ninguna ambición terrena mueve a la Iglesia, sino que pretende una sola cosa: bajo la guía del Espíritu Santo, continuar la obra del mismo Cristo, que vino al mundo para dar testimonio de la verdad; para salvar, y no para condenar; para servir, y no para ser servido» (n. 3).

Cuando la Constitución aborda el análisis de la situación del hombre contemporáneo, emerge un cuadro ambiguo: grandes progresos se han dado en los últimos tiempos en el campo tecnológico y científico, pero el hombre sigue padeciendo miserias, enfermedades e injusticias. Las preguntas eternas sobre el sentido de la vida siguen siendo perfectamente válidas en las circunstancias actuales, y con frecuencia la cultura circunstante no logra dar respuestas satisfactorias.

Tanto en este preámbulo como en la primera parte, los padres conciliares manejan dos conceptos de autonomía, fácilmente relacionables con los dos procesos de secularización característicos de la Modernidad: la autonomía absoluta del hombre (secularismo, laicismo) y la autonomía relativa de lo temporal (secularidad, laicidad).

Detengámonos en la primera acepción de autonomía. En el n. 10 se denuncia el intento de aquellos que pretenden «alcanzar la verdadera y total liberación del género humano solo del esfuerzo del hombre, y están persuadidos de que en un futuro imperio del hombre sobre toda la tierra les va a colmar los deseos del corazón». Es la actitud prometeica, que rechaza la ligazón con la trascendencia, y que absolutiza las fuerzas humanas. Si acabamos de hacer referencia al proceso de secularización entendido como toma de conciencia de la autonomía relativa de lo temporal, es quizá más conocida la evolución de la secularización entendida en sentido fuerte. Cuando desaparece del horizonte existencial

[2] JUAN PABLO II, *Memoria e identidad*, La esfera de los libros, Madrid 2005, p. 19

el único Absoluto, Dios, se tiende a absolutizar un aspecto relativo de la realidad, que sustituiría a Dios como punto de referencia para guiar la existencia humana. La razón ilustrada, los sentimientos románticos, la libertad ilimitada de ciertos liberalismos, la nación o comunidad cultural elevadas a ídolos en los distintos nacionalismos, las estructuras económicas en el marxismo fueron absolutizados por las ideologías de los dos últimos siglos, y pretendieron la liberación completa del hombre y la instauración de paraísos en esta tierra. Contra esta pretensión de las ideologías en cuanto escatologías secularizadas se levanta la voz crítica del Concilio.

Pero la autonomía absoluta puede encontrar otra versión en el nihilismo, y en el consecuente relativismo moral. Por eso, a continuación del texto apenas citado, la Constitución dice: «Y no faltan quienes, sin esperanza de encontrarle un sentido a la vida, alaban la osadía de los que, creyendo que la existencia humana carece de cualquier significación propia, se afanan por darle todo significado solo a base del propio ingenio» (n. 10). Los padres conciliares advierten la atmósfera de nihilismo cultural que había dejado toda una generación de intelectuales que surgen después de la Primera Guerra Mundial. Si en esos años, como dijimos, hay una renovación del pensamiento cristiano, otros intelectuales respondieron a la pregunta sobre la causa de la crisis de forma radicalmente distinta. Segun éstos, la causa de la crisis radicaba en la confianza que las ideologías habían ostentado en la capacidad humana de encontrar un sentido a la vida. Las ideologías habían manifestado su fracaso en la guerra —en vez de paraísos solo dejaban destrucción y odio— y con las ideologías se desmoronaba la confianza en valores fuertes, capaces de otorgar un sentido a la vida. Se inauguraba el período del teatro del absurdo —Beckett, Ionesco—, de la afirmación literaria del sin sentido —Joyce, Camus—, de filosofías de la angustia existencial cerradas a la trascendencia —el Heidegger de *Ser y Tiempo*, el nihilismo sartriano—. Muy oportunamente los padres conciliares ponen en relación la actitud prometeica y el nihilismo relativista, lógicas consecuencias de la afirmación de la autonomía absoluta de lo humano.

Ambas actitudes son vueltas a considerar en el n. 13, cuando se afirma: «Al negarse con frecuencia a reconocer a Dios como su principio, (el hombre) quiebra también el recto orden hacia su fin último y, al mismo tiempo, toda su orientación hacia sí mismo o hacia los otros hombres y hacia todas las cosas creadas». En este contexto, la autonomía absoluta del hombre está encuadrada en el ámbito del pecado. Es más, constituye la estructura íntima del pecado.

La sustitución del Dios Absoluto por una realidad temporal absolutizada se manifiesta en manera emblemática en el ateísmo contemporáneo. La *Gaudium et spes* dará particular importancia a esta temática, que en los años 60 cobraba importante actualidad. En los nn. 19 y 20 se entra de lleno en la cuestión: «muchos de nuestros contemporáneos no perciben en absoluto la íntima y vital unión con Dios o la rechazan explícitamente, de manera que el ateísmo se ha de contar entre las gravísimas realidades de nuestro tiempo» (19). Al momento de explicar porqué hay mucha gente que se profesa atea, el Concilio señala, entre otras, el positivismo o cientificismo —como si el progreso científico exigiera el ateísmo (cfr. n. 7)— y el nihilismo cultural, que sería el ateísmo propio de las personas que «ya no admiten ninguna verdad absoluta» (n. 19).

En el n. 20 encontramos la identificación del ateísmo sistemático con la autonomía absoluta del hombre: «El ateísmo moderno también ofrece con frecuencia una forma sistemática que, excepción hecha de otras causas, incita el deseo de autonomía del hombre hasta el punto de poner en cuestión toda dependencia de Dios. Quienes profesan tal ateísmo sostienen que la libertad consiste en que el hombre es fin de sí mismo, artífice único y demiurgo de su propia historia, lo cual no se compagina con el reconocimiento de un Señor, autor y fin de todas las cosas, o por lo menos hace totalmente superflua tal afirmación. Esta doctrina puede verse reforzada por el sentimiento de poderío que el progreso técnico actual le da al hombre» (n. 20). En el párrafo siguiente, el documento señala que este ateísmo

sistemático tiene aplicaciones en el ámbito económico y social, en velada alusión al marxismo.

Hasta aquí hemos presentado la autonomía absoluta del hombre tal como la entiende el Concilio, ya sea en su forma de absolutización de lo relativo (actitud prometeica) como del nihilismo relativista. Nos toca ahora analizar la visión conciliar de la autonomía relativa de lo temporal.

b) La autonomía relativa de las realidades terrestres

En primer lugar, la *Gaudium et spes* presenta la actividad humana, tanto individual como colectiva, por la que se intenta mejorar al mundo, como algo conforme al designio de Dios. Es más, Dios mismo mandó al hombre dominar y gobernar la tierra: cuando todas las cosas estén bajo el dominio del hombre, «el nombre de Dios será admirable en toda la tierra» (n. 34). El trabajo humano prolonga la obra creadora de Dios. De este modo —señala el Concilio— sería equivocado considerar la actividad humana en clave opuesta al poder de Dios, como si el hombre y Dios rivalizaran en poder: las conquistas del género humano son muestra de la grandeza de Dios y de su inefable designio.

Si para los cristianos la construcción de este mundo según el diseño divino es la plenitud de la vocación temporal, existen también algunos hombres contemporáneos que «parecen temer que, a causa de una conexión más estrecha de la actividad humana con la religión, se obstaculice la autonomía de los hombres, o de las sociedades, o de las ciencias» (n. 36). Para salir al paso de este temor, los padres conciliares dedican todo el n. 36 de la Constitución pastoral a delinear el justo concepto de autonomía de lo temporal: «Si por autonomía de las realidades terrestres entendemos que las cosas creadas y las sociedades gozan de leyes y valores propios, que el hombre va gradualmente conociendo, aplicando y organizando, es absolutamente legítimo exigir esa autonomía, y no solo es una reclamación de los hombres de hoy, sino algo que responde a la voluntad del Creador». Esta legítima autonomía implica que todas las cosas poseen, por designio de Dios, una consistencia propia, que se rigen por leyes también propias. Para estudiar estas realidades, el hombre desarrolla el conocimiento científico, regido por métodos particulares para cada una de las disciplinas de estudio. En consecuencia, «si la investigación metódica en todos los terrenos de la ciencia se lleva a cabo de manera verdaderamente científica y de acuerdo con las leyes morales, nunca podrá, en realidad, pugnar contra la fe, puesto que las realidades profanas y las realidades de la fe tienen su origen en el mismo Dios» (n. 36).

Ciencia y fe no se oponen entre sí, y cuando se investiga con humildad y con constancia, el científico «va como llevado por la mano de Dios» (n. 36). El Concilio lamenta que en el pasado no siempre se entendió así la relación entre fe y ciencias. Y si ha habido incomprensiones, en parte se han debido a que los cristianos no habían entendido suficientemente la legítima autonomía de las ciencias.

En conclusión, el n. 36 afirma la existencia de un mundo terrestre y de un ámbito temporal con consistencia propia, regido por leyes específicas, que responde al designio de Dios. Podemos hablar de un orden natural que goza de una legítima autonomía, pero siempre dependiente de Dios, como las criaturas al Creador. Por eso, el n. 36 termina con una toma de distancia clara respecto a la autonomía absoluta de lo temporal: «Si por 'autonomía de las realidades terrestres' se entiende que las cosas creadas no dependen de Dios y que el hombre las puede utilizar de modo que no las refiera al Creador, no habrá nadie de los que creen en Dios que no se dé cuenta hasta que punto estas opiniones son falsas» (n. 36).

En este momento del documento, los padres tienen una afirmación fuerte, que podemos poner en relación con dos influyentes intelectuales del siglo XIX: Nietzsche y Dostoievski. Dice el Concilio: «La criatura, sin el Creador, se esfuma» (n. 36). Para el filósofo alemán; la "muerte de Dios" —es decir, la

desaparición de la explicación trascendente del sentido de la vida— produce el colapso de todos los valores. Sin Dios, todo se viene abajo. Nietzsche considera positivo este desenmascaramiento, y al mismo tiempo advierte lo trágico de la desaparición del horizonte de sentido.

El novelista ruso, por su parte, y desde una perspectiva cristiana, hace decir a uno de los personajes de *Los hermanos Karamazov* que cuando desaparece la trascendencia, cuando ya no se cree en la inmortalidad del alma, ya no hay diferencias entre el bien y el mal: «todo está permitido»[3].

El Concilio, con gran fuerza, también advierte la tragedia de la autonomía absoluta del hombre: «La criatura sin el Creador se esfuma. Por lo demás, todos los creyentes, de cualquier religión, han oído la voz y la manifestación de El en el lenguaje de las criaturas. Es más, por el olvido de Dios, la criatura misma se oscurece» (n. 36).

El número que acabamos de comentar marca un elemento de análisis clave para el tema que nos ocupa. Aclarada la distinción entre legítima autonomía de las realidades terrestres y autonomía absoluta de consecuencias nihilistas, la *Gaudium et spes* irá sacando consecuencias de la justa autonomía de lo temporal. Nosotros nos detendremos en las consecuencias que trae dicha noción en el obrar político-social de los cristianos.

c) Libertad y responsabilidad de los laicos en la sociedad

El reconocimiento de un orden natural querido por Dios, que goza de una justa autonomía, será el *leit-motiv* de las páginas siguientes de la Constitución pastoral. Ni sobrenaturalismos que desconozcan los derechos del orden natural, ni nihilismos que nieguen la existencia de una naturaleza creada por Dios, dotada de sentido y que tiene alcances normativos. La Iglesia defiende la dignidad de la naturaleza humana, «pues aunque el mismo Dios, que es Salvador, sea Creador y Señor tanto de la historia humana como de la historia de la salvación, sin embargo, en el orden por Dios establecido, no solo no se suprime la justa autonomía de las criaturas, sino que le restituye su dignidad y se reafirma en ella» (n. 41).

De ahí que la Iglesia proclame los derechos del hombre, que en cuanto salidos de sus manos son también derechos de Dios, y al mismo tiempo advierta sobre el peligro de una falsa autonomía de esos derechos —autonomía absoluta—, que se concretaría «en la tentación de creer que nuestros derechos personales se conservan tanto más plenamente cuanto más nos desligamos de cualquier norma de la ley divina. Y por este camino —prosigue el documento—, la dignidad de la persona humana no solo no se salva, sino que perece» (n. 41).

Los padres conciliares exhortan a los cristianos a tomar parte activa en la construcción de la ciudad de los hombres. Hay que evitar dos peligros: una falsa perspectiva espiritualista, que lleva a pensar que como no tenemos aquí ciudad permanente, se pueden descuidar los deberes temporales; por otra parte, están quienes se sumergen tan de lleno en las actividades temporales, que se desvinculan de la perspectiva eterna. Tanto los unos como los otros no cumplen con sus deberes cristianos: «El divorcio entre la fe que se profesa y la vida cotidiana de muchos se ha de contar entre los más graves errores de nuestro tiempo», señala el Concilio (n. 43). Los primeros desconocerían la intrínseca dignidad del orden natural y su conexión con el destino eterno, mientras que los segundos se dejarían llevar por la tentación de la autonomía absoluta o por el laicismo.

---

[3] F. DOSTOIEVSKI, *Los hermanos Karamazov*, Iª parte, II, 5.

Advertidos los peligros extremos de una falsa actuación de los cristianos en el mundo, la *Gaudium et spes*, en un pasaje fundamental, condenará una actitud clerical, bastante extendida en algunos sectores, que desconocería la legítima autonomía de lo temporal, y la consecuente libertad del cristiano en materias opinables. Leamos el texto: «A los laicos les corresponde propiamente, aunque no con exclusividad, los quehaceres y las actividades seculares. Y cuando actúen individual o colectivamente como ciudadanos del mundo, no solo observarán las leyes específicas de cada disciplina, sino que deberán poner interés en conseguir una verdadera competencia en esos terrenos. Deberán cooperar gustosamente con los hombres que persigan los mismos fines. Conscientes de las exigencias de la fe y dotados de su fuerza, emprenderán sin vacilar, cuando convenga, nuevas iniciativas, y llévenlas a la práctica. Sobre su conciencia, previamente bien formada, pesa el que la ley divina se grabe en la vida de la ciudad terrena. De los sacerdotes, los laicos deben esperar luz y fuerza espiritual. Pero no crean que sus pastores han de estar siempre tan preparados que puedan tener a mano una solución concreta en todas las cuestiones que vayan surgiendo, incluso graves; ni crean sea su misión; son más bien ellos mismos quienes deben asumirla como tarea propia, iluminados por la sabiduría cristiana y atentos fielmente a las enseñanzas del Magisterio» (n. 43).

En esta primera parte del n. 43 se subraya la misión propia de los laicos: la animación cristiana de las estructuras temporales. Para realizarla, los seglares han de tener competencia técnica, profesional, respetando las características propias de las realidades terrestres. La fe no da por sí sola tal competencia. Al mismo tiempo, los laicos deben formar su conciencia y alcanzar un conocimiento doctrinal indispensable para informar cristianamente la sociedad. La resolución técnica de los innumerables problemas sociales, políticos y económicos, les compete a los laicos, y no pueden éstos declinar su responsabilidad en favor de la jerarquía, que tiene otras tareas específicas. Los laicos, en este texto, han dejado de ser la *longa manus* de la jerarquía, que los clericalizaba, para asumir responsablemente sus compromisos bautismales.

Pero sigamos con el texto: «Con frecuencia, la misma visión cristiana de las cosas los inclinará hacia una determinada solución según las circunstancias. Y habrá otros fieles que, guiados por no menor sinceridad, como ocurre con frecuencia y legítimamente, juzgarán de modo diferente acerca de un mismo asunto. Y si las soluciones propuestas por una y otra parte, aunque no sea ésta la intención de sus partidarios, muchos las vinculan facilmente con el mensaje evangélico, conviene recordar que a nadie le es lícito, en tales casos, reclamar para sí en exclusiva a favor de su opinión la autoridad de la Iglesia».

En la segunda parte del n. 43 se da jaque mate a la mentalidad clerical de quienes pretenden hacer dogmas de materias opinables, o de quienes quieren beneficiarse de la autoridad de la Iglesia en beneficio propio. En las materias económicas, sociales y políticas hay infinidad de asuntos que requieren soluciones técnicas que no son únicas, y sobre los que la fe cristiana tampoco tiene una única palabra. Son los laicos bien formados los que deben hacer sus opciones y tomar sus decisiones siguiendo sus conciencias rectas y bien formadas.

Con este punto llegaba a su madurez una corriente de pensamiento: me refiero al conjunto de pensadores católicos del período de entre-guerras, que deseosos de encontrar una salida a la crisis de la cultura de la Modernidad, propusieron nuevos modelos sociales, impregnados de espíritu cristiano, y como consecuencia respetuosos de la justa autonomía de lo temporal. Tal es el caso de E. Gilson. En un libro publicado en 1934, *Pour un ordre catholique*, el filósofo francés analiza la difícil situación de los católicos en la IIIª República francesa. Se impone una recristianización de la sociedad, que será obra de los cristianos corrientes, que han de imitar a los primeros cristianos, quienes se hallaban en una situación análoga en medio de un Imperio pagano. Gilson llama a la unidad de los cristianos en los

valores y en la coherencia entre fe y vida, pero sin llamar a la unidad política o de partido, pues en esos ámbitos debe regir la legítima libertad en lo opinable[4].

De igual modo, Emmanuel Mounier, en su *Révolution personnaliste et communautaire*, de 1935, propone una reestructuración de la sociedad, que en gran parte será tarea de los cristianos. Pero dado que existe un hiato entre los principios cristianos, los juicios históricos y los medios técnicos para llevar adelante una acción política, es utópico pensar en unir a todos los católicos en el nivel político. En el ámbito técnico y en el de los juicios históricos habrá diversidad y pluralismo. «Una acción concertada del cristiano en lo temporal político no tendrá eficacia, al parecer, más que por un compromiso temporal inserto en un conjunto de criterios históricos y prácticos determinados. De este modo quizá se reunirá una minoría de cristianos: lo esencial es que estén determinados a ser profundamente cristianos allí donde se comprometan, como otros, probablemente, lo estarían con otros puntos de vista. Unidos a los demás cristianos en la comunión sobrenatural, trabajando incluso con ellos para definir esa sabiduría cristiana que debe serles común y para barrer las rémoras de sus corazones, no dejarán por ello de estar separados en su política. Ellos la habrían escogido para móviles cristianos, creyéndola la más próxima a la justicia, pero por *razones personales* que no implicarán al cristianismo»[5].

Otro testimonio insigne de esta corriente será Jacques Maritain. En su obra fundamental *Humanisme intégrale*, el renovador del tomismo contemporáneo subraya la importancia de la misión temporal del cristiano. Según Maritain, la Iglesia está cada vez más libre de la administración temporal, y los cristianos deben estar empeñados, no en cuanto miembros de la Iglesia, sino en cuanto miembros cristianos de la ciudad temporal, en el trabajo de instaurar un nuevo orden temporal en el mundo. Este empeño implica la elaboración de una filosofía política, social y económica capaz de descender hasta las realizaciones concretas. La inspiración cristiana de esta filosofía no significa homogeneidad de ideas y visiones sociales. Habrá diversas escuelas de política cristiana o de economía cristiana, pero todas deben inspirarse en los valores del Evangelio. La Iglesia es una, pero las cristiandades pueden ser muchas[6].

En las páginas finales de su libro, Maritain insiste en las mismas ideas: «Conviene cuidarse de cometer los antiguos errores en formas nuevas. Si la Iglesia medieval directamente formó y perfeccionó la Europa política, lo hizo porque, entonces, debió hacer surgir del caos el orden temporal mismo, trabajo excesivo que no podía rechazar, pero al que inicialmente no renunció sin una legítima aprensión. Hoy, el organismo temporal existe y altamente diferenciado. No toca a la Iglesia, sino a los cristianos —en un modo directo y próximo— en cuanto miembros temporales de este organismo temporal, transformarlo y regenerarlo según el espíritu cristiano. En otras palabras, no toca al clero tener el timón de mando de la acción propiamente temporal y política»[7].

No quisiera cansar al lector con demasiadas citas. Pero faltaría a la justicia si no citara en estas páginas a San Josemaría Escrivá, a quien debo en gran parte mi conciencia de la autonomía de lo temporal y mi amor a la libertad en lo opinable. Se podrían traer a colación muchos textos. Me limitaré a uno, sacado de una homilía pronunciada en el campus de la Universidad de Navarra en 1967, y que lleva el significativo título de *Amar al mundo apasionadamente*. Aunque es posterior al Concilio, resume ideas

---

[4] Cfr. E. GILSON, *Pour un ordre catholique*, Desclée de Brouwer, Paris 1934, passim.

[5] E. MOUNIER, *Révolution personnaliste et communautaire*, Sigueme, Salamanca 1992, I, p. 446.

[6] Cfr. J. MARITAIN, *Humanisme intégrale*, en *Oeuvres complètes*, Paris 1984, VI, pp. 420-430.

[7] *Ibidem*, pp. 591-592.

repetidas por él desde los años treinta: «Tenéis que difundir por todas partes una verdadera *mentalidad laical*, que ha de llevar a tres conclusiones:

a ser suficientemente honrados, para pechar con la propia responsabilidad personal;

a ser lo suficientemente cristianos, para respetar a los hermanos en la fe, que proponen —en materias opinables— soluciones diversas a la que cada uno de nosotros sostiene;

y a ser lo suficientemente católicos, para no servirse de nuestra Madre la Iglesia, mezclándola en banderías humanas»[8].

*****

La autonomía relativa de las realidades terrestres en la *Gaudium et spes* ocupa un lugar central en todo el documento. En la segunda parte se aborda este tema en lo que respecta a la cultura (nn. 57-62); la vida económico-social (nn. 63-72); las instituciones políticas (nn. 73-76).

Todos los documentos del Concilio Vaticano II son plenamente actuales. En las circunstancias culturales contemporáneas, tan presentes en las consideraciones de Juan Pablo II y Benedicto XVI, la *Gaudium et spes* echa una luz particular: frente al nihilismo y al relativismo dominantes en ciertos sectores sociales, consecuencia de una autonomía de lo temporal mal entendida, resplandece la luz y la belleza de los designios de Dios para el mundo, que ha dotado a las cosas de una consistencia propia, y les ha dado la capacidad de ser elevadas al orden sobrenatural. La *Gaudium et spes* pone las bases para una Modernidad cristiana, alejada de clericalismos y laicismos reduccionistas, respetuosa de la libertad, que debe formar un binomio inseparable con la verdad.

2. La libertad religiosa en la declaración *Dignitatis humanae*

Otro documento emblemático de la nueva relación instaurada entre la Iglesia y el mundo contemporáneo es la Declaración sobre la libertad religiosa *Dignitatis Humanae,* definida por Rocco Buttligione como "el corazón del evento conciliar"[9]. Señala Acerbi que «en el texto conciliar la libertad religiosa es vista como un derecho de la persona; basado en la naturaleza misma de la sociedad, y no como una concesión que emana únicamente de la prudencia política de un gobierno, como sí lo es la tolerancia. Se trata de una afirmación que llega al término de un camino ideal: los papas de la primera mitad del siglo XX han marcado las etapas principales, cuando en la situación creada por los totalitarismos surgidos después de la Primera Guerra Mundial, han exaltado la centralidad de la persona y de sus derechos en la instauración del orden político. Por este camino la Iglesia ha descubierto la solidaridad con el movimiento histórico de afirmación de los derechos del hombre y, finalmente, ha tomado conciencia de no poder definir su actitud hacia los hombres independientemente de los progresos de su conciencia histórica»[10].

---

[8] S. JOSEMARIA ESCRIVA DE BALAGUER, *Conversaciones con Mons. Escrivá de Balaguer*, Rialp Mexicana, México 1968, p. 176.

[9] R. BUTTIGLIONE, *Il pensiero dell'uomo che divenne Giovanni Paolo II*, Mondadori, Milano 1998, p. 211. Cfr. R. BOSCA, *"La libertad religiosa en el Magisterio de la Iglesia Católica"*, en *La libertad religiosa en la Argentina*, Konrad Adenauer Stitfung, Buenos Aires 2003, pp. 83-112.

[10] A. ACERBI, *Chiesa e Democrazia*, Vita e Pensiero, Milano 1991, pp. 276-7.

En efecto, en este documento se afirma decididamente el derecho de las conciencias a buscar la verdad libremente, sin constricción externa. El Concilio no aceptaba la libertad de conciencia entendida en sentido liberal, es decir como radicalmente autónoma, sino que incorporaba a la terminología magisterial muchas nociones surgidas en la Modernidad, siempre en el respeto a la verdad objetiva y al orden moral natural. El Concilio afirmaba que, en armonía con la tradición magisterial anterior y creyendo que la única religión verdadera es la católica, manteniendo también la obligación que tienen todos los hombres de buscar la verdad, especialmente en lo que se refiere a Dios y a su Iglesia, y una vez conocida la verdad, a abrazarla y custodiarla, «confiesa, asimismo, que estos deberes tocan y ligan la conciencia de los hombres, que la verdad no se impone sino por la fuerza de la misma verdad, que penetra suave y fuertemente en las almas» (n.1).

En el n. 2 el documento entra en el corazón de la cuestión: «Este Concilio Vaticano declara que la persona humana tiene derecho a la libertad religiosa. Esta libertad consiste en que todos los hombres han de estar inmunes de coacción, sea por parte de personas particulares 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, solo 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 debe ser reconocido en el ordenamiento jurídico de la sociedad de forma que se convierta en un derecho civil».

La libertad religiosa reconocida por el Concilio Vaticano II no es, por lo tanto, el indiferentismo de la Modernidad ideológica, sino que, dejando firme la obligación de todo hombre de buscar la verdad y afirmando también la existencia de una Verdad absoluta, la declaración establece la necesidad de un orden jurídico adecuado para salvaguardar el derecho de la conciencia de realizar dicha búsqueda libremente, es decir sin coacciones. La *Dignitatis Humanae* abría un camino muy fecundo en el diálogo con el mundo contemporáneo, sin identificar los principios derivados de la fe revelada con la libertad absoluta liberal o con el escepticismo gnoseológico u ético del nihilismo. Se podría decir que, rechazando el subjetivismo, la Iglesia hacía suya la subjetividad, temática central de gran parte del pensamiento moderno. No hay ruptura doctrinal con el pasado: lo que ha habido es un cambio de perspectiva. El Magisterio precedente adoptaba una óptica objetiva, es decir desde el punto de vista de la verdad revelada. En este sentido —y sólo en éste— la verdad tiene más derechos que el error. El Concilio, en cambio, adopta una perspectiva subjetiva —no subjetivista—: se parte del punto de vista del sujeto que debe adherir libremente, sin coacciones de ningún tipo, a esa verdad objetiva. Son perpectivas complementarias, no contrarias u opuestas entre sí.

El Concilio Vaticano II —lo reafirmamos una vez más— ponía las bases para la construcción de una Modernidad cristiana, que lejos de actitudes clericales o teocráticas, pudiera dar sentido a la modernidad secularizada y nihilista del siglo XX.

3. Benedicto XVI y la libertad religiosa

Benedicto XVI se refirió innumerables veces a la libertad religiosa. El 22 de diciembre de 2005 dirigió un importante discurso a la Curia Romana. Se trata de una intervención extensa, en donde el Santo Padre pasa revista de los acontecimientos más importantes del año, comenzando por un emocionado recuerdo de su antecesor. La última parte de su discurso es una atenta reflexión sobre la recepción del Concilio Vaticano II en la Iglesia, teniendo en cuenta que ese año se conmemoraba el 40

aniversario de la sesión de clausura. El Papa distinguía entre una «hermenéutica de la discontinuidad y de la ruptura» y una «hermenéutica de la reforma». Aunque Benedicto XVI defenderá sin medias tintas esta segunda hermenéutica, que se presenta como una exigente síntesis de fidelidad y dinamismo, entiende que aparentemente podía parecer convincente una hermenéutica de la ruptura teniendo en cuenta que el Concilio Vaticano II quería determinar en un modo nuevo la relación entre la Iglesia y la edad moderna.

Esta temática es fundamental en lo que se refiere a la libertad religiosa. La Declaración *Dignitatis humanae* fue muy discutida en el aula conciliar, y provocó, a la larga, un cisma en la Iglesia, con la separación de los seguidores de Mons. Lefebvre, que consideraba que se había roto la tradición. Por eso es importante seguir el razonamiento de Benedicto XVI al respecto.

El Papa Ratzinger coloca el inicio problemático de esta relación entre Iglesia y Modernidad en el proceso a Galileo. Problematicidad que crece con el racionalismo kantiano y la Revolución francesa, en donde «se difundió una imagen del Estado y del hombre que prácticamente no quería conceder espacio alguno a la Iglesia y a la fe»[11]. La reacción del Magisterio de la Iglesia, sobre todo bajo el pontificado de Pío IX, fue de una condena áspera y radical a estos aspectos de la Modernidad, identificables con el laicismo. Sin embargo, la edad moderna fue evolucionando. No sólo se presentaba el modelo laicista francés, sino que la Revolución americana ofrecía un modelo de Estado y de sociedad abierto a la trascendencia y a los valores religiosos. Más adelante, en el siglo XX, «hombres de Estado católicos habían demostrado que puede existir un Estado moderno laico, que no es neutro con respecto a los valores, sino que vive tomando de las grandes fuentes éticas abiertas por el cristianismo» [12]. Se trata de los políticos influidos por los autores cristianos del periodo de entreguerras, que, como hemos visto, tanto han tenido que ver en la elaboración de los documentos conciliares[13].

La dialéctica entre la hermenéutica de ruptura y de reforma del Concilio Vaticano II respecto a la relación con el mundo contemporáneo se debe superar distinguiendo entre principios permanentes y cosas contingentes. Los principios de los que se sirvió Pío IX para condenar la cerrazón a la trascendencia de algunas corrientes de pensamiento modernas siguen siendo válidas para el hombre de hoy. Por el contrario, las formas concretas en que se encarnan dichas corrientes dependen de la situación histórica y son de por sí mudables. «Así, las decisiones de fondo pueden seguir siendo válidas, mientras que las formas de su aplicación a contextos nuevos pueden cambiar»[14]. El Papa se referirá en concreto a un *punctum dolens* de la relación entre Iglesia y Modernidad: la libertad de religión. Si la libertad religiosa se considera como la expresión de la incapacidad del hombre de conocer la verdad, transformándose en la canonización del relativismo, es un elemento incompatible con el cristianismo, y por lo tanto condenable tanto en el siglo XIX como en el día de hoy. «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»[15]. El Concilio Vaticano II asume este principio esencial del Estado moderno. Haciendo esto, «recogió de nuevo el patrimonio más

---

[11] BENEDICTO XVI, *Discurso a los cardenales, arzobispos, obispos y prelados superiores de la Curia Romana*. 22 de diciembre de 2005.

[12] Ibidem.

[13] Cfr. M. FAZIO, *Cristianos en la encrucijada*..., cit., passim.

[14] BENEDICTO XVI, *Discurso a los cardenales*…, cit.

profundo de la Iglesia. Esta puede ser consciente de que con ello se encuentra en plena sintonía con la enseñanza de Jesús mismo (cf. *Mt* 22,21), así como con la Iglesia de los mártires, con los mártires de todos los tiempos»[16]. Con la afirmación de la libertad religiosa no ha habido ninguna ruptura, sino profundización dinámica de la tradición.

Según Benedicto XVI, la nueva definición de la relación entre la fe de la Iglesia y ciertos elementos esenciales del pensamiento moderno —laicidad del Estado y libertad religiosa entre otros— «revisó e incluso corrigió algunas decisiones históricas», manteniéndose fiel a los principios. La laicidad no es una invención del pensamiento liberal decimonónico, sino que ya se encontraba en el Evangelio. Las confusiones institucionales que se dieron a lo largo de los siglos opacaron esta realidad. El Concilio y el Magisterio de la Iglesia contemporáneos, en circunstancias históricas distintas a las del Medioevo y a las de las monarquías absolutas, recogen nuevamente estas dimensiones de la doctrina social y política, de raigambre evangélica, pero no estrictamente confesional, pues a su vez están fundamentadas en una antropología natural integral.

En el Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz de 2011, bajo el título *La libertad religiosa, camino para la paz*, Benedicto XVI hace una síntesis de las principales características de este derecho humano fundamental. En primer lugar, «*el derecho a la libertad religiosa se funda en la misma dignidad de la persona humana*, cuya naturaleza trascendente no se puede ignorar o descuidar. Dios creó al hombre y a la mujer a su imagen y semejanza (cf. *Gn* 1, 27). Por eso, toda persona es titular del *derecho sagrado* a una vida íntegra, también desde el punto de vista espiritual. Si no se reconoce su propio ser espiritual, sin la apertura a la trascendencia, la persona humana se repliega sobre sí misma, no logra encontrar respuestas a los interrogantes de su corazón sobre el sentido de la vida, ni conquistar valores y principios éticos duraderos, y tampoco consigue siquiera experimentar una auténtica libertad y desarrollar una sociedad justa»[17].

En segundo lugar, *la libertad religiosa está en el origen de la libertad moral*. «En efecto, la apertura a la verdad y al bien, la apertura a Dios, enraizada en la naturaleza humana, confiere a cada hombre plena dignidad, y es garantía del respeto pleno y recíproco entre las personas». Dando un paso más respecto a la declaración *Dignitatis humanae* del Concilio Vaticano II, Benedicto XVI afirma que «la libertad religiosa se ha de entender no sólo como ausencia de coacción, sino antes aún como capacidad de ordenar las propias opciones según la verdad»[18].

Reafirmando cuanto dijo en el discuros a la Curia Romana en el 2005, el Papa sostiene que «*la libertad religiosa significa también, en este sentido, una conquista de progreso político y jurídico*. Es un bien esencial: toda persona ha de poder ejercer libremente el derecho a profesar y manifestar, individualmente o comunitariamente, la propia religión o fe, tanto en público como en privado, por la enseñanza, la práctica, las publicaciones, el culto o la observancia de los ritos. No debería haber obstáculos si quisiera adherirse eventualmente a otra religión, o no profesar ninguna. En este ámbito, el ordenamiento internacional resulta emblemático y es una referencia esencial para los Estados, ya que

---

[15] Ibidem.

[16] Ibidem. Sobre esta temática de tradición y cambio en la Iglesia contemporánea, cfr. M. FAZIO, *De Benedicto XV a Benedicto XVI. Los Papas contemporáneos y el proceso de secularización*, Rialp, Madrid 2009.

[17] BENEDICTO XVI, *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz de 2011*, n. 2.

[18] Ibid., n. 3.

no consiente ninguna derogación de la libertad religiosa, salvo la legítima exigencia del justo orden público. El ordenamiento internacional, por tanto, reconoce a los derechos de naturaleza religiosa el mismo *status* que el derecho a la vida y a la libertad personal, como prueba de su pertenencia al *núcleo esencial* de los derechos del hombre, de los derechos universales y naturales que la ley humana jamás puede negar»[19].

La Iglesia ofrece la verdad revelada con espíritu de servicio y sin deseos de imponerla por la fuerza, a la vez que exige a las autoridades civiles que garanticen a todos los ciudadanos, católicos o no, su irrestricto derecho a manifestar las propias convicciones religiosas. En el discurso al embajador de México ante la Santa Sede —país que ha sufrido en el pasado por décadas enteras de serias limitaciones a la libertad religiosa—, Benedicto XVI afirmaba con claridad: «La libertad religiosa no es un derecho más, ni tampoco un privilegio que la Iglesia católica reclama. Es la roca firme donde los derechos humanos se asientan sólidamente, ya que dicha libertad manifiesta de modo particular la dimensión trascendente de la persona humana y la absoluta inviolabilidad de su dignidad. Por ello, la libertad religiosa pertenece a lo más esencial de cada persona, de cada pueblo y nación. El significado medular de la misma no consiente limitarla a una mera convivencia de ciudadanos que practican privadamente su religión, o restringirla al libre ejercicio del culto, sino que se ha de asegurar a los creyentes la plena garantía de manifestar públicamente su religión, ofreciendo también su aportación a la edificación del bien común y del recto orden social en cualquier ámbito de la vida, sin ningún tipo de restricción o coacción»[20].

* * * * *

Como colofón a nuestro estudio sobre el Concilio Vaticano II quisiera citar el mensaje que la Asamblea conciliar dirigió a los gobernantes. En el texto se evidencia el reconocimiento a la legítima autonomía del orden político, a la vez que se subraya la necesidad de encuadrar dicho orden en un conjunto de valores morales que lo coloquen al servicio de la humanidad. En otras palabras, el Concilio reafirmaba la laicidad —la secularización entendida como afirmación de la autonomía relativa de lo temporal—, al tiempo que rechazaba el laicismo —la secularización entendida como afirmación de la autonomía absoluta de lo humano—. Leamos el mensaje: «En este instante solemne, nosotros, los Padres del XXI Concilio Ecuménico de la Iglesia católica, a punto ya de dispersarnos después de cuatro años de plegarias y trabajos, con plena conciencia de nuestra misión hacia la humanidad, nos dirigimos, con deferencia y confianza, a aquellos que tienen en sus manos los destinos de los hombres sobre esta tierra, a todos los depositarios del poder temporal. Lo proclamamos en alto: honramos vuestra autoridad y vuestra soberanía, respetamos vuestras funciones, reconocemos vuestras leyes justas, estimamos los que las hacen y a los que las aplican. Pero tenemos una palabra sacrosanta que deciros: sólo Dios es grande. Sólo Dios es el principio y el fin. Sólo Dios es la fuente de vuestra autoridad y el fundamento de vuestras leyes. A vosotros corresponde ser sobre la tierra los promotores del orden y de la paz entre los hombres. Pero no lo olvidéis: es Dios, el Dios vivo y verdadero, el que es Padre de los hombres, y es Cristo, su Hijo eterno, quien ha venido a decírnoslo y a enseñarnos que todos somos hermanos. El es el gran artesano del orden y la paz sobre la tierra, porque es El quien conduce la historia humana y el único que puede inclinar los corazones a renunciar a las malas pasiones que engendran la guerra y la desgracia. Es El quien bendice el pan de la humanidad, el que santifica su trabajo y su

---

[19] Ibid., n. 5.

[20] BENEDICTO XVI, *Discurso al Sr. Héctor Federico Altamirano, embajador de México ante la Santa Sede*. 10 de julio de 2009.

sufrimiento, el que le da gozos que vosotros no le podéis dar, y la reconforta en sus dolores, que vosotros no podéis consolar. En vuestra ciudad terrestre y temporal construye su cuidado espiritual y eterna: su Iglesia. ¿Y qué pide ella de vosotros, esa Iglesia, después de casi dos mil años de vicisitudes de todas clases en sus relaciones con vosotros, las potencias de la tierra, qué os pide hoy? Os lo dice en uno de los textos de mayor importancia de su Concilio; no os pide más que la libertad. La libertad de creer y de predicar su fe. La libertad de amar a su Dios y servirlo. La libertad de vivir y de llevar a los hombres su mensaje de vida. No le temáis: es la imagen de su Maestro, cuya acción misteriosa no usurpa vuestras prerrogativas, pero que salva todo lo humano de su fatal caducidad, lo transfigura, lo llena de esperanza, de verdad, de belleza. Dejad que Cristo ejerza esa acción purificante sobre la sociedad. No lo crucifiquéis de nuevo; esto sería sacrilegio, porque es Hijo de Dios; sería un suicidio, porque es Hijo del hombre. Y a nosotros, sus humildes ministros, dejadnos extender por todas partes sin trabas la buena nueva del Evangelio de la paz, que hemos editado en este Concilio. Vuestros pueblos serán los primeros beneficiados porque la Iglesia forma para vosotros ciudadanos leales, amigos de la paz social y del progreso. En este día solemne en que clausura su XXI Concilio Ecuménico, la Iglesia os ofrece por nuestra voz su amistad, sus servicios, sus energías espirituales y morales. Os dirige a vosotros, todos, un mensaje de saludo y de bendición. Acogedlo como ella os lo ofrece, con un corazón alegre y sincero, y transmitirlo a todos vuestros pueblos».