

LA AUTONOMÍA DE LAS REALIDADES TERRESTRES EN LA *GAUDIUM ET SPES*

Mariano Fazio

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” (*ICo 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.

Juan Pablo II, Memoria e identidad, n. 19

1 Secularización y Modernidad

Con mucha frecuencia se suele identificar la Modernidad con un proceso de secularización. Frente a un Medioevo permeado de espíritu cristiano, a partir del siglo XVI se daría un progresivo proceso de descristianización de la visión del mundo, y por lo tanto de la cultura y de la sociedad.

Ante esta visión que llamaría maniquea de la historia, creo que hay que hacer algunas matizaciones. El Medioevo es cristiano y clerical. Es decir, junto a las indudables manifestaciones del influjo de la fe en personas e instituciones, paralelamente se da una confusión entre el orden natural y el sobrenatural, entre el poder temporal y el espiritual, que no es propiamente cristiana sino clerical.

Teniendo en cuenta estas distinciones, el proceso de secularización que caracteriza a la Modernidad presenta dos versiones claramente diferenciadas: por un lado, la secularización identificada con la autonomía absoluta del hombre y de lo mundano – que denominaremos secularización en sentido fuerte –, y, por otro, la secularización entendida como paulatina toma de conciencia de la autonomía relativa de lo temporal. A esta segunda versión la denominaremos desclericalización o secularización cristiana.

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 un hito, una cumbre en este proceso cristiano de secularización. Precisamente uno de los elementos centrales de la constitución será la toma de conciencia cristiana de la autonomía de las realidades temporales.

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 contenido 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.

Es a partir del siglo XVI cuando toma fuerza la distinción de ámbitos, no solo de modo teórico, sino aplicado a problemas de candente actualidad para ese momento, y cuando se pone en marcha el mencionado proceso de desclericalización. Aquí solo citaré al Maestro Francisco de Vitoria, dominico, que frente a la justificación del dominio europeo en América, supuestamente fundado en la donación pontificia, defiende con valentía y coherencia cristiana las prerrogativas del derecho natural de los indígenas americanos, que no podían ser conculcados a favor de una absorción de la naturaleza en el orden de la gracia. No en vano Vitoria había bebido en las fuentes cristianas – no clericales – de Santo Tomás de Aquino.

Sería muy largo narrar la historia de la toma de conciencia progresiva de la autonomía de las realidades temporales por parte de los cristianos. Un hito importante – en el que no me detengo por falta de tiempo – sería la doctrina política de Alexis de Tocqueville, desarrollada en el siglo XIX, sobre todo en lo que respecta a las relaciones entre catolicismo y sociedad democrática.

Superado el difícil momento de enfrentamiento entre el Nuevo Régimen surgido de la Revolución Francesa y la Iglesia de Gregorio XVI y Pío IX, el pontificado de León XIII indica un cambio de actitud – dentro de la continuidad doctrinal – respecto a las nuevas realidades sociales, políticas, económicas y culturales.

El periodo 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, Gilbert 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.

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 de este proceso de secularización entendido como desclericalización o afirmación de la secularidad¹.

2 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.

¹ Cfr. M. FAZIO, *Storia delle idee contemporanee*. 2.ed. Roma: EDUSC, 2005 (*passim*).

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 que hemos enunciado al principio de estas páginas: la autonomía absoluta del hombre y la autonomía relativa de lo temporal.

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 ligación con la trascendencia, y que absolutiza las fuerzas humanas. Si acabamos de hacer sumariamente la historia del 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 el único Absoluto, Dios, se tiende a ab-

solu­ti­zar 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. Según 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 periodo 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 pometeica 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 científicismo – 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 doc-

trina 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.

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.

3 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 influentes 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»².

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.

² F. DOSTOIEVSKI, *Los hermanos Karamazov*, Iª parte, II, 5.

4 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 *Leitmotiv* 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.

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 corresponden 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. Deberan 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 seculares 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, juzgaran 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 fácilmente 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 a la que ya hicimos referencia. Me refiero al conjunto de pensadores católicos del periodo 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 li-

bro publicado en 1934, *Pour un ordre catholique*, el filósofo francés analiza la difícil situación de los católicos en la III 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 opinable³.

De igual modo, Emmanuel Mounier, en su *Révolution personnelle 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, creyén-

³ Cfr. E. GILSON, *Pour un ordre catholique*. Paris: Desclée de Brouwer, 1934, *passim*.

dola la más próxima a la justicia, pero por *razones personales* que no implicarán al cristianismo»⁴.

Otro testimonio insigne de esta corriente sera Jacques Maritain. En su obra fundamental *Humanisme intégral*, el renovador del tomismo contemporáneo subraya la importancia de la misión temporal del cristiano. Según Maritain, la Iglesia esta 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 muchas⁵.

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»⁶.

⁴ E. MOUNIER, *Révolution personaliste et communautaire*. Salamanca: Sígueme 1992, I, p. 446.

⁵ Cfr. J. MARITAIN, *Humanisme intégral*, en *Oeuvres complètes*. Paris, 1984, VI, p. 420-430.

⁶ *Ibidem*, p. 591-592.

No quisiera cansar al público 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 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»⁷.

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). No los analizamos, por falta de tiempo.

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

⁷ S. JOSEMARIA ESCRIVA, *Conversaciones con Mons. Escrivá de Balaguer*. México: Rialp Mexicana, 1968, p. 176.

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.