

LA DOCTRINA POLÍTICA POSCONCILIAR: LOS ASPECTOS CRÍTICOS

Julio Alvear

*«Dos males ha cometido mi pueblo: me abandonaron a mí,
manantial de agua viva, para excavar cisternas agrietadas,
cisternas que no conservan agua»*

(Jeremías 2, 13)

1. Advertencias

Para estudiar la doctrina política posconciliar hay que fijar un punto de comparación, al menos si partimos de la base de que a partir del Concilio Vaticano II se realiza un giro, se impone una novedad, se busca otro camino y se sigue otra ruta ante la edad moderna. La mutación doctrinal abierta por el Concilio se explica por un estado de espíritu que le antecede, por una nueva concepción del tiempo histórico, muy distinta, y hasta opuesta, a la postura que había mantenido el Magisterio pontificio precedente, desde los tiempos de la Ilustración y de la Revolución francesa.

A la postura del Magisterio pontificio precedente le llamaremos «teología de la historia», porque desde la historia de la salvación ausculta la época moderna en lo que tiene de más esencial, y la describe como una gran Revolución contra la Cristiandad, como una guerra apocalíptica contra el imperio de Cristo Rey sobre las sociedades y las comunidades políticas, particularmente en aquellos pueblos que conocieron y acogieron el Evangelio como luz y explicación última de su existencia individual y social.

A partir del Vaticano II se construye una nueva doctrina política porque aquella visión previa fue sustituida por otra manera de considerar la Modernidad. De ahí la importancia de conocer, someramente, algunos puntos fundamentales de la «teología de la historia» del Magisterio pontificio tradicional.

Deslizo a este propósito una segunda advertencia. La doctrina política católica tradicional fue cambiada progresivamente. Los principios de la nueva doctrina fueron formulados en los documentos del Concilio, pero, en general, de un modo genérico, a veces implícito, sin extraer las consecuencias lógicas. Han sido los pontífices posconciliares y algunos órganos de la Curia los encargados de explicitar paulatinamente esos principios y determinar sus derivaciones doctrinales. En paralelo, hicieron caer un pesado silencio sobre la doctrina tradicional, que con el tiempo transformaron en desmemoria, y, en ocasiones, en tergiversación o desprecio. Durante el proceso, si nos sirviéramos de una metáfora, se podría hablar de la estrategia de la pecera: ¡cambiaron el agua sin que los peces se enteren!

Pero a finales de los ochenta, se da un paso más. Aparece la voluntad de declarar *formalmente* que hay una *nueva* doctrina política, *distinta* a la anterior, que en algunos puntos sustanciales incluso se *opone* a ella. Esa voluntad coincide con el hecho de que el proceso de explicitación se encuentra prácticamente terminado (aunque nunca definitivo) en sus líneas maestras, abriéndose, en consecuencia, la posibilidad teórica de obtener una cierta sistematización de conjunto, de reconocer e identificar principios, categorías, propuestas.

Por parte de quienes han sido críticos de la nueva doctrina política posconciliar, se ha escrito mucho. La mayor parte de las veces desde el ángulo de quienes precisamente se encuentran ante un proceso doctrinal no lo suficientemente explícito, por lo que el mérito de esos análisis consiste en identificar incongruencias –a veces gruesas y peligrosas incongruencias–, mostrando de qué manera chocan con la doctrina católica tradicional. O apuntando a lo irrazonable que resulta abrir tantos puentes a una modernidad en disgregación. Fallida estrategia la de abrazar categorías e instituciones «zombis» (1).

(1) Sobre las categorías y las «instituciones zombies» de la Modernidad, Jonathan RUTHERFORD, «Categorías Zombis: entrevista a Beck», en Ulrich BECK, *La individualización. El individualismo institucionalizado y sus consecuencias sociales y políticas*, Barcelona, Paidós, 2002, págs. 339-355.

En este estudio citaremos algunos de estos trabajos, para efectos de remitir a su lectura, siempre imprescindible. Pero nuestro interés es distinto: analizaremos la doctrina política posconciliar desde el ángulo de pronunciamientos o documentos donde se reconoce explícitamente la *novedad* teórica de la nueva postura, y por concomitancia, la *superación* o *rechazo* de lo que le ha precedido.

2. La teología de la historia de la edad moderna: el Magisterio pontificio preconiliar (de Pío VI a Pío XII)

Desde el ángulo de la historia de la salvación, los Papas anteriores al Concilio caracterizaron la Modernidad, en lo que tiene de más dinámico y sustancial, como una Revolución en contra de la Civilización cristiana. Se trata de un proceso que responde a una conspiración y a un plan no puramente humano, sino también satánico, de signo apocalíptico, mediante el cual se busca erradicar de la sociedad temporal los frutos de la Redención, rechazando, por principio, la autoridad de Cristo Rey sobre las sociedades. Como consecuencia, se destaca que desde los tiempos de la Revolución francesa, se viene imponiendo gradualmente un nuevo estado de cosas que niega en su raíz la misión de la Iglesia, y cuyos principios suponen una apostasía de las naciones cristianas, a la par que una violación constitutiva del orden natural.

Hay una continuidad homogénea sorprendente en los pronunciamientos papales sobre este punto tan esencial, lo que permite definir la posición de la Iglesia ante los tiempos modernos. Tales pronunciamientos abren un campo de visión que de algún modo adelanta, frente a los hombres, lo que Dios sentenciará el Día del Juicio, en la medida en que hay en todo esto un inmenso carácter anticristico. Tal campo de visión permite explicar, asimismo, los acentos polémicos con que el Magisterio pontificio explicita su doctrina política durante el siglo XIX y gran parte del XX. También posibilita comprender por qué la doctrina política del Concilio Vaticano II y del posconcilio es tan distinta. Detengámonos en algunos rasgos ilustrativos, de acuerdo con una cierta cronología histórica.

En las alocuciones, cartas y breves emitidos por Pío VI (1775-1799) durante el curso de la Revolución francesa, se denota una fina capacidad de observación de la naturaleza integral de la ofensiva revolucionaria (2).

En *Inscrutable Divinae Sapientiae* (1775) ya había discernido los errores de la Ilustración. A partir de los sucesos de 1789, advierte que tales principios no son fruto de un mero equívoco de la inteligencia, sino elaboración de «*perfidísimos filósofos*», puestos en práctica por una «*monstruosa conspiración*» de quienes pretenden destruir la Civilización cristiana. «Celebran –dice– la caída del Trono y del Altar como triunfo, renombre y gloria de los impíos».

En diversos textos se denuncia el laicismo de los gobiernos revolucionarios, los males de las libertades modernas y de la Declaración de 1789 (3). Pío VI advierte toda la mentira que esconden la «libertad» y la «igualdad» revolucionarias, núcleo del liberalismo y del igualitarismo que compondrán las ideas y las realizaciones políticas sucesivas. La libertad revolucionaria pretende vulnerar, en el orden político y social, la prohibición de tocar el «árbol de la ciencia del bien y del mal». Todo este movimiento busca, en definitiva, «el derrocamiento de la religión católica» en la sociedad temporal (4).

Pío VII (1800-1823) reitera la doctrina de su predecesor puntualizando dos aspectos: a) una constitución política que consagre por principio un Estado laico y la libertad moderna de conciencia y de religión es incompatible con la

(2) Una edición con los textos originales y su traducción al castellano en *Colección de los Breves é Instrucciones de nuestro Santo Padre el Papa Pio VI relativos a la Revolución Francesa: desde el año 1790 hasta el de 1796*, Zaragoza, Imprenta de Polo y Monge, 1829. Debe completarse con *Pii VI Pont. Max. Acta*, 2 vols., Roma, Typis S. Congreg. de Propaganda Fide, 1871 y Augustin THEINER (ed.), *Documents inédits relatifs aux affaires religieuses de la France 1790-1800*, 2 vols., París, Didot frères, 1857-1858. Un estudio reciente en Gérard PELLETIER, *Rome et la Révolution française. La théologie et la politique du Saint-Siège devant la Révolution française (1789-1799)*, Roma, École française de Rome, 2004.

(3) Particularmente en *Communicamus vobiscum* (1790), *Quod aliquantum* (1791), *Aedo Nota* (1791) y *Porquoi Notre voix* (1793).

(4) En una descripción de acentos bíblicos, Pío VI recuerda la vocación de Francia como reino *crístianísimo* y su proceso de apostasía –la monarquía absoluta galicana es una etapa– de la que la Revolución es el fruto maduro.

fe católica; b) dicha libertad es uno de los medios político-institucionales privilegiados de la masonería y de las demás fuerzas secretas para descristianizar los países católicos. Ninguna constitución puede pasar en silencio a Cristo «por Quién reinan los reyes y los príncipes mandan» (5).

León XII (1823-1829) anota como meta de la Revolución la de propagar la tolerancia y el indiferentismo para vaciar a la sociedad temporal del influjo de la ley de Cristo. Las libertades modernas son brotes de viejas herejías (6).

Pío VIII (1829-1830) expresa la «tristeza» de la Iglesia por «los innumerables errores y las doctrinas perversas que luchan contra la fe católica» no sólo en el ámbito eclesial sino también en el sociopolítico. Denuncia que la guerra anticristiana está siendo liderada por la masonería y las asociaciones secretas que copan los gobiernos. Habla de «la torpe conjura de los sofistas de este siglo», del «horrendo prodigio de impiedad» por el que los Estados pretenden equiparar las religiones falsas con la verdad católica (7).

A Gregorio XVI (1831-1846) le es dado formular la oposición sustancial entre la Revolución y la doctrina de la Iglesia, que a estas alturas del siglo ya es bastante clara. En tono bíblico se dirige a su época: «Ésta es la hora del poder de las tinieblas para cribar, como trigo, a los hijos de elección (*Luc. 22, 53*). La tierra está en duelo y parece porque han violado las leyes, han alterado el derecho, han roto la alianza eterna (*Is. 24, 5*)... Vemos avanzar progresivamente la ruina del orden público, la caída de los príncipes, y la destrucción de todo poder legítimo» (8).

En *Mirari vos* (1832) presenta una síntesis de los «errores modernos». Considera el fenómeno revolucionario como un movimiento subversivo universal que pretende emancipar la sociedad y el orden político de la ley divino-natural, así como de la Iglesia, que representa su autoridad. Estamos frente a una «herejía» político-social que intenta emancipar

(5) Pío VII, carta *Post tam diuturnas*, del 29 de abril de 1814 y encíclica *Ecclesiam a Jesu Christo*, del 13 de septiembre de 1821.

(6) LEÓN XII, Encíclica *Ubi primum*, del 5 de mayo de 1824.

(7) Pío VIII, Encíclica *Traditi humilitati*, del 24 de mayo de 1829.

(8) GREGORIO XVI, Encíclica *Mirari vos*, del 15 de agosto de 1832.

lo temporal del imperio de Jesucristo. Se construye, así, un estado de cosas nuevo, que no es propiamente un orden, sino un constructo «sacrílego, subversivo y blasfemo».

Gregorio XVI afirma que la obra revolucionaria viene siendo trazada a través de un plan tan claro que lo atribuye a una lúcida «conspiración» heredera de todas las herejías que la historia acumula en una «inmensa sentina». Considera las libertades modernas un «pestilente error», y a la libertad revolucionaria de conciencia y de cultos como un «*deliramentum*». Y refiriéndose al laicismo sostiene que «las mayores desgracias vendrán con la separación de la Iglesia y la comunidad política, con la rotura de la concordia entre el sacerdocio y el poder civil». «Consideramos –agrega– ya abierto aquel abismo del que, según vio San Juan, subía un humo que oscurecía el sol y arrojaba langostas que devastaban la tierra».

El *Singulari nos* (1834) rechaza el falaz intento del liberalismo católico de construir puentes de entendimiento entre el catolicismo y los principios de la Revolución: «Conocéis que casi no hay ningún género de trabajos y de esfuerzos que no se emprenda para arrancar, si fuera posible, de sus más profundos cimientos, el edificio incommovible de la santa Ciudad», puntualiza en *Probe nostis* (1840) (9).

Llegamos así al pontificado de Pío IX (1846-1878). Su oposición pugnaz contra la Revolución, particularmente en su faceta de secularización política, social y cultural, fue tan explícitamente formulada, que sus documentos magisteriales suscitan hasta hoy el más contundente rechazo de los admiradores del proyecto moderno. En *Qui pluribus* (1846) caracteriza su época muy lejos de cualquier optimismo: «En los tiempos calamitosos que vivimos, hombres unidos en perversa sociedad e imbuidos de malsana doctrina, cerrando sus oídos a la verdad, han desencadenado una guerra cruel y temible contra todo lo católico» (10). Este plan se dirige no sólo contra la Iglesia sino también y especialmente contra la civilización que se edificó bajo su influencia. Se trata de una guerra directa contra Dios. Los términos de la lucha recuerdan el Apocalipsis y están señalados por la intención de

(9) GREGORIO XVI, Encíclica *Probe nostis*, del 18 de septiembre de 1840.

(10) PÍO IX, Encíclica *Qui pluribus*, del 9 de noviembre de 1846.

sacudir el imperio de la verdad divina sobre los individuos y las sociedades en todos los órdenes: las ideas, las costumbres y las instituciones políticas.

En *Quanta cura* (1864) y el *Syllabus* se «condenan los errores principales de nuestra época tan desgraciada». Se rechazan las libertades modernas, y en especial la libertad de conciencia y de religión, como *incompatibles* con la doctrina católica. Equivalen a la *libertatem perditionis* del Evangelio, aplicadas ahora a la sociedad.

El laicismo se opone «al mandato del Divino Fundador». La tesis de separación entre la Iglesia y el Estado merece el calificativo de «*falsae ac perversae opiniones*». Se pretende «destruir la unión y la mutua concordia entre el Sacerdocio y el Imperio, que siempre fue tan provechosa así a la Iglesia como a la comunidad política» (11).

En *Levate* (1867), Pío IX agrega que la Revolución, que promueve el vector *emancipador* de la Modernidad, «blasfema de Dios, infama y desprecia todo lo sagrado, y pisotea todos los derechos divinos y humanos» (12). Sus agentes constituyen «la sinagoga de Satanás que contra la Iglesia de Cristo ejerce sus fuerzas» (13).

El magisterio de León XIII (1878-1903) se abre con la encíclica *Inscrutabili Dei* que sirve de entronización y programa a su Pontificado. A partir de ahí desarrolla el *Corpus politicum leoninum* donde devela y condena los principios fundamentales de la Modernidad política y jurídica, particularmente los relacionados con el derecho constitucional nuevo, las libertades modernas, el democratismo, el laicismo de Estado y la ideología liberal y socialista. A estos errores se contraponen la Civilización cristiana, cuyos principios se describen como el corazón de la doctrina política católica (14).

Diríase que León XIII es un «profeta de la desventura»: «Se Nos presenta a la vista el triste espectáculo de los males

(11) Pío IX, Encíclica *Quanta cura*, del 8 de diciembre de 1864.

(12) Pío IX, Encíclica *Levate*, del 27 de octubre de 1867.

(13) Pío IX, Encíclica *Etsi multa*, del 21 de noviembre de 1873.

(14) Sobre la doctrina política de León XIII, un estudio de sus 25 grandes encíclicas y cartas apostólicas, Julio ALVEAR TÉLLEZ, «El *corpus politicum* de León XIII. Una interpretación anti-moderna», *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos* (Valparaíso), núm. XL (2018), págs. 445-472.

que por todas partes afligen al género humano: esa tan generalmente difundida subversión de las supremas verdades, en las cuales, como en sus fundamentos, se sostiene el orden social [...]. Esta civilización que choca de frente con las santas doctrinas y las leyes de la Iglesia, no es sino una falsa civilización, y debe considerársela como un nombre vano y vacío» (15).

Annum ingressi (1902), es el testamento doctrinal (*sitque ea vox testamenti*) del Pontífice. En él compendia todo el corpus político-social del Magisterio del siglo XIX y lo proyecta hacia los altos horizontes de significado de la teología de la historia, en los que se plasma la lucha a muerte entre el bien y el mal, entre la Iglesia y los adversarios de Jesucristo, encarnados en la Revolución. Aquí se afirma la idea, tan cara a León XIII, de que existe un plan universal contra la Civilización cristiana, que es la gran obra de la Iglesia, en la medida en que la fe y la moral de Cristo penetraron en la cultura y en las costumbres, en las instituciones políticas y sociales (16).

La Revolución es un proceso histórico en el que se disciernen distintas etapas y donde se desenvuelve en el ámbito colectivo la persecución profetizada por Cristo a sus discípulos en el Evangelio. Las fórmulas que ocupa León XIII para reseñar esta forma particular de odio son sintomáticas: «Orgullo desmedido ante la ley y ante el que se la presenta en nombre de Dios», «loca empresa para derrocar la obra divina», «triste herencia del odio contra la Esposa de Cristo que se transmite de siglo en siglo» y que busca el destierro «del dominio de las verdades sobrenaturales».

El objetivo madre de la masonería y de las fuerzas secretas es el exterminio del poder político católico (*principatum sacrumque ordinem perdere*), la desvinculación de los poderes públicos respecto del deber de honrar a Dios (*solutos se putant officio colendi palam Numinis*) y la instalación del Estado laico (*profana institutione reipublicae*). La descripción del laicismo

(15) LEÓN XIII, Encíclica *Inscrutabili Dei*, del 21 de abril de 1878.

(16) Sobre la Civilización cristiana son varias las fórmulas que emplea: «*Civilitatem penitus evangelica sapientia pervaderet totamque imbueret*»; «*Ita christianum cultum in commune invexit*», etc.

es pasmosa, pues busca «constituir al hombre en ley para sí mismo» (17).

En *Da grave sventura* (1878) sostiene que las tesis políticas modernas constituyen formalmente, en su pretensión de autonomía, «la tentata apostasia della presente società da Cristo e dalla sua Chiesa» (18). La comunidad política está sometida a la Ley de Cristo y el hombre no puede pretender construir una sociedad laica sin separar lo que la Providencia de Dios ha querido unido. Si así lo hace, sigue al primer rebelde, a Satanás (19).

En este ámbito, *Superiore anno* (1884) describe los horizontes apocalípticos de la lucha entre la Revolución moderna y el cristianismo. Los *enemigos del nombre cristiano* son obstinados en sus propósitos y los católicos deben entrar en combate con una resistencia perseverante a la espera de la hora de Dios. Porque no se trata de una lucha meramente humana; quien se ha alzado contra Cristo es «el enemigo antiguo y formidable en la fuerza exaltada de su poder» y el campo de batalla es la sociedad temporal.

La misma concepción se repite en otros muchos documentos, como *Octobre mense* (1891), que denuncia la *maquinación contra Cristo a fin de borrar y destruir completamente su obra*, o *Divinum illud munus* (1897) que muestra que la Modernidad ha cometido un «gravísimo pecado contra el Espíritu Santo», que anuncia la llegada de los últimos tiempos.

San Pío X (1903-1914) recoge el *corpus politicum leoninum* y le da un nuevo énfasis ante dos situaciones que marcarán en mayor o menor medida la trayectoria de los Estados occidentales durante el siglo XX: la consolidación del laicismo estatal y la imposición del democratismo como modelo político de emancipación, íntimamente vinculado a las libertades modernas (20).

(17) LEÓN XIII, Encíclica *Annum ingressi*, del 19 de marzo de 1902.

(18) LEÓN XIII, Carta *Da grave sventura*, del 27 de agosto de 1878.

(19) LEÓN XIII, Encíclica *Annum ingressi*, del 19 de marzo de 1902.

(20) Sobre la doctrina política de San Pío X, un estudio de sus 30 encíclicas, cartas apostólicas y alocuciones en la materia, Julio ALVEAR TÉLLEZ, «El *corpus politicum* de San Pío X: una interpretación anti-moderna», *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos* (Valparaíso), núm. XLI (2019), págs. 437-465.

En Papa inaugura su Pontificado con su «*Instaurare omnia in Christo*». En *Supremi apostolatus* (1903) ratifica los juicios de León XIII acerca de la «defección y separación de Dios» de los pueblos cristianos. La época moderna es la que le dice a Dios «Apártate de nosotros (*Job*, 21, 14)», lo que indica la existencia de una lucha contra el Señor de tal ímpetu y universalidad que preanuncia los tiempos del Anticristo:

«Esta perversión de las almas es como una muestra, como el prólogo de los males que debemos esperar en el fin de los tiempos; o incluso pensará que ya habita en este mundo el hijo de la perdición (2 *Tes.* 2,3) de quien habla el Apóstol [...]. El hombre mismo –esta es la señal propia del Anticristo según el mismo Apóstol– con temeridad extrema ha invadido el campo de Dios, exaltándose por encima de todo aquello que recibe el nombre de Dios; hasta tal punto que [...] tras el rechazo de Su majestad, se ha consagrado a sí mismo este mundo visible como si fuera su templo, para que todos lo adoren. Se sentará en el templo de Dios, mostrándose como si fuera Dios (2 *Tes.* 2, 4)» (21).

En *Communium rerum* (1909) afirma que como nunca antes en la historia la obra de la Redención, que se expresa temporal y socialmente en la Civilización cristiana, está siendo objeto de demolición bajo la bandera de la libertad moderna. La Revolución es un proceso de guerra contra Cristo y su Iglesia (22). Por eso, dice en *Notre charge apostolique* (1910) que cualquier «aproximación entre el Evangelio y la Revolución es blasfema» (23).

Il grave dolore (1914) actualiza la proposición ochenta del *Syllabus*, insistiendo en la incompatibilidad entre la fe cristiana y el «espíritu moderno», que caracteriza como «la conciencia desplegada del laicismo» (24). El laicismo vuelve a «crucificar a Cristo» puntualiza *Iucunda sane* (1904) (25). De

(21) SAN PÍO X, Encíclica *Supremi apostolatus*, del 4 de octubre de 1903.

(22) SAN PÍO X, Encíclica *Communium rerum*, del 21 de abril de 1909.

(23) SAN PÍO X, Encíclica *Notre charge apostolique*, del 25 agosto de 1910.

(24) SAN PÍO X, Alocución *Il grave dolore*, del 27 de mayo de 1914.

(25) Por el laicismo «se intenta el gobierno de los asuntos temporales fuera de Cristo»; «se edifica rechazando la piedra fundamental, como Pedro echó en cara a los que crucificaron a Cristo». SAN PÍO X, Encíclica *Iucunda sane*, del 12 de marzo de 1904.

ahí que el régimen de separación entre la Iglesia y el Estado sea una tesis falsa y perniciosa (*profecto falsissima, maximeque perniciosa sententia est*), una injuria a Dios (*magnam infert iniuriam Deo*), un rechazo del orden sobrenatural, una negación del orden natural, un gran pecado social, además de causar un daño gravísimo a la misma comunidad política (*maximum importat ipsi societati civili detrimentum*) (26).

La Iglesia no debe abdicar de su misión, por lo que no puede renunciar a formar una Civilización cristiana. «Da quella divina missione spontaneamente deriva, la civiltà cristiana nel complesso di tutti e singoli gli elementi che la costituiscono». El mismo concepto de civilización no puede abstraerse de la idea cristiana: «La civilización del mundo es civilización cristiana (*la civiltà del mondo è civiltà cristiana*): tanto es más verdadera, durable y fecunda en preciosos frutos, cuanto es más genuinamente cristiana; tanto más declina, con daño inmenso del bienestar social, cuanto más se sustrae a la idea cristiana» (27).

Benedicto XV (1914-1922) inaugura su pontificado con *Ad beatissimi* (1904), donde indica la etiología de la Primera Guerra Mundial. Llama la atención la relevancia que para él cobra el hecho de que el cristianismo haya sido abandonado como idea rectora de los gobiernos, de los sistemas políticos y del derecho de gentes: «No podemos en modo alguno callar, y recordamos a los pueblos aquella doctrina que no puede ser cambiada por el capricho de los hombres: no *hay autoridad sino por Dios, y las que hay, por Dios han sido ordenadas*. [...] Recuerden esto los príncipes y los que gobiernan a los pueblos, y consideren si es prudente y saludable consejo, tanto para el poder público como para los ciudadanos, apartarse de la santa religión de Jesucristo» (28).

Bonum sane et salutare (1920) condena el «naturalismo», «peste perniciosísima del siglo», «causa de perturbación mucho más grave» que la guerra misma, y que revierte en

(26) SAN PÍO X, Encíclica *Vehementer nos*, del 11 de febrero de 1906.

(27) SAN PÍO X, Encíclica *Il fermo propósito*, del 11 de junio de 1905.

(28) BENEDICTO XV, Encíclica *Ad beatissimi*, del 1 de noviembre de 1914. Concluida la Gran Guerra el análisis es completado por *Pacem Dei y Bonum sane et salutare*.

ella (29). Con palabras magníficas califica los principios de la Revolución francesa como «la suma de la enseñanza de los falsos profetas» (30). El Pontífice recuerda que las relaciones entre la Iglesia y la sociedad política, tal como la han enseñado sus predecesores, es «un capítulo fundamental de la doctrina católica» (31).

«*Pax Christi in Regno Christi*» (32) es el lema de Pío XI (1922-1939). Apunta a la restauración de la Civilización cristiana como eficaz respuesta al proyecto político moderno signado ahora por el totalitarismo y la radicalización del laicismo y las libertades modernas.

En *Ubi arcano* (1922) se hace una radiografía de la situación contemporánea. El laicismo oficial y ambiental es un terrible mal que se expande sobre la tierra: «*Quodsi "laicismus" teterrima nostri saeculi lues, tot errorum caligine, tot malorum caterva terrarum orbem conspargit, deteriora fortasse pariturus*» (33). Es el deseo de quienes pidieron la crucifixión de Cristo: «No queremos que El reine sobre nosotros»; es la ofensiva de quienes «desprecian el imperio de Cristo nuestro Señor» (34). Como León XIII y San Pío X, se considera el laicismo como un mal *satánico* –el mundo «*en poder del malo*»–, un mal tan grave que requiere expiación, pues anuncia «el inicio de aquellos dolores que han de preceder al hombre de pecado que se levanta contra todo lo que se llama Dios».

Es necesario observar que Pío XI hace estas declaraciones transcurridos más de ciento treinta años desde que la Revolución francesa, y a su modo la Revolución de los

(29) BENEDICTO XV, Motu proprio *Bonum sane et salutare*, 25 de julio de 1920.

(30) BENEDICTO XV, Discurso del 11 de julio de 1920 con motivo de la promulgación de la heroicidad de las virtudes de San Marcelino Champagnat.

(31) «*Illud catholicae doctrinae ... caput de utriusque potestatis consensione ad bonum civitatis et Ecclesiae bnum*». BENEDICTO XV, Alocución consistorial del 13 de junio de 1921.

(32) Pío XI, *Ubi arcano*, del 22 de diciembre de 1922.

(33) Pío XI, Carta del 28 de agosto de 1934 al Cardenal Idelfonso Schuster sobre el laicismo.

(34) Pío XI, Encíclica *Miserentissimus redemptor*, de 8 de mayo de 1928.

Estados Unidos, impusieran los horizontes de la modernidad política. El Pontífice otea a su alrededor como si todas las revoluciones modernas incardinadas, ora en la libertad, ora en la igualdad, constituyesen un agrio retroceso de los hombres delante de la verdad que los puede salvar en sociedad.

Divini redemptoris (35) abre sus páginas con un amplio cuadro de teología de la historia: la lucha entre el bien y el mal traza toda la trayectoria temporal de la humanidad en sus distintas etapas. En esa lucha, la Modernidad política ha llegado a una de sus manifestaciones más radicales en su oposición a los frutos temporales y espirituales de la Redención de Cristo. Se trata del comunismo, culmen de «la Revolución de nuestros días», que «pretende derrumbar radicalmente el orden social y socavar los fundamentos mismos de la civilización cristiana» (*ut societatis ordinationem radicatus commisceat, ipsaque christianae urbanitatis fundamenta subvertat*).

Y es que Cristo es Rey y su realeza se extiende no sólo a las almas sino también a los cuerpos, no únicamente a los individuos sino a las sociedades, y a la suprema de ellas que es la sociedad política, aunque *de facto* el Señor tolere que los hombres hagan el mal y ejerzan la potestad humana contra su ley, aunque hasta ciertos límites. De ahí la necesidad de consagrar efectivamente las naciones al Sagrado Corazón de Jesús, pues «el imperio y soberanía de Cristo» comienza a ser «reconocido» con dicha consagración. La Civilización cristiana puede ser conocida por su nombre más íntimo: el *Reino de Cristo* (36).

Pío XII (1939-1958) mantiene la postura de sus predecesores hasta las puertas del Concilio Vaticano II. En *Summi*

(35) Pío XI, Encíclica *Divini redemptoris*, de 19 de marzo de 1937.

(36) Pío XI, Encíclica *Quas primas*, del 11 de diciembre de 1925. Un magnífico estudio sobre *Quas primas*, en Juan Fernando SEGOVIA, «Cristo Rey y las apostasías políticas», *Verbo* (Madrid), núm. 553-554 (2017), págs. 201-220. Sobre el significado político-social de la Consagración a los Sagrados Corazones, Danilo CASTELLANO, «Pastoralidad y realeza. La política como realeza y la responsabilidad de los pueblos», *Verbo* (Madrid), núm. 555-556 (2017), págs. 515-522; y Miguel AYUSO, «La devoción a los Sagrados Corazones y su significación humana y sobrenatural», *Verbo* (Madrid), núm. 555-556 (2017), págs. 469-478.

pontificatus (1939) se dirige a nuestra época con estos términos del Apocalipsis: «Se le puede aplicar con exactitud la palabra aleccionadora del Apocalipsis: Dices: Rico soy y opulento y de nada necesito, y no sabes que eres mísero, miserable, pobre, ciego y desnudo (*Ap. 3, 17*)».

Define ahí el programa del pontificado, colocando como meta «la extensión del culto debido al Rey de reyes y al Señor de los señores» (*cultum «Regi regum et Domino dominantium» debitum*), que junto a sus resonancias litúrgicas, es una fórmula de los escritos apocalípticos para denotar los derechos de Cristo Rey sobre los individuos y las sociedades en el contexto de su esperada realización histórica (37).

En *La ardiente solicitud* (1945) afirma que nos encontramos en «los siglos funestos del laicismo» (38). *La decimaterza* (1951) amonesta a las sociedades modernas porque en los trabajos de reconstrucción política, social y económica, en los documentos jurídicos de derechos humanos y en las Naciones Unidas se desconoce a Cristo y a la autoridad espiritual de la Iglesia (39). El mundo ha incurrido en el «delito de alejamiento de Cristo», en «la defección de la fe cristiana». El medio de salvación para Europa y la humanidad es «el perfecto orden cristiano en el mundo» (40).

Pío XII describe la Revolución como «el nefasto esfuerzo con que no pocos pretenden arrojar a Cristo de su reino». El laicismo consiste precisamente en excluir a Cristo de la vida humana y especialmente de la vida pública («*divinum Redemptorem ex hodiernae vitae actione ac praesertim ex publica re quasi extorrem exigunt*»). Lo que equivale a una segunda crucifixión. Por eso, con el laicismo, «las tinieblas han vuelto a invadir toda la superficie de la tierra» («*tenebrae factae sunt super universam terram*») (41).

Pío XII afirma que la misión de la Iglesia de restaurar la Civilización Cristiana se mantiene intacta en pleno siglo XX porque deriva del mandato que Cristo le impuso. «Tres

(37) Pío XII, Encíclica *Summi pontificatus*, del 20 de octubre de 1939.

(38) Pío XII, Radiomensaje *La ardiente solicitud*, del 7 de abril de 1946.

(39) Pío XII, Radiomensaje *La decimaterza*, del 24 de diciembre de 1951.

(40) Pío XII, Radiomensaje *La decimaterza*, del 24 de diciembre de 1951.

(41) Pío XII, Encíclica *Summi pontificatus*, del 20 de octubre de 1939.

y cuatro veces bienaventuradas las sociedades políticas donde se promulgan las leyes bajo los auspicios del Evangelio, donde se le rinde homenaje público a la majestad de Cristo Rey» (42). Cristo es la «*lapis angularis*» sobre la que tanto «la sociedad política como el individuo pueden hallar salvación segura» (43). La Iglesia no puede renunciar a ello, pues significaría «*disertare la sua missione divinamente provvidenziale*» (44). Por eso, lejos de callar o adaptarse a los tiempos, tiene el deber de proclamar los derechos de Cristo Rey, sin perjuicio de proceder con prudencia dado el estado de decadencia moral de la sociedad contemporánea. A las *tinieblas del laicismo* hay que oponer *los fulgores de la Civilización cristiana* («*christianae urbanitatis iubar refulsit*») (45).

A pocos años de inaugurarse el Concilio, Pío XII insiste en estas mismas ideas. En *Haurietis aquas* (1956) continúa las enseñanzas de las encíclicas *Annum sacrum* de León XIII, de *Miserentissimus Redemptor* y de *Quas primas* de Pío XI: el remedio más eficaz en la lucha contra el laicismo es el culto personal y público al Sagrado Corazón de Jesús y a su Realeza social y política. Se trata de un culto providencial que Dios ha preparado como respuesta al alejamiento del hombre moderno. Su virtualidad es tanta que sobre ella puede esperarse la reconstitución de la Realeza social de Cristo (46).

En *Ad Coeli Reginam* (1954) instituye la fiesta litúrgica de María Reina, y siguiendo, en parte, lo solicitado en Fátima, consagra el mundo al Inmaculado Corazón de María, mostrando «gran esperanza» por la «nueva era» que habrá de surgir (47). De ahí «la certeza de que la restauración del Reino de Cristo por María no podrá dejar de realizarse» (48).

(42) Pío XII, Discurso-homilía *Audistis*, del 29 de octubre de 1939, sobre la Realeza de Cristo.

(43) Pío XII, Encíclica *Summi pontificatus*, del 20 de octubre de 1939.

(44) Pío XII, Alocución consistorial *La elevatezza*, del 20 de febrero de 1946.

(45) Pío XII, Encíclica *Summi pontificatus*, del 20 de octubre de 1939.

(46) Pío XII, Encíclica *Haurietis aquas*, del 15 de mayo de 1956.

(47) Pío XII, Encíclica *Ad Coeli Reginam*, 12 de octubre de 1954.

(48) Pío XII, Radiomensaje del 17 de septiembre de 1958 a Lourdes.

Análoga certeza, previo a un ejercicio de la justicia punitiva de Dios sobre la edad moderna, se consigna en casi todos los pontífices que hemos analizado (49). La promesa «Por fin mi Inmaculado Corazón triunfará» de Nuestra Señora de Fátima es la corona de esa esperanza (50).

3. El giro del Concilio Vaticano II. Hacia una nueva doctrina política

La nueva doctrina política que la jerarquía eclesial va a crear a partir de los años sesenta se mira desde otro horizonte. Una perspectiva de reconciliación, de encuentro, de compromiso con las ideas y realizaciones modernas. Desaparece la noción de adversario, de Revolución, de fuerzas opuestas que pretenden destruir la Civilización cristiana. La misma idea de Civilización cristiana es sepultada (51). Emerge una nueva doctrina política donde se olvida el Reinado social de Cristo. La Civilización cristiana es sustituida por la civilización humanitaria y pan-ecuménica, la «Civilización del amor» de Juan Pablo II. Del deber grave de «*religione publica satisfacere*» se pasa a la laicidad, al modelo de libertad religiosa fundada en la dignidad humana y la riqueza espiritual de todas las religiones. Se sustituye el régimen de unión por el de separación. Es que ahora nos moveremos en un nuevo escenario: en el del «*si*» *fondamentale all'età moderna*», en palabras de Benedicto XVI.

El nuevo campo de visión no parece fundarse propiamente en una teología de la historia, sino en su olvido voluntario –o rechazo, según el caso– en distintos grados. Lo

(49) León XIII, San Pío X y Pío XI son especialmente claros. San Pío X dedica trechos proféticos a «esta vuelta de todas las naciones del mundo a la majestad y el imperio de Dios por Jesucristo» (*Supremi apostolatus*); a «este triunfo de Dios sobre la tierra que debe esperarse en los individuos y en la sociedad, que no es otra cosa que el retorno de los hombres a Dios, mediante Cristo, y a Cristo, mediante la Iglesia, como lo hemos anunciado Nosotros» (*Communium rerum*).

(50) Sobre el Mensaje de Fátima y sus vicisitudes, Julio ALVEAR TÉLLEZ, *Caerá desde el Cielo. A 100 años de Fátima. La historia jamás contada*, 2ª ed., Quito, Fundación Jesús de la Misericordia, 2018.

(51) Una brillante y actual formulación de la *res publica christiana* en Miguel AYUSO, *La constitución cristiana de los Estados*, Barcelona, Scire, 2010.

que sustenta y explica la doctrina política posconciliar es un anhelo, un pensamiento desiderativo acerca de los tiempos modernos: que es posible llegar a un arreglo, a un acuerdo de mutua comprensión entre la Cristiandad y la Modernidad, para construir, entre todos, un espacio humanitario, ecuménico y ecológico que abrace a todos los hombres independiente de sus creencias.

El cambio subsiguiente en la doctrina política puede expresarse en cuatro hitos bastante simbólicos:

a) El primero es de Juan XXIII y queda representado por el discurso *Gaudet Mater Ecclesia* (1962) de apertura del Concilio, donde anuncia el giro en las relaciones entre la Iglesia y el mundo moderno. El Pontífice expresa la necesidad de imprimir un *aggiornamento* a toda la Iglesia para adaptarse a los tiempos actuales: «La Iglesia debe mirar hacia el presente, hacia las nuevas condiciones y formas de vida introducidas en el mundo moderno». Esto supone transformaciones de nota en las relaciones de la Iglesia con el siglo. El Concilio está llamado a promover la unidad entre los hombres, dejando atrás la actitud condenatoria de los errores modernos. Fiel a este espíritu, el Pontífice rechaza a los «profetas de desgracias», aquellos que sostienen que «nuestra época, en comparación con las pasadas va de mal en peor. Debemos discordar de esos profetas de la desventura, que anuncian acontecimientos siempre infaustos, como si estuviese inminente el fin del mundo» (52).

Frente al «pesimismo» del Magisterio preconiliar –que hacía las veces de «profeta de desventura» en su condena a los principios constitutivos del mundo moderno racionalista y laico–, surge la nueva aproximación, esta vez optimista, con ese mismo mundo. Lo dice expresamente Pablo VI, pues se trata de una actitud ex profeso cultivada (*in quo quidem res omnes in optimam sane partem scienter esse interpretatum*). Por eso, los hombres apenas han sido advertidos del error (*sed homines [...] tantum de errore sunt admoniti*) (53).

(52) JUAN XXIII, Discurso *Gaudet Mater Ecclesia*, del 11 de octubre de 1962, de apertura del Concilio, IV, 3.

(53) PABLO VI, Discurso *Hodie Concilium*, del 7 de diciembre de 1965 a la última sesión pública del Concilio.

No en vano, hecho simbólico, Juan XXIII a inicios de la magna asamblea recita como profesión de fe la antigua fórmula niceno-constantinopolitana y no la fórmula que también resumía las condenas del Magisterio precedente contra los principios de la edad moderna (54). Y Pablo VI proclama la «admiración» (*sincera fertur admiratione*) hacia el mundo actual y la necesidad de «tender puentes», del «diálogo» como actitud basal (55).

b) El segundo hito simbólico se encuentra en el Discurso *Hodie Concilium* (1965) de Pablo VI, donde declara «cesada la lucha» entre la Cristiandad y la Modernidad, entre el «humanismo laico y profano» y la Iglesia de Cristo. Ahora, también la Iglesia «rinda culto al hombre» y se vislumbra un esperanzador punto de encuentro en torno a los valores humanistas (56).

c) El tercer hito del giro conciliar es la insistencia de Juan Pablo II acerca de la «novedad» del Concilio. El pontífice polaco no escatima figuras a la hora de resaltar la importancia del Vaticano II: «piedra miliar», «acontecimiento del máximo peso» en la historia bimilenaria de la Iglesia y en la historia del desarrollo humano (57); «el nuevo advenimiento de la Iglesia» (58).

(54) Giuseppe ALBERIGO (ed.), *Il Concilio Vaticano II*, vol. II, Salamanca, Peeters-Sígueme, 2002, pág. 28 (artículo de Andrea Riccardi).

(55) PABLO VI, Discurso *Salvete Fratres*, del 29 de septiembre de 1963, para la apertura de la segunda sesión del Concilio Vaticano II.

(56) El texto es imprescindible: «El humanismo laico y profano apareció, finalmente, en toda su terrible estatura, y por así decir desafió al Concilio para la lucha. La religión, que es el culto de Dios que quiso ser hombre, y la religión –porque lo es– que es el culto del hombre que quiso ser Dios se encontraron. ¿Qué aconteció? ¿Combate, lucha, anatema? Todo esto se podría haber dado, mas de hecho no se dio (*Certamen, proelium, anathema? Id sane haberi potuerat, sed plane non accidit*) [...] Un inmenso amor para con los hombres penetró totalmente el Concilio[...]. Vos, humanistas de nuestro tiempo, que negáis las verdades trascendentes, dad al Concilio al menos esta alabanza y reconoced este nuestro humanismo nuevo (*novum nostrum humanitatis*): también nosotros –y nosotros más que nadie– somos cultores del hombre (*hominis sumus cultores*). PABLO VI, Discurso *Hodie Concilium*, cit.

(57) JUAN PABLO II, Primer mensaje «Urbi et Orbi», del 17 de octubre de 1978.

(58) JUAN PABLO II, Encíclica *Redemptor hominis*, del 4 de marzo de 1979, núm. 7.

Se ha de notar que la importancia que el Pontífice atribuye al Concilio se debe a lo que tiene de *novedad* (59). La *novedad* conciliar se transforma de este modo en un criterio hermenéutico. Primero, porque permite considerar los documentos del Vaticano II y los que le siguen como un legítimo *cambio en la Iglesia* respecto del mundo moderno y de sí misma. «El Concilio quiso devolver a todos los creyentes esta verdad fundamental (del “aggiornamento”)» (60).

El término «devolver» o «restituir» —que presupone algo que se ha perdido— expresa sensiblemente que el cambio conciliar ha sido terminante. Juan Pablo II habla incluso de una «autorrealización ulterior de la Iglesia» fruto del Vaticano II o de un «proyecto de humanidad, reavivado y propuesto por el Concilio» (61). *Redemptor hominis* (1979) sintetiza los puntos que conducen a esa «autorrealización»: la «apertura universal» de la Iglesia al mundo a través del «diálogo»; «la nueva orientación ecuménica» y la «Declaración sobre la libertad religiosa» (62).

Considerar al Concilio como novedad permite, suplementariamente, interpretar sus documentos como *un comienzo* en ciertos ámbitos: «El Concilio es el gran comienzo —como el Adviento— de aquel itinerario que nos lleva al umbral del Tercer Milenio». Esta frase referida a la orientación ecuménica de la Iglesia (cuyos vínculos con la libertad religiosa son obvias) no deja de ser llamativa por lo que tiene de depreciación del magisterio precedente. Sobre todo cuando se recalca que el Concilio «infundió convicciones fundamentales en la conciencia de la Iglesia» y se comprometió con una «visión eclesial» más «lúcida y abierta» (63). No es de extrañar, por tanto, que la doctrina

(59) El término «novedad» es utilizado en diversas oportunidades por el Pontífice. En el Discurso *Sono molto lieto*, 27 de febrero de 2000, sobre la aplicación del Vaticano II, núm. 4, precisa la necesidad de «expresar del mejor modo posible la novedad del magisterio conciliar».

(60) JUAN PABLO II, Discurso *Sono molto lieto*, cit., núm. 3.

(61) JUAN PABLO II, Discurso del 15 de mayo de 1982 en la Universidad de Coimbra, núm. 4.

(62) JUAN PABLO II, Encíclica *Redemptor hominis*, núms. 4, 6 y 12.

(63) JUAN PABLO II, Encíclica *Ut unum sint*, del 25 de mayo de 1995 sobre el empeño ecuménico, núms. 10 y 100.

política conciliar pueda ser llamada como «el comienzo del comienzo» (64).

d) El cuarto y último hito simbólico del giro conciliar se encuentra en el conocido Discurso *Expergiscere homo* de Benedicto XVI (65). Afirma que en la recepción del Concilio han operado dos hermenéuticas enfrentadas: la *hermenéutica de la discontinuidad y ruptura*, y la *hermenéutica de la reforma*. El Pontífice observa que la primera pudo parecer más convincente a muchos, precisamente porque el Concilio «*doveva determinare in modo nuovo il rapporto tra Chiesa ed età moderna*».

Pero, ¿por qué era necesario establecer una nueva relación con la Modernidad? ¿Acaso la Iglesia se había equivocado en su rechazo al racionalismo, al laicismo, al liberalismo, a las libertades modernas, a la novel libertad religiosa, a la separación entre la Iglesia y el Estado, al «derecho nuevo», a la soberanía popular?

Benedicto XVI da a entender que existió una suerte de malentendido histórico en el enfrentamiento entre Iglesia y Modernidad. Ambas asumieron posturas radicales. Se destaca sobremanera la faceta radical de la modernidad política a fin de oponerla a la respuesta también radical de la Iglesia de Pío IX, a propósito del liberalismo (66).

Sabemos bien que no sólo Pío IX fue «radical» con el liberalismo, sino todo el Magisterio tradicional. Pero el objetivo expreso de este discurso es justificar la cara moderada de la modernidad política como «término medio», como punto de encuentro con una Iglesia posconciliar también

(64) Juan Fernando SEGOVIA, «La reforma conciliar en materia política. “El comienzo de un comienzo”», *Verbo* (Madrid), núm. 515-516 (2013), págs. 409-444.

(65) BENEDICTO XVI, Discurso *Expergiscere homo*, 22 de diciembre del 2005, sobre la hermenéutica del Concilio.

(66) A la fase radical de la Revolución Francesa («*fase radicale della rivoluzione francese*») y al liberalismo radical («*liberalismo radicale*») se opone el rechazo áspero y también radical de Pío IX («*aspre e radicali condanne di tale spirito dell'età moderna*»). Benedicto XVI parece seguir la distinción de Juan Pablo II de que la «interpretación auténtica del Concilio» se fija en un punto medio entre dos «extremos»: el «progresismo» (que destruye la tradición) y el «integrismo» (que mantiene estáticamente la tradición). JUAN PABLO II, Discurso *Dieu soit loué*, del 1 de junio de 1980 a los Obispos de Francia, núm. 2.

moderada. La tesis es que el Concilio modificó las relaciones con la edad moderna –de confrontación a colaboración– porque ésta había abandonado las posiciones hostiles que la Iglesia había rechazado en el siglo XIX. Y de este modo, culminó un proceso de apertura, que ya se venía operando al interior de la misma Iglesia.

Pero no es sólo eso. Hay algo más. A juicio del Pontífice, la mutua apertura entre la Iglesia y la edad moderna permitió que el Concilio estuviera maduro para responder a *tres círculos de preguntas, que llevan a definir tres nuevos modos de relación entre el catolicismo y la modernidad*: la relación entre la fe y las ciencias modernas; entre la Iglesia y el Estado moderno; y entre la fe y las religiones del mundo.

Benedicto XVI constata que el mundo se ha ido transformando de tal manera que la modernidad política ha triunfado en su versión moderada con la instauración de un Estado laico calificado como *imparcial y tolerante* ante el fenómeno religioso, lo que se concreta en el reconocimiento de una amplia libertad de religión.

¿Se fija aquí una nueva doctrina? Es claro. La Iglesia a partir del Concilio aprueba el modelo político del Estado laico fundado en el principio de la libertad religiosa *como un bien en sí mismo*; es más, como *el mejor* de los regímenes en torno a las relaciones entre la Iglesia y el Estado, entre lo religioso y lo temporal. Tal régimen permite, por redundancia, que aflore la diversidad religiosa encarnándose en el ideal ecuménico e interreligioso dentro del espacio público. De lo que se deduce que la vieja doctrina católica de la tolerancia fijada por Pío XII (67) –que considera la libertad religiosa como un mal a permitir según las circunstancias– debe ser abandonada, y que la *res publica christiana* como modelo ideal para las naciones debe ser puesto de lado.

Benedicto XVI reconoce –entre líneas– que el nuevo modo de relación de la Iglesia con la edad moderna supo-

(67) La doctrina de la tolerancia religiosa fue fijada por Pío XII en el Discurso *Ci riesce*, del 6 de diciembre de 1953. Para una más amplia profundización, debe ser completado por el Discurso *Ecco che già un anno*, del 6 de octubre de 1946 y el Discurso *Vous avez voulu*, del 7 de septiembre de 1955.

ne una cierta forma de discontinuidad («*una qualche forma di discontinuità*») con el Magisterio precedente de la Iglesia, término rápidamente reorientado a la *contingencia histórica* y no a los *principios* católicos *permanentes*, a fin de salvar la eventual oposición entre la enseñanza preconiliar y la posconiliar que terminaría por disolver, con una solidaridad suicida, ambas doctrinas.

Pero la efectiva salvedad de Benedicto XVI pende de la solución de dos interrogantes previos, que son exigencias lógicas de sus propias premisas: (i) ¿Cuáles son, en concreto, los puntos en torno a los cuales hay una «cierta forma de discontinuidad» entre el preconilio y el posconilio?; (ii) Tales puntos ¿fueron considerados por el Magisterio precedente como *exigencias de meras situaciones históricas concretas*, como quiere Benedicto XVI, o, por el contrario, fueron asumidos como *principios perennes* derivados de *verdades de fe*?

Respecto de (i), Benedicto XVI aclara que los puntos donde nota *cierta forma de discontinuidad* es la libertad religiosa como principio constitucional del Estado moderno, y, por tanto, también la laicidad. Ahora se promueve lo que antes se rechazaba como un error constitutivo. Pero esta «discontinuidad» sería más aparente que real, puesto que la doctrina enseñada antes correspondía a necesidades históricas *contingentes* y no a *principios* del magisterio.

¿Es así? ¿Es lo que se encuentra realmente en el *Corpus politicum leoninum et pianum*? Benedicto XVI no se atreve a concretar más. Afirmo incluso que no es el momento de hacerlo (68), lo que dificulta enormemente la tarea de interpretación, abriendo diversos niveles de lectura.

Si pasamos al punto (ii), constataremos que las premisas y la argumentación del discurso abren más dificultades que soluciones. En primer lugar, sabemos que el Reinado Social de Cristo, los fundamentos de la Civilización Cristiana y el rechazo al régimen de separación entre la Iglesia y el Estado como un error constitutivo, son principios del Magisterio Pontificio tradicional. No corresponden a ideas *obiter dicta*, u

(68) «Sono tutti temi di grande portata su cui non è possibile soffermarsi più ampiamente in questo contesto».

opiniones aisaladas y prescindibles, dependientes de situaciones puramente contingentes (69).

Para complicar más el asunto, hay que recordar que la libertad religiosa fue afirmada por el Concilio no como doctrina revestida de infalibilidad, por lo que su eventual superposición a la doctrina afirmada en el *Corpus politicum leoninum et pianum*, que supone el uso de la autoridad del magisterio ordinario por más de un siglo y medio en los puntos señalados, se volvería contra la propia doctrina defendida por Benedicto XVI. Si la Iglesia se equivocó durante un siglo y medio, ¿por qué no puede equivocarse ahora? (70).

Para concluir, la «hermenéutica de la continuidad» resulta ser un eufemismo en lo que respecta a la nueva doctrina política construida a partir del Vaticano II. En realidad Benedicto XVI dice expresamente que dicha hermenéutica (a) incluye una «*discontinuità a livelli diversi*»; (b) que en la nueva relación del Catolicismo con «elementos esenciales del pensamiento moderno» el concilio Vaticano II «*ha rivisto o anche corretto*» algunas «*decisioni*» previas de la Iglesia (libertad religiosa, laicidad, incluso «*certe forme concrete di liberalismo*»); y (c) que a partir del Concilio se da, en la materia, un «*sì*» *fundamental a la edad moderna*, tan distinto,

(69) Para quienes conocen bien el Magisterio pontificio, el criterio propuesto por Benedicto XVI no resiste análisis alguno, y extraña que lo formule quien, como persona privada, es un teólogo de tanta inteligencia. En realidad, los pontífices preconciarios –León XIII, San Pío X o Pío XI, por ejemplo– distinguen, y precisamente en la materia aludida, entre principios o doctrina segura, por un lado, y lo que queda abrazado por la variabilidad histórica. Un ejemplo, entre muchos, se encuentra en la Carta *Nobilissima gallorum gens* de León XIII, del 8 de febrero de 1884 dirigida al episcopado francés, sobre el gobierno cristiano y la sociedad civil. En ella, el Papa Pecci distingue formalmente entre los principios católicos sobre las relaciones Iglesia/sociedad política (opuesto a lo que sostiene Benedicto XVI) y las normas prácticas, contingentes, por las cuales invita a los católicos a adherir a la República francesa.

(70) Se nota en la materia otro desliz. Benedicto XVI sostiene que la libertad religiosa como principio esencial del Estado moderno se encuentra en «plena sintonía con la enseñanza de Jesús así como con la Iglesia de los mártires». El problema es que la Iglesia de los mártires no conoció la libertad religiosa moderna, sino la libertad del acto de fe. ¿Confunde Benedicto XVI ambas libertades? ¿Las equipara?

agregamos nosotros, al lúcido «no» fundamental del Magisterio tradicional (71).

Hay algo que desconcierta sobremanera: la insistencia de Benedicto XVI en llamar *circunstancia* histórica a lo que parecen ser *principios* de la doctrina política tradicional para así evitar caer en las condenaciones de los Papas que precedieron al Concilio. ¿Supera esta retórica el grave problema de oponerse a todos esos papas?

4. La nueva doctrina política posconciliar (I). Presupuestos

El *Compendio de Doctrina Social de la Iglesia* (en adelante *CDSI* (72)) hace una síntesis de la doctrina política posconciliar.

El *CDSI* sólo puede comprenderse desde el giro dado a partir del Concilio, reseñado en el epígrafe precedente. Eso explica todos sus silencios, todo lo que no explicita, todo lo que oblitera. Ni una palabra respecto del Reinado Social de Cristo, ni de la misión de la Iglesia en la expansión del imperio de Cristo Rey sobre las comunidades políticas, los Estados y los conjuntos humanos en cuanto tales. Ni una palabra sobre los principios basales de la Civilización cristiana, ni siquiera sobre la idea misma de dicha civilización (73).

(71) El discurso de Benedicto XVI omite otro aspecto del problema: que lo que llamamos principios de la doctrina política católica tradicional fueron considerados explícitamente como tales por los propios pontífices. Puede verse, por ejemplo, BENEDICTO XV, Alocución consistorial del 13 de junio de 1921, ya citada. León XIII en *Immortale Dei* sostiene expresamente que «la doctrina política ha sido constituida sobre los supremos y más exactos principios (*maximis ducta verissimisque principiis*), confirmados por la misma razón natural». Y Pío XII afirma que «está definitivamente fijada en cuanto a sus puntos fundamentales, es suficientemente amplia para poder ser adaptada y aplicada a las vicisitudes cambiantes de los pueblos, siempre que no sea en detrimento de sus principios inmutables y permanentes [...]. *Esta doctrina* es clara en todos sus aspectos, es obligatoria [...]. *Nadie puede* separarse de ella sin peligro para la fe y la moral [...]. *Ningún católico puede* adherirse a las teorías y sistemas sociales que la Iglesia ha repudiado y contra las cuales a puesto a sus fieles en guardia». Pío XII, discurso al Congreso de la Acción católica italiana, del 29 de abril de 1945.

(72) PONTIFICIO CONSEJO «JUSTICIA Y PAZ», *Compendio de Doctrina Social de la Iglesia*, edición en línea de la Librería Editrice Vaticana.

(73) El término «civilización cristiana» sólo aparece en la nota 160, pero a efectos de identificar uno de los radiomensajes navideños de Pío XII, sin hacer alusión ni directa ni indirecta a su contenido específico.

En rigor, el *CDSI* no es un compendio de la doctrina social de la Iglesia, sino del posconcilio, y sólo de ese período. El corpus político y social previo apenas es mencionado, como si no hubiera nada sustancial que referir de la imponente doctrina tradicional (74).

El «personalismo» (*CDSI* III.1) eclesiástico, o si se quiere el «humanismo integral y solidario» (*CDSI* 7) es la cosmovisión sustitutiva de la *teología de la historia* del magisterio precedente. Pero hay que hacer aquí una advertencia. El personalismo tiene una especificidad ideológica reconocible (75) y supone ciertas premisas teológicas y filosóficas falsas, de sabor modernista, próximas a la herejía. Pero es más que eso. Previo a cualquier tesis específica (que cambian con el tiempo), representa un estado de espíritu que desde el interior del Catolicismo busca comprometer a la

(74) El *CDSI* dice de sí mismo que es un «documento» que «presenta un cuadro de conjunto de las líneas fundamentales del “corpus” doctrinal de la enseñanza social católica» (núm. 9). Pero no se menciona a Pío VI, a Pío VII, a León XII, a Pío VIII, a Gregorio XVI, a Pío IX o a San Pío X. De los otros pontífices muy poco: sólo accidentalidades, o antecedentes genéricos, y *siempre en función de la doctrina actual*. Sobre León XIII interesa la *Rerum Novarum*. Se hace un breve resumen como «apunte histórico» (núms. 87, 89-90), y se menciona el carácter fundante del documento en una línea que seguiría Juan XXIII, Pablo VI y Juan Pablo II (núms. 96, 100, 101, 103). También se destaca su «valor profético», pero en clave personalista: como defensa de la inalienable dignidad de los trabajadores (núms. 267 a 269). Se alude finalmente al principio de solidaridad que sería equivalente a lo que León XIII denomina «amistad» (núm. 102). En nota 297 se menciona «Libertas», a pie de página, a propósito del contrato social. De Benedicto XV se menciona un discurso como parte del Magisterio que «condena la guerra» (núm. 497). De Pío XI se indica que es autor del término «doctrina social» (núm. 87), se destaca *Quadragesimo anno* por el principio de subsidiariedad, y se mencionan sus encíclicas contra los regímenes totalitarios, también en clave personalista (núms. 91 y 92), pues lo central es que defienden la dignidad humana. Se alude al principio de solidaridad que sería equivalente a lo que Pío XI llama «caridad social» (núm. 102); y al derecho a disfrutar de las condiciones de vida que resultan del bien común (núm. 167). De Pío XII se alude genéricamente a sus Radiomensajes de Navidad (núm. 93), al lema «opus justitiae pax» (núm. 102), y a la distinción entre pueblo y masa (385). *Absque sole, absque usu...*

(75) Sobre el personalismo, Danilo CASTELLANO, *L'Ordine politico-giuridico «modulare» del personalismo contemporaneo*, Nápoles, Edizioni Scientifiche Italiane, 2007. También, José Miguel GAMBRA, «La crítica del personalismo en Danilo Castellano», *Verbo* (Madrid), núm. 537-538 (2015), págs. 751-773.

Iglesia a dar un «sí» fundamental a la edad moderna, con la ilusión de que puede existir un compromiso entre la luz y las tinieblas, en un abrazo conjunto de buena voluntad. Lo que ayer era el catolicismo liberal, luego el modernismo, después la democracia cristiana, hoy es el «personalismo». En el futuro puede ser otra cosa.

El «personalismo» eclesiástico afirma una verdad –la persona humana y su dignidad ontológica–, pero la vuelve loca, como diría Chesterton, al descentrarla del lugar que le corresponde en el orden del bien común metafísico, del bien común político y del bien común sobrenatural. No es éste el lugar para profundizar estos puntos. Sólo hemos de destacar que desde el ángulo de la historia de la salvación, la Iglesia ha combatido los errores de cada época, sacando a relucir las verdades contrapuestas, normalmente olvidadas o combatidas por esos mismos errores. Y si hay un error que caracteriza la edad moderna es elevar al hombre al puesto de Dios, con una odiosidad específicamente anticristica, sustituyendo a Cristo Rey como centro del universo.

El personalismo eclesiástico, al destacar a la persona humana y su dignidad natural, como piedra basal de todo el edificio político y social, articula un punto material de encuentro con la Modernidad: ambos tienen como centro al hombre, ambos rinden «culto al hombre», como diría Pablo VI; ambos quieren destacar «la verdad del hombre», como afirmaría Juan Pablo II. Que haya una distinción formal en el punto de encuentro material (la dignidad moderna no es exactamente la dignidad finita del posconcilio), no obsta a lo más importante: desde ambos lados se niega el bien común sobrenatural como causa final del bien común político. Los modernos niegan la subordinación de uno respecto a otro, porque Dios no cabe en sus constructos racionalistas e inmanentistas. Pero, a su vez, también vuelven imposible el bien común político. Por su parte, la doctrina política del posconcilio silencia o niega (según los casos) la subordinación, porque no quieren reconocer en todas sus implicaciones el imperio de Cristo Rey sobre las sociedades, bajo diversos y fútiles pretextos (la dignidad natural de la persona humana y la libertad religiosa, conceptos que descentran).

Pero, a su vez, estos pretextos, por su propia lógica, vuelven también imposible el bien común político.

En este ámbito, la doctrina política posconciliar tiene algunos presupuestos que es importante reseñar. De la lectura del *CDSI*, pueden señalarse los siguientes:

a) El objeto de la doctrina social es ahora «la tutela y promoción de la persona humana», la «centralidad de la persona humana» y un sinfín de formulaciones análogas (*CDSI* 81, 82, 85). El lenguaje preciso de la filosofía católica clásica y del antiguo derecho público cristiano se transmuta en un lenguaje genérico, ambiguo, capaz de entrar en correspondencia, sin obstáculos, con los lugares comunes del derecho constitucional contemporáneo.

b) El «fin último de la sociedad» es la «dignidad trascendente de la persona humana» (*CDSI* 132). Se acaba con el concepto propio de bien común. Ahora, la doctrina social de la Iglesia está «al servicio de la verdad plena del hombre» (*CDSI* 13), o, si se quiere, busca el «crecimiento de la persona humana» en la que colaboran todas las religiones y hombres de buena voluntad, pues el Espíritu de Dios ya se encuentra en todos ellos con la concurrencia de los valores humanitarios comunes (*CDSI* 12).

c) La Iglesia es «signo y salvaguardia de la trascendencia de la persona humana». Como el Reino de Dios se consuma al final, en el intertanto, la Iglesia no está ligada a ninguna comunidad política, porque cada cual –Iglesia y Estado– «sirve» a su modo, de manera separada, al hombre. «La llegada del Reino de Dios no se puede captar desde la perspectiva de una organización social, económica y política definida». El Reino se manifiesta, más bien, «en el desarrollo de una sociabilidad humana que sea para los hombres levadura de realización integral, de justicia y de solidaridad, etc.» (*CDSI* 51). Se acaba con la especificidad católica.

d) El *CDSI* reconoce que Nuestro Señor ha redimido no solo a la «persona individual» sino también «las relaciones sociales». Pero de ahí no se deduce la doctrina del Reinado Social de Cristo, ni menos la idea de una *res publica christiana*. La vocación de la «comunidad de los cristianos» es «transformar las relaciones sociales», buscando los valores humanitarios

que todas las culturas reconocen a la persona, cualquiera sea su religión o creencia, «iluminándolos escatológicamente» (*CDSI* 52 y 53). El *CDSI* parece decir que «cielo y tierra nueva» equivalen, en los tiempos consumados, a la «realización plena de la persona humana»; a su participación plena en «bienes» como la dignidad, la fraternidad y la libertad (*CDSI* 517 y 58). Se acaba con la Civilización cristiana.

e) Todo el lenguaje de la «*libertas Ecclesiae*» y de la misión de la Iglesia se ve trastornado por el personalismo eclesiástico. Y así, cuando se afirma que lo temporal debe ordenarse a la ley divina, lo que se quiere decir, en realidad, es que a la Iglesia sólo le compete «anunciar» un mensaje religioso, aportar «luces y energías» que cada cual recoge de acuerdo con su libertad. La Iglesia no tiene modelos que indicar en materia de organización política o social (*CDSI* 68). Se reduce la potestad indirecta de la Iglesia en materia temporal a una función «testimonial».

f) El lenguaje de la «ley natural» también se transmuta en las manos del personalismo eclesiástico. Se afirma explícitamente el vínculo de la libertad con la verdad. Una libertad que no es, a primera vista, la de la Ilustración o la moderna, dado que está vinculada a la ley natural, y necesita ser liberada por la gracia de Cristo. El derecho positivo, además, debe fundarse en la ley natural (*CDSI* 139, 140 y 141). Empero, la afirmación de la vigencia de la ley natural resulta, en parte engañosa, por los supuestos conceptuales con los que se aborda dicha categoría. En primer lugar, la ley natural se convierte en una categoría sustitutiva de la Ley de Cristo, no integrada en ella, como si estuviéramos en los tiempos previos a la Redención. Se acaba con el Reinado Social de Cristo.

En segundo lugar, y probablemente en razón de lo anterior, se afirma que la ley natural es capaz de «unir a todos los hombres», en «la diversidad de sus culturas», «imponiendo principios comunes» (*CDSI* 141). Se diría que como la Redención ya no une, ahora le toca el turno a la ley natural. Pero como es de experiencia que la ley natural tampoco une (sobre todo sin la ayuda de la gracia), el *CDSI* transmuta su significado aproximándolo a los lugares comunes del discurso moderno de los derechos humanos. Aparece, entonces, la

ley natural como «expresión de la dignidad de la persona» (*CDSI* 140). Una dignidad, por cierto, reducida, pues inexplicablemente se refiere al solo plano ontológico, no al plano moral, donde las dignidades son distintas, y donde el ser humano es capaz de muchas indignidades. Tampoco se refiere obviamente a la dignidad sobrenatural, en razón de la cual, dígame de paso, el poder público tendría, en principio, la obligación de cuidar de la fe católica en una sociedad cristiana.

Por eso el *CDSI* –como los modernos– afirma la igual dignidad natural de todas las personas como único criterio antropológico; que esa igual dignidad es la base de la sociedad; que de ahí se deduce la igualdad ante la ley y la paridad entre las naciones; que la conciencia de esa dignidad natural es lo que se debe promover como bien comunitario; que en la medida que así se promueva se alcanza la «fraternidad universal», cualquiera sea la raza, el origen, la cultura, etc. (*CDSI* 144, 145).

De manera bastante absurda, y sin pensar mucho en las incongruencias que se sueltan a cada paso, la dignidad natural pasa a ocupar el papel que en la ley natural le correspondería al bien último. Como consecuencia, los derechos humanos son considerados como parte de la misma ley natural. Textos hay en el *CDSI* –y en el magisterio posconciliar– que dan para todo: podemos pensar en los derechos naturales clásicos, o podemos abrirnos, sin obstáculo alguno, a los derechos humanos tal como se consagran en las declaraciones modernas. Abundan mucho más los textos que validan estas últimas. Y como el núcleo de tales declaraciones son las «libertades modernas», la cultura jurídica católica posconciliar las ha incorporado a su haber. Las antiguas condenas a las «libertades modernas» se han deshecho.

En esta perspectiva, el *CDSI* destaca que los derechos humanos son conquistas de los tiempos modernos, pues por medio de ellos «la dignidad humana se ha reconocido más eficazmente» (76). Y dado que tales derechos son «exigencias de la dignidad» (*CDSI* 154), la Iglesia ha asumido el «compromiso pastoral» de evangelizar a través de ellos,

(76) A respecto de la validación de los derechos humanos (y el concepto moderno de «deber»), véase *CDSI* 152, 159, 153, 153, 154 y 156.

«denunciando sus violaciones y anunciando su fundamento cristiano» (CDSI 158 y 159).

Es por eso que, en frase de Juan Pablo II, la «fuente y síntesis de estos derechos es, en cierto sentido, la libertad religiosa». Al extremo de que ella se convierte en signo «del auténtico progreso del hombre en todo régimen, en toda sociedad, sistema o ambiente». (CDSI 155).

Finalmente, hay que apuntar que la doctrina política posconciliar habla a medias de la ley natural a propósito de algunas instituciones fundamentales. Cuando defiende el matrimonio, la familia, los cuerpos asociativos, la propiedad y su función social, etc., lo hace sin discernir hasta qué punto estas instituciones sobreviven degradadas por el liberalismo. La familia nuclear de nuestros tiempos, por poner un ejemplo, es «lo que queda» de la familia como institución natural. Hay en la materia una visión más personalista y menos tradicional e institucional.

5. La nueva doctrina política posconciliar (II). Líneas esenciales

Revisaremos la materia en tres niveles: el aporte del CDSI, el de Juan Pablo II y el de Benedicto XVI. Francisco sigue la misma línea, con menos densidad teórica, aunque es temprano aún para evaluar su contribución al conjunto (77).

El aporte del CDSI

¿Cuáles son los elementos esenciales de la doctrina política posconciliar, de acuerdo al CDSI? Los siguientes:

a) *Un nuevo fundamento y un nuevo fin para la comunidad política.* La comunidad política ya no tiene su fundamento en la sociabilidad natural, ni encuentra su fin próximo en el bien común, cuya esencia es la vida virtuosa. Tampoco tiene como horizonte de subordinación última la gloria de Dios y la salvación de las almas, manifestativos del bien común

(77) Sobre Francisco, puede verse Manuel DE SANTA CRUZ, «Francisco y la laicidad. Un primer apunte», *Verbo* (Madrid), núm. 521-522 (2014), págs. 37-51.

sobrenatural. Para la doctrina política posconciliar «la persona humana es el fundamento y el fin de la convivencia política» (CDSI 384) (78).

Hay aquí una cierta aberración metafísica, pues la persona humana, en todo caso, es el sujeto individual de la comunidad política, pero no tiene ni podría tener razón de causa final. El CDSI aclara, en todo caso, que se trata de una consideración de la persona humana «abierta a la trascendencia» porque sólo con esa apertura alcanza en sociedad «su plena y completa realización» (CDSI 384). Con ello se indica que respecto de ese sujeto se ha de tomar en consideración la sed de infinito que toda criatura tiene en el orden de la naturaleza.

Cabría preguntar si esa «apertura a la trascendencia» implica algo más que la realización del sujeto. Pues si ese algo trascendente sólo existe para que aquel se realice, en realidad, no hay trascendencia propiamente tal. Además, si lo trascendente existe más allá de la apertura del sujeto (o de su eventual cerrazón), ha de tener no sólo un nombre, sino una realidad personal, que el católico conoce por Revelación, y que es Dios Uno y Trino. Entonces, no tiene sentido excluir el orden sobrenatural de la fe y de la gracia de la natural tendencia de la persona al infinito. Asimismo, si existe Dios Uno y Trino –como lo profesa la Iglesia y lo profesamos– tampoco tiene sentido designarlo genéricamente como «trascendencia», o en términos equivalentes, como lo haría la masonería ilustrada del siglo XVIII. Si Dios Uno y Trino existe, tiene un nombre personal más allá de todo nombre, y, por de pronto, ante el nombre de Jesús «toda

(78) En CDSI 393 y 394 se precisa que el fundamento de la autoridad política es la «naturaleza social de la persona». No resulta fácil armonizar estos dos axiomas: la *persona* es fundamento de la *comunidad* política; la *naturaleza social* es fundamento de la *autoridad* política. Como esta última es el principio de unidad de la primera, se comprende fácilmente las incongruencias que pueden extraerse. Probablemente la llave de solución siga encontrándose en el término «persona». En efecto, el CDSI 393 no habla de «naturaleza social del *hombre*» (que es un universal) sino de «naturaleza social de la *persona*» (el término «persona», metafísicamente, es nombre de singular). Con ello, lo que realmente quiere expresarse es que la autoridad política debe propender al «bien común»... sin suplantarse la «independencia» de la persona, como refiere CDSI 394.

rodilla debe doblarse en los cielos, en la tierra y en los abismos» (*Filip.* 2, 10). También la comunidad y la autoridad política, aunque no le guste al *CDSI*.

Es claro, sin embargo, que dado el impulso ecuménico de la Jerarquía posconciliar y el ideal pluralista que profesa (las minorías tienen derecho natural a sus propias creencias, por ser expresión humana, *CDSI* 387), la «trascendencia» no puede traspasar los límites genéricos de un ser supremo, cualquiera sea la forma que se le conciba. Pues de lo que se trata, en definitiva, es de excluir un orden político específicamente católico o cristiano.

b) *Se da por válida la distinción maritainiana entre «individuo» y «persona»*, a fin de evitar que del personalismo se transite al individualismo. Del personalismo se espera que se transite hacia la «civilización del amor». Los pasos son los que siguen: (i) el hombre es una persona, no sólo un individuo: trasciende la dimensión material de satisfacción de sus necesidades en el seno de la sociedad, para proyectarse «en la lógica de la gratuidad y del don»; (ii) la comunidad «está sólidamente fundada cuando tiende a la promoción integral de la persona», y, por tanto, cuando la justicia y el derecho se viven según las modalidades de «la solidaridad y la dedicación al prójimo»; (iii) La visión cristiana de la sociedad política otorga la máxima importancia al valor de la comunidad, ya sea como «modelo organizativo de la convivencia, ya sea como estilo de vida cotidiana»; (iv) El «objetivo» de los «creyentes» es «la realización de relaciones comunitarias entre las personas» inspirada en los valores cristianos; (v) La comunidad culmina en la «civilización del amor» (*CDSI* 390, 392 y 392). A este escuálido contorno pan-humanitario, a este lenguaje engolosinado e insustancial, queda reducida lo que llaman la «visión cristiana de la sociedad política».

c) *Una nueva noción de bien común*. Este punto lo hemos adelantado de algún modo. El *CDSI* es explícito a la hora de afirmar que «el bien común» temporal es competencia primaria de la autoridad política y del Estado (*CDSI* 168). Pero ya sabemos que lo primario no es el bien común propiamente tal sino «la persona», erigida en fin de la comunidad política (*CDSI* 384).

Cómo un sujeto finito puede ser fin de sí mismo es un quebradero de cabeza que el *CDSI* no tiene intención alguna de resolver. Por eso, cuando se refiere al bien común, no se sabe a ciencia cierta qué función precisa ocupa esta categoría. Sin duda que al afirmar que la persona es el fin de la comunidad política, se está diciendo que cumple, en sí misma, las funciones de bien común, pero sin ser, *in recto*, bien común. Este último término, en la práctica, es utilizado –con diversidad de fórmulas– como un concepto secundario, que indica lo que en comunidad debe ser participado a la persona, en cuanto a ella se le debe por ser tal.

Así, el bien común equivale a «volver accesibles a las personas los bienes necesarios –materiales, culturales, morales, espirituales– para gozar de una vida auténticamente humana» (*CDSI* 168). O consiste principalmente en *la promoción y tutela de los derechos humanos* (*CDSI* 388 y 389). Como se comprenderá, de estas nociones desaparece el bien común trascendente –Dios–, causa universal al que la sociedad en su conjunto debe reconocer un influjo presente –habitual, virtual o actual– como principio y fin último. La misma noción de «bien» temporal (en cuanto tal, pero también en cuanto común y político) pierde entidad en la medida en que la vida virtuosa es suplantada por valores humanitarios abstractos y genéricos (solidaridad, paz, fraternidad, etc.), que pueden significar todo, cualquier cosa o nada.

Es una vergüenza cómo el *CDSI* escamota la filosofía clásica del bien común. Recordemos que el bien común político es «más divino», como decía Aristóteles, porque tiene razón de causa final (la dignidad ontológica de la persona no puede tenerlo). O en términos de Santo Tomás, es «más divino» porque «pertenece a la semejanza de Dios, que es la causa universal de todos los bienes» (79). Por eso, el bien común político –esencialmente, aunque no integralmente– es la «vida virtuosa» en sociedad (no la persona humana ontológicamente considerada). Pero en una sociedad cristiana hay que ir más allá: la autoridad política, que tiene a su cargo el bien común temporal, debe «subordinarse» a quien tiene a su cargo «el cuidado del último fin», dice

(79) *In Pol.*, II, 15.

Santo Tomás (80), con los alcances y límites de todos conocidos. La doctrina social católica hizo suyo estos principios que informaron el régimen político y la estructura social de la Cristiandad y que la misma Iglesia inspiró como parte sustancial de su misión sobre la sociedad temporal.

d) *Una nueva noción de señorío de Dios*. Se afirma explícitamente que «Jesús de Nazaret», es la «encarnación definitiva de la figura del rey descrita en el Antiguo Testamento» (CDSI 377 y 378). Pero este principio no tiene derivados para el orden temporal. La relación entre «Jesús y la autoridad política» se reduce a (a) el «rechazo del poder opresivo y despótico de los jefes sobre las Naciones»; (b) la condena de «la absolutización del poder temporal»; (c) la «derrota de la tentación de mesianismo político»; (d) la transmutación de la noción de señorío por el concepto de «servicio a todos» (CDSI 379).

En otros términos: que Cristo es el Señor de cara a la comunidad política significa que la autoridad humana debe abandonar sus ansias de dominio y debe dedicarse a servir. El señorío de Cristo es, en realidad, modelo de respeto a la libertad de los hombres, pues Dios no ha querido ejercer todos los poderes, sino compartirlo con ellos. «Cristo revela a la autoridad humana, siempre tentada por el dominio, que su significado auténtico y pleno es de servicio» (CDSI 383). El gran problema para el CDSI es la absolutización del poder, ante lo cual –complemento perfecto– se recomienda el martirio (CDSI 382). De la potestad de Cristo Rey no queda nada.

e) *Una nueva noción de nulla potestas nisi a Deo*. El «pensamiento cristiano sobre el poder político, recordando que éste procede de Dios y es parte integrante del orden creado por Él, es percibido por las conciencias y se realiza, en la vida social, mediante la verdad, la justicia, la libertad y la solidaridad que procuran la paz» (CDSI 383). En otros términos, se ha despojada a «*nulla potestas nisi a Deo*» de su especificidad conceptual, para reducirlo a un asunto de percepción *ad intra*, al interior de cada conciencia, que después se vierte hacia el exterior mediante la realización de valores humanitarios, que así en confuso –sin definiciones

(80) *De Reg. Princip.*, I, 15.

ulteriores— tienen el mérito de ser compartidas como lugares comunes todas las culturas.

f) *Envenenamiento de la doctrina clásica*. Casi todos los elementos de la doctrina política clásica que figuran en el *CDSI* son sometidos a tergiversación. No podemos detenernos en todos los casos. Para ello necesitaríamos una monografía especial. Hemos de destacar, sin embargo, el caso de la autoridad política, sobre la que algo hemos dicho. Se afirma que debe guiarse por la ley moral objetiva, por la ley natural, y, por tanto, se ha de reconocer un orden que «tiene a Dios como primer principio y último fin» (*CDSI* 396).

Pero de aquí sólo se deriva que existe «la idea de Dios», que opera como fuerza moral de la autoridad para obligar. Nada más. En el orden natural se olvida —obsequioso silencio— la virtud de la religión y la necesidad social de religación. Tampoco hay lugar para el deber político de *religione publica satisfacere* (81).

Si de la afirmación «Dios es el primer principio y último fin» no se derivan deberes específicamente religiosos por parte de la autoridad política en cuanto tal, ¿qué deberes se deducen entonces? En este punto, y ¡qué ironía!, el *CDSI* sí es claro: proclama que «la autoridad debe reconocer, respetar y promover los valores humanos y morales esenciales. Estos son innatos, derivan de la verdad misma del ser humano y expresan y tutelan la dignidad de la persona. Son valores, por tanto, que ningún individuo, ninguna mayoría y ningún Estado nunca pueden crear, modificar o destruir»

(81) Recordemos la doctrina de León XIII contenida en *Immortale Dei*. El sujeto *natural* del deber religioso es la *comunidad política* y más particularmente quienes la conducen: los *gobernantes* y las *instituciones políticas*. El Pontífice da formalmente a esta doctrina la calidad de *principio*, y no de excursus circunstancial: a) la sociedad política tiene su origen en Dios y de El depende, por lo que no puede excusarse del *deber de rendirle culto público*, de cumplir los *deberes para con Dios* de forma *pública*; b) El principal deber religioso de la sociedad es *abrazar la verdad divina*. Es un deber *intensivo* y *extensivo*: abarca la inteligencia, la voluntad y el sentimiento, todo lo cual se manifiesta públicamente. La manifestación pública no es esporádica sino que por lógica consecuencia se informa en las costumbres, las leyes, las instituciones políticas y la simbología del régimen de gobierno. Otras obligaciones religiosas de la sociedad política son (c) *favorecer la religión*, (d) *defenderla con eficacia*, (e) *ponerla bajo el amparo de las leyes* y (f) *no legislar nada que sea contrario a la incolumidad de aquélla*.

(CDSI 397). Demás está decir, que no se necesita ser católico, para concordar, en el mundo de las generalidades, con este deber. Pero, por eso mismo, es lícito preguntar si aún existe una doctrina política católica, o, a estas alturas, ya ha sido vaciada completamente de contenido (82).

g) *Validación de la democracia moderna*. Es imposible separar la democracia contemporánea de su fundamento filosófico inmanentista y de su finalidad emancipatoria. Las claves de este problema se encuentran en la doctrina formulada por León XIII, San Pío X y Pío XII. El CDSI esquiva este punto, pues prefiere sostener que «la Iglesia aprecia el sistema de la democracia», en la medida en que cumpla con ciertas condiciones funcionales y «valóricas» (83). Sólo así se logra una «auténtica democracia» (CDSI 406). Hay que destacar que la «auténtica democracia» no es la democracia de la filosofía católica tradicional, sino una contaminada por el desvío del laicismo y del personalismo (84).

En cualquier hipótesis, ¿realmente se puede «purgar» la democracia moderna de sus errores constitutivos y ambientales? Pío XII intentó hacerlo a través de propuestas de renovación del tejido social y no lo logró. Se puede decir que hoy el intento es más que una ilusión.

h) *Se da por fenecida la concepción específicamente católica de las relaciones entre el Estado y la Iglesia*. En esta operación de vaciamiento, incluso ya no cabe hablar de «Iglesia», sino de «comunidades religiosas», pues todas las confesiones tienen, por principio, los mismos derechos ante el Estado. ¿Cuál es el fundamento de esta nueva doctrina?

El CDSI lo explica. Conviene precisarlo en los siguientes puntos: (i) El Concilio Vaticano II ha comprometido a

(82) De hecho, es sintomático que en ciertas fórmulas la violación de los derechos fundamentales –se entiende, a modo moderno– preceden al Evangelio (CDSI 399).

(83) Las condiciones funcionales en CDSI 190, 406, 408, 409, 411, 412, 414 y 416. Las condiciones valóricas en CDSI 395, 406, 407 y 410.

(84) Recordemos que el bien común –que en CDSI 407 va entre comillas– remite en última instancia a la persona y a los derechos humanos. Más adelante, CDSI 417 sostiene que la comunidad política está al servicio de la sociedad civil y del pluralismo social que le integra, en el supuesto del hombre como ser autónomo y relacional.

la Iglesia Católica en la promoción de la libertad religiosa; (ii) la libertad de conciencia y de religión corresponde al hombre individual y socialmente considerado; (iii) en razón de sus vínculos históricos y culturales con una Nación, una comunidad religiosa puede recibir un especial reconocimiento por parte del Estado: este reconocimiento no debe, en modo alguno, generar una discriminación de orden civil o social respecto a otros grupos religiosos; (iv) el Concilio Vaticano II ha reafirmado solemnemente que la comunidad política y la Iglesia son independientes y autónomas, cada una en su propio terreno. La autonomía e independencia de las dos realidades se muestran claramente sobre todo en el orden de los fines; (v) la Iglesia no tiene un campo de competencia específica en lo que se refiere a la estructura de la comunidad política: la Iglesia respeta la legítima autonomía del orden democrático; no posee título alguno para expresar preferencias por una u otra solución institucional o constitucional, ni tiene tampoco la tarea de valorar los programas políticos; (vi) La recíproca autonomía de la Iglesia y la comunidad política no comporta una separación tal que excluya la colaboración: ambas están al servicio del hombre, para permitirle el pleno ejercicio de sus derechos, inherentes a su identidad de ciudadano y de cristiano; (vii) La Iglesia tiene derecho al reconocimiento jurídico de su propia identidad, lo que incluye la libertad de expresar su juicio moral sobre las realidades temporales, cuando lo exija la defensa de los derechos fundamentales de la persona o la salvación de las almas (*CDSI* 421, 422, 423, 424, 425, 426, 427).

El punto de la libertad religiosa es tan capital, que parece ser el núcleo por donde se rechaza el Reinado Social de Cristo, los principios que inspiran la Cristiandad y, en general, la doctrina política tradicional de la Iglesia. Es el base, asimismo, que permite a la doctrina posconciliar abrazar el laicismo (bajo el velo de la «laicidad positiva») y las libertades modernas.

Pero conviene hilar fino. El *CDSI* no lo hace. Por eso es necesario estudiar, aunque sea brevemente, algunas proyecciones que realizan Juan Pablo II y Benedicto XVI sobre la materia.

El aporte de Juan Pablo II

Considerada la libertad religiosa en sí misma, sin sus correlatos políticos, en algunas ocasiones es definida por Juan Pablo II por su ordenación a la verdad (85). En más de una oportunidad, el Pontífice recuerda que al «proclamar y defender» la libertad religiosa no se pueden «olvidar los derechos de Dios ni los deberes que corresponden hacia Él», pues tal enseñanza es «una constante del camino de la Iglesia, en virtud del Evangelio a ella confiado» (86).

Empero, estos derechos de Dios no se concretan en deberes político-jurídicos por parte de la sociedad considerada en su conjunto. Ni acarrearán como consecuencia para las naciones europeas y americanas un llamado a restaurar la Ciudad católica. Juan Pablo II lo esclarece cuando afirma que el régimen jurídico-político de la libertad religiosa consagrado en el Vaticano II es el que resulta coherente con la libertad del acto de fe (87).

En este cuadro, el pontífice polaco fue bastante más allá de lo que algunos suponen. Afirmó y defendió un derecho a la libertad religiosa «en un sentido amplio» (88), de contenido nítidamente afirmativo, a saber, el derecho,

(85) JUAN PABLO II, Mensaje *Nel primo giorno*, del 1 de enero de 1988, núm. 1; Mensaje del Ángelus, del 18 de febrero de 1996, núm. 2. Hay que connotar, además, que las encíclicas *Fides et ratio* y *Veritatis splendor* expresan la teología moral tradicional, al vincular conciencia, verdad y ley moral. De ahí que se sostenga que la libertad religiosa no se funda en la autonomía de la conciencia con relación a la ley divina, eterna, objetiva y universal, pues *el juicio de la conciencia no es la última instancia moral*. JUAN PABLO II, Alocución *Le parole dell'Apostolo*, del 17 de agosto de 1993. La libertad moral consiste radicalmente en la libertad de *hacer el bien* y no en la soberbia *emancipación* del hombre. Instrucción de la Congregación para la Doctrina de la Fe sobre *Libertad cristiana y liberación*, del 22 de marzo de 1986, núm. 26.

(86) JUAN PABLO II, Discurso *Seja a mina*, del 30 de junio de 1980. El tópicus es reiterado en otros lugares.

(87) JUAN PABLO II, Mensaje del *Regina Caeli*, del 22 de abril de 1979. El pontífice no confunde la *libertas Ecclesiae* con la libertad religiosa, pero las identifica en la práctica al canalizar la primera a través de la segunda. Carta *Magnum baptismi donum*, del 14 de febrero de 1988, con ocasión del milenio del bautismo de la Rusia de Kiev, núm. 7, entre otros documentos.

(88) JUAN PABLO II, Discurso *Il m'est agréable*, del 10 de junio del 2000, núm. 5.

que nace de la dignidad humana, a *profesar, en justicia, una religión o una creencia* –cualquiera que sea– tal como se haya elegido según la propia conciencia mediada incluso por la tradición cultural.

Juan Pablo II considera que son equivalentes las nociones de *libertad de conciencia, de pensamiento y de religión* que maneja la Iglesia a partir de *Dignitatis humanae* con las consagradas en los instrumentos internacionales, europeo-comunitarios y nacionales de derechos humanos (89). Pero en esto subyace otra incongruencia no resuelta: la *libertad de conciencia, de pensamiento y de religión* de tales instrumentos es la que corresponde al concepto moderno definido por la autonomía respecto de toda norma trascendente y de la verdad divina. La libertad moderna es, en este sentido, incompatible en su fundamento y finalidad últimos –más allá de su objeto próximo– con el concepto de libertad de la Iglesia de la tradición católica.

Juan Pablo II aprueba explícita y persistentemente la formulación de la libertad de conciencia y de religión del artículo 18 de la Declaración de 1948 y del Pacto de Derechos civiles y Políticos. Pero estos documentos incluyen el derecho a tener cualquier creencia religiosa o no tener ninguna; el derecho a abandonar las creencias propias cuando se quiera y sustituirlas por otras o por ninguna; y el derecho a ejercer libremente «en conciencia» la adhesión crítica a un sistema de creencias determinadas, dado que en el seno de una comunidad religiosa siempre se entra en concurrencia con una doctrina que por definición se presenta como no discutible ni negociable.

Al promover el artículo 18 de la Declaración de 1948 y complementos, ¿está Juan Pablo II promoviendo el derecho subjetivo a la apostasía, a la herejía, al agnosticismo o al ateísmo? Tales derechos son los que derivan del art. 18, pero son absurdos ante la ley natural y la ley divina revelada.

(89) Son muchas las intervenciones en este sentido. La equivalencia de la libertad religiosa de Juan Pablo II con las declaraciones de derechos humanos es completa. Hemos podido encontrar hasta 31 fórmulas o definiciones del Pontífice. Vid. Julio ALVEAR TÉLLEZ, «La liberté religieuse: évolution d'un concept», *Revue Catholique* (París), núm. 107 (2010), págs. 61-75.

¿Cómo pensar que el Pontífice los aprueba? Empero, si se constata que la exaltación papal del art. 18 es hecha reiteradamente, sin reservas, y ante auditorios no católicos, ¿cómo afirmar que no se refiere a ellos, cuando la legislación positiva y la doctrina jurídica moderna también los integra?

¿Está apoyando Juan Pablo II, al menos nominalmente, las «libertades modernas» rechazadas por sus antecesores? Así parece, si se juzgan las palabras empleadas, su semántica y sintáctica, el contexto histórico en que son pronunciadas, el auditorio a quién van dirigidas, y la falta de reserva de significado en que son formuladas. Decimos nominalmente y no conceptualmente, porque espíritus escrupulosos podrían admitir un rango de interpretación más amplio, en cuanto al *fundamento* de los derechos, si se apela a otros documentos de Juan Pablo II, por ejemplo, la encíclica *Veritatis splendor*. Pero no puede dejar de observarse, por un lado, la importancia autónoma que tienen aquellos pronunciamientos en el plano de las relaciones del Papado con todos los representantes del mundo moderno, a quienes se les está exponiendo la doctrina de la Iglesia. Y por otro lado, ha de acentuarse el deber que tiene todo Pontífice de que sus conceptos sean claros.

Cualesquiera que sean las respuestas definitivas que se den a esta cuestión, es patente la asimilación del *objeto* del derecho en materia de libertad religiosa, entre la doctrina política posconciliar y las tesis modernas. Ambas se refieren a facultades exigibles en estricta justicia a no ser impedidos de expresar, difundir e institucionalizar sus propias creencias, religiosas o no, en el ámbito público.

Hay que precisar que si a la época del Concilio, el derecho a la libertad religiosa encontraba su *fundamento* último en la dignidad de la persona humana (*Dignitatis humanae*, 2) y en la libertad responsable (DH, 1), Juan Pablo II ha aclarado que el fundamento *próximo* se encuentra en los valores humanitarios compartidos por todas las religiones y «los hombres de buena voluntad»: la fraternidad, la solidaridad, la paz civil y la unión pan-ecuménica. Son esos valores los que hoy *en concreto* harían *exigible* el derecho a la libertad religiosa, con lo que se justificarían de plano sus

correlatos políticos opuestos a los principios de la *res publica christiana* (90).

Pero la libertad religiosa no sólo es un derecho. También es un principio de organización político-constitucional. Esto nos lleva al tema de la laicidad como modelo de Estado. La libertad religiosa tiene una enorme consecuencia política: debe funcionar como criterio de «organización de la vida social, pública, estatal e internacional», a fin de respetar todas las creencias, las culturas, las identidades y la riqueza espiritual de los pueblos y de las minorías, así como la inalienable dignidad de cada persona humana, sin distinciones relativas a su origen racial, étnico, cultural, nacional o creencia religiosa (91).

(90) Las fuentes de Juan Pablo II son numerosas. Para la cultura como fundamento, JUAN PABLO II, Discurso al Cuerpo Diplomático, del 12 de enero de 1981, núm. 11. Para la dimensión espiritual de la persona humana como fundamento, Discurso *I desire to express*, cit., núm. 20 y Encíclica *Sollicitudo rei socialis*, del 30 de diciembre de 1987, núms. 15 y 42. El fundamento pan-ecuménico («el espíritu de Asís») de la libertad religiosa lleva consigo la definición servicial de la religión: ésta sirve al hombre para la realización del valor universal de la paz y la fraternidad, más allá de la especificidad de los contenidos dogmáticos de cada comunidad religiosa. Aparte del conocido discurso final de Asís, véase el Discurso al Cuerpo Diplomático (DCD), del 9 de enero de 1981, núm. 11; DCD, del 10 de enero de 1987, núms. 3-6; DCD, del 13 de enero de 1990, núm. 17; DCD, del 12 de enero de 1991, núms. 7 y 8. Sobre el valor servicial de las religiones en el marco del compromiso ecuménico, DCD *Il m'est toujours agréable*, del 12 de enero del 2004, núm. 4; Mensaje para la XXV Jornada mundial de la Paz, del 1 de enero de 1992, núms. 6, 7, 8 y 9 (en el núm. 7 se declara que las luchas religiosas *simpliciter* son fanatismo).

En la Carta apostólica *Tertio millennio adveniente*, del 10 de noviembre de 1994, se deplora la intolerancia al servicio de la verdad que caracterizó a «siglos» de cristianismo, en evidente alusión a la *res publica christiana*, permeada por la leyenda negra. En paralelo, enaltece el encuentro *pan-cristiano* como caldo de cultivo de un nuevo orden. Los textos no dejan de ser desconcertantes, particularmente los núms. 35 y 55. En la imposibilidad de detenernos en este asunto, debemos mencionar también la encíclica *Ut unum sint*, del 25 de mayo de 1995, que inserta la libertad religiosa dentro del amplio cuadro de los objetivos ecuménicos, en cuyos esquemas resalta, con singular intensidad, por la vía de la renuncia a toda pretensión formativa del orden político, el abandono diríase definitivo de la Ciudad católica.

(91) Juan Pablo II dedica cuatro mensajes de la Jornada mundial de la paz (1988, 1989, 1991, 1999) a sistematizar esta doctrina, además de otras intervenciones que precisan algunos de sus aspectos.

En este cuadro, Juan Pablo II encomia el sistema político pluralista como el mejor de los regímenes pues por esencia acoge el principio de diversidad, hace real la libertad de conciencia e impide la intolerancia, particularmente la religiosa, que es la gran amenaza contra la paz (92).

En tal línea, el futuro y las esperanzas de la civilización deben colocarse en la realización del sistema de derechos humanos, para lo cual la Iglesia debe promover una «cultura de los derechos humanos» que lleve a todos los seguidores del Evangelio a convertirse en «heraldos de la dignidad humana» (93). La Declaración de 1948 ha dado «los fundamentos morales» sobre los que se debe edificar el mundo. La religión –*in genere*– tiene aquí la función de «consolidar las condiciones de paz» a nivel internacional a través de «la apertura a Dios, la enseñanza de una fraternidad universal y la promoción de una cultura de solidaridad» (94).

La especificidad de la religión católica se diluye en esta concepción genérica de lo religioso como expresión humana que contribuye a la construcción de una «civilización del amor» indistinto, donde el Reinado Social de Cristo ya no tienen nada que hacer.

Es que la laicidad es el nuevo paradigma político para la Iglesia posconciliar. Conocido es tanto el concepto como su crítica (95). No es necesario ahondar en ello. Sí es importante explicarse las razones de por qué Juan Pablo II –y luego Benedicto XVI y Francisco– abonan la laicidad y cuál es su delimitación. Hay dos pronunciamientos del Pontífice polaco que son esenciales a este respecto.

El primero es el discurso *Laisse moi d'abord* al Parlamento Europeo (1988). Juan Pablo II pide que Europa, unida por la

(92) JUAN PABLO II, Mensaje *I molti popoli*, cit., 1 de enero de 1991, núms. 4, 6 y 7.

(93) JUAN PABLO II, Mensaje *Nella prima Enciclica*, cit., núms. 12 y 3.

(94) JUAN PABLO II, Mensaje *Sono trascorsi*, del 1 de enero del 2003 para la XXXVI Jornada Mundial de la paz, *Pacem in terris, una tarea permanente*, núm. 9.

(95) La noción de laicidad, como fruto de la «disolución de las esencias», la vuelve más peligrosa en cierto sentido que el laicismo abiertamente anticristiano. Vid. Danilo CASTELLANO, *Orden ético y derecho*, Madrid, Marcial Pons, 2010, págs. 39-58.

cooperación económica, vaya en busca de su mayor cohesión espiritual, de su alma. ¿Dónde encontrarla? La respuesta parecería fácil, pero al Pontífice se le vuelve en extremo difícil.

¿Ha dejado Europa de tener como misión irradiar la civilización y la cultura católica como otrora? Al parecer sí. El discurso resalta que en la Modernidad dos corrientes se han enfrentado. El papel de Dios en la comprensión del hombre y del mundo han sido las aguas divisorias. Hay quienes sostienen que existen normas trascendentes y hay quienes las niegan. Es el «*point de vue des croyants*» en oposición al «*humanisme agnostique et parfois même athée*».

Ambas posturas son fruto de dos procesos paralelos que por mucho tiempo han estado en lucha. Pero, declara Juan Pablo II, la lucha debe cesar, pues se funda en una suerte de malentendido. El «humanismo laico» ha marginado a Dios de la vida pública, porque entendió que la sujeción divina era alineación. Pero ha traído liberación social y política. Los «creyentes», en cambio, quisieron volver a la fe religiosa pero han rechazado la legítima obra social y política de la Modernidad. De este modo, entraron en antagonismo con ella, soñando con la restauración de la Cristiandad. Pero «la cristiandad latina medieval» no pudo evitar caer en «*la tentation intégriste d'exclure de la communauté temporelle ceux qui ne professaient pas la vraie foi*». Hay que volver a la «*conception naturelle de l'État*», dado que «*l'intégrisme religieux*» no hace distinción «*entre la sphère de la foi et celle de la vie civile*».

El orden político, entonces, la ciudad terrena, no debe quedar sujeta a ninguno de los principios que fundan los dos extremos. Ni integrismo ni humanismo laico. La solución se encuentra en la *laicidad* encarnada por el genuino dualismo cristiano («*distinction de "ce qui est à César" et de "ce qui est à Dieu"*») que la Cristiandad perdió durante siglos (*souvent perdu de vue pendant les siècles de «chrétienté»*) y que la Europa moderna está llamada a realizar, reencontrado el camino de la distinción entre lo temporal y lo espiritual (96).

Juan Pablo II identifica unívocamente el *Reino de Dios* con la consumación escatológica («*Nul projet de société ne*

(96) JUAN PABLO II, Discurso *Laisse moi d'abord*, del 11 de octubre de 1988, al Parlamento europeo.

pourra jamais établir le Royaume de Dieu, c'est-à-dire la perfection eschatologique, sur la terre»), excluyendo, por concomitancia, el significado temporal del término, a fin de impedir su aplicación al orden político infra-histórico, como lo hace la doctrina del Reinado Social de Cristo desarrollada por León XIII, San Pío X, Pío XI y Pío XII. Además, vuelve imposible el régimen de concordia entre la Iglesia y el Estado, o más exactamente, la unidad política católica, al considerar que si no se mantienen separados los dos órdenes se cae en una confusión que lleva a mesianismos políticos («*messianismes politiques*») y tiranías religiosas («*tyrannies*»). El cristianismo, considerado como género, conserva en la vida pública una función «ética»: «*el rôle d'inspirateur de l'éthique et dans son efficacité sociale*». Lo que, por lógica, supone la renuncia al derecho público católico (97).

El segundo pronunciamiento de Juan Pablo II es la Carta *Au cours de vos* (2005). El motivo de la carta es el centenario de la promulgación de la ley de separación por parte de la III República, condenada categóricamente por San Pío X, sea en sus aspectos teóricos, sea en los prácticos (98).

El pontífice polaco propone la laicidad como ideal y modelo normativo para las relaciones entre el poder espiritual y temporal. Pero, ¿qué es la laicidad? ¿En virtud de qué presupuestos ha pasado a ser un modelo? ¿No incluye la separación entre la Iglesia y el Estado condenada reiteradamente

(97) *Ibid.*, núms. 7-11. El Discurso, en el cual no aparece ni una sola vez el nombre de Cristo, concluye enunciando las tareas pendientes de Europa. Las dos primeras están destinadas a hacer realidad valores apreciados por la ética humanitaria posmoderna: conciencia de los valores ecológicos y aceptación de la diversidad cultural. La tercera tarea dice relación con el cuidado con no excluir a Dios, en el entendido que es el dios que cada cual se forma según su tradición. *Ibid.*, núm. 12.

(98) Juan Pablo II no hace referencia alguna a la encíclica *Vehementer nos* (1905) ni a San Pío X. Evoca que fueron años difíciles y sólo guarda palabras de elogio a Pío XI por haberse plegado a la reconciliación, que, a juicio del Pontífice, habría iniciado las buenas relaciones con la República francesa. En realidad, la Encíclica *Maximam gravissimamque* de Pío XI, a la que alude Juan Pablo II, reitera explícitamente la condena de San Pío X a la doctrina y a la fórmula de separación impuesta por la III República. Pío XI sólo se aviene a aprovechar prudencialmente las ventajas que la organización de los católicos franceses ha producido a propósito de las asociaciones de culto.

por el *Corpus leoninum et pianum*? ¿No es una renuncia a la *res publica christiana*, a las bases políticas del Reinado Social de Cristo?

Juan Pablo II advierte que la laicidad no es sólo una solución prudencial y contingente, sino que es un principio (*«le principe de laïcité»*). Se define a partir de tres elementos que lo integran: (a) una *«juste séparation des pouvoirs»* entre la Iglesia y el Estado; (b) la *«non-confessionnalité de l'État»* entendida como «la no-intromisión del poder civil en la vida de la Iglesia y de las distintas religiones, así como en la esfera de lo espiritual»; (c) La inexistencia de una vocación de la Iglesia para *«gérer le temporel»*, pues «no se confunde con la comunidad política *“n'est liée à aucun système politique”*» (99).

No dejan de ser equívocos los términos empleados. Que la Iglesia no tenga vocación (¿competencia? ¿misión?) para administrar lo temporal, no implica negar su autoridad espiritual indirecta en ese mismo orden.

Qué lejos estamos de la claridad de la tradición católica. La claridad de León XIII cuando sostiene en *Tametsi futura* (1900) que la ley de Cristo (no sólo la ley natural) es la suprema ley del orden político. Por eso, «el no haber conocido nunca a Jesucristo es una grande desgracia, pero desgracia, al fin, que no envuelve ingratitud ni maldad; mas el repudiarlo u olvidarlo, ya conocido, es un crimen, tan nefando y aborrecible, que parece no puede darse en el hombre; pues Cristo es el origen y el principio». O la claridad de Pío XII al afirmar en *Haurietis aquas* (1956) que cuando la autoridad política desconoce o rechaza el dominio del Legislador Supremo (*«cum publica auctoritas Summi Legislatoris dominatum vel infitiat, vel respuit»*) niega el carácter donado, participado y subordinado de ese poder. O al recordar en *Summi pontificatus* (1939) que el poder político debe ayudar a los ciudadanos a conseguir el fin sobrenatural, que constituye su destino supremo (*utque cives adiuvet ad supernum sibi destinatum finem assequendum*). ¿Nos imaginamos la reacción del Parlamento Europeo si Juan Pablo II, en vez de su laicidad, hubiera profesado este principio de «confesionalidad» política?

(99) JUAN PABLO II, Carta *Au cours de vos*, del 11 de febrero del 2005.

Con los tres elementos sentados por Juan Pablo II en la definición de laicidad, desaparece el bien de la fe como integrante del bien común político de las naciones católicas, así como la exigibilidad de la ley divino-revelada en la moralidad pública. Se desvanece también el deber de rendir culto público al Señor. Con lo que se trasmuta la naturaleza de la relación entre el poder espiritual y temporal. Éste ya no está subordinado, por su propia naturaleza y en el orden de los fines últimos, al bien común sobrenatural. Al contrario, la Iglesia se subordina ahora –voluntariamente y en plan de relaciones amistosas– a los fines del Estado, porque su misión es «servir al hombre» (promoción de derechos humanos, valores ecológicos, etc.). En lo religioso, la Iglesia ha quedado limitada expresamente a dar testimonio público de la fe y a ofrecer su «espiritualidad» a quienes lo deseen.

El pontífice sostiene en diversas ocasiones que el Estado es incompetente en materia religiosa. No es fácil saber si se refiere a una competencia magisterial, jurisdiccional o también cognoscitiva o epistemológica. Todo parece indicar que incluye esta última, con lo que estaría declarando ilícito el Estado confesional o la unidad política católica, que al menos suponen una competencia gnoseológica para reconocer quién puede definir la verdad religiosa o quien puede hacerlo a nombre de la sociedad que previamente ha reconocido y abrazado la fe. Es lo que se deduce de dos ideas caras al Pontífice: la *a-confesionalidad del Estado*, correlato del principio de laicidad, y la consideración de la libertad de conciencia y de religión como una instancia anterior a la dimensión política. De cualquier forma, hay que advertirlo, para Juan Pablo II el laicismo es un fenómeno negativo no porque sea un atentado a los derechos de Cristo Rey o a las prerrogativas de la Iglesia a ejercer su influjo en los pueblos cristianos, sino porque viola la libertad religiosa, es decir, porque atenta contra el hombre (100).

(100) Discurso *C'est avec joie*, del 27 de febrero del 2004, núm. 3. En el Discurso *Il m'est toujours agréable*, del 12 de enero de 2004, núm. 3, se distingue entre laicidad y laicismo, tanto desde el punto de vista teórico como práctico. Desde este último ángulo, el laicismo ahoga la libertad religiosa, mientras la laicidad es el canal de la contribución de las religiones al sistema democrático.

El aporte de Benedicto XVI

Benedicto XVI en la materia que nos convoca continúa con la doctrina de Juan Pablo II. En el campo de la libertad religiosa, recoge tanto el concepto como la función política que le asigna su predecesor (101).

El pontífice alemán en ocasiones es más reservado que Juan Pablo II en los elogios a la Declaración de 1948 y a las Naciones Unidas. Pero considera que los derechos de la Declaración son el sustrato ético de la humanidad, con independencia de la religión que se profese. Tales derechos *se basan en la ley natural inscrita en el corazón del hombre* («*they are based on the natural law inscribed on human hearts*»). En la materia, deja claro que el derecho a la libertad religiosa es amplio y de contenido afirmativo, y se opone tanto al secularismo, que pretende expulsar lo religioso de la vida pública, como a la confesionalidad del Estado, que establece la «dominación» exclusiva de una sola religión. La libertad religiosa se concibe como el derecho que tiene todo individuo o comunidad religiosa a la dimensión pública, fundada en la dignidad humana y en la riqueza espiritual que cada tradición debe aportar al bien social nacional e internacional (102).

Benedicto XVI también afirma la laicidad como modelo. En *benvenuti a quest'incontro* (2006) propone una delimitación entre laicismo y laicidad. El primero se ha radicalizado en las últimas décadas y conforma un pensamiento, una moral, una ciencia y una política edificadas en torno a una visión a-religiosa de la vida, que se reivindica como un «*emblema qualificante della post-modernità, in particolare della moderna democrazia*» (103).

(101) En cuanto al *objeto* y al *fundamento* de la libertad religiosa, véase por ejemplo, BENEDICTO XVI, Discurso del 16 de junio del 2005 al primer embajador de Azerbaiyán; Saludo del 19 de agosto del 2005 a la comunidad judía de la Sinagoga de Colonia; Discurso del 20 de agosto del 2005 con los representantes de las comunidades musulmanas en Colonia, con motivo de la XX Jornada Mundial de la Juventud; Discurso del 18 de noviembre del 2005 a los obispos de la República Checa en visita ad limina; Discurso del 1 de enero del 2007 a la Jornada Mundial de la Paz, núms. 4 y 5; etc.

(102) BENEDICTO XVI, Discurso *As I begin my address*, 18 de abril del 2008, Asamblea General Naciones Unidas.

(103) Actualmente el concepto se ha radicalizado y comporta características onerosas: (a) reducción de la religión a la esfera restringidísima

Ante esta última constatación –que no deja de ser un diagnóstico– emergen cuestionamientos varios. ¿De qué ha servido que la Iglesia, después del Concilio, abandone, en los hechos, toda pretensión de confesionalidad de la vida pública, con la intención de lograr una buena avenencia con la modernidad política, a través de la asunción no problemática de algunos de sus principios –libertad religiosa, sistema de derechos humanos, democracia pluralista– si es en razón de esos principios que se ha radicalizado el proceso de descristianización de la sociedad? ¿No se han exprimido, de un modo cada vez más consecuente, las premisas laicas que le son inherentes? ¿De qué ha servido la declaración de que la lucha con la modernidad ha cesado, si en las décadas posconciliares los adversarios del cristianismo no han dejado de existir y luchan, velada o declaradamente, por erradicarlo de la vida pública y privada, ante una Iglesia que ha quedado desarmada conceptual y energicamente?

Benedicto XVI parece reaccionar ante estos cuestionamientos insistiendo en la *laicidad* como tercera vía. Parece decir que es precisamente porque el laicismo no ha aceptado esta tercera vía que las cosas se encuentran como están.

En la laicidad, la religión es considerada como un género, que reconoce diversas especies –fe católica, luteranismo, islam, etc.–, y es el género el que delimita los vínculos del fenómeno religioso con el Estado. No hay un reconocimiento a la especificidad veritativa del catolicismo ni a su virtualidad consecuente para establecer su impronta en la organización político-social. Son las religiones, en general, las que definen sus relaciones de amistad con el Estado. De ahí que sea necesario aclarar que los valores que la Iglesia defiende en la vida pública son antes humanos que cristianos y que lo hace en el explícito reconocimiento del «admirable progreso» de la humanidad en el ámbito del derecho y de la cultura, ante

de la conciencia individual; (b) total separación entre el Estado y la Iglesia, de manera que la religión no tiene derecho a intervenir en la vida pública; (c) exclusión de los símbolos religiosos de los lugares públicos destinados al desempeño de las funciones propias de la comunidad política. BENEDICTO XVI, Discurso *Benvenuti a quest'incontro*, 9 de diciembre del 2006, al 56° Congreso de la unión de juristas católicos italianos, dedicado al tema la laicidad y las laicidades.

lo que cabe agregar, complementariamente, la inclusión testimonial de Dios y el respeto a la ley natural (104).

La laicidad como modelo es la propuesta que Benedicto XVI presenta en sus viajes apostólicos a los dos países que representan la cuna de la modernidad política: Francia y los Estados Unidos de Norteamérica (105). En una entrevista a la TV alemana, insiste en esta tercera vía. Constata, sin embargo, que la tarea es difícil porque nos encontramos ante una ola de *nuevo iluminismo drástico o laicismo* («*drastischen Aufklärung oder Laizität*») (106).

En esta tensión queda atenazado el avance del Pontífice rumbo a la sociedad cristiana. Y ahí se detiene. Porque la misión de la Iglesia es sólo *testimonial*: dar cuenta de su doctrina con su enseñanza, vida y acción. Con generosidad, pero sin pretender política y socialmente nada más. Esta no

(104) BENEDICTO XVI, Discurso *Benvenuti a quest'incontro*, cit.

(105) En el viaje a Francia (12 a 15 de septiembre del 2008), presenta la laicidad como una alternativa viable para los países que han estado marcados por el laicismo, pero que en la actualidad se encuentran más abiertos a la religión debido a la crisis de la autoridad del Estado y su simbología, a la emergencia de la globalización y a la multiculturalidad. BENEDICTO XVI, Discurso *Foulant le sol*, del 12 de septiembre del 2008; Discurso *C'est avec plaisir*, del 12 de septiembre del 2008; Discurso *Merci, Monsieur le Cardinal*, del 12 de septiembre del 2008. El viaje a los Estados Unidos de Norteamérica (15 al 21 de abril del 2008), es sumamente expresivo para conocer los ideales políticos de Benedicto XVI. Para el Pontífice el modelo político norteamericano parece fundir el ideal moderno de la libertad con el respeto a la ley natural y el reconocimiento del Creador. Una suerte de vía media exitosa entre la aspiración moderna e ilustrada de libertad y la aspiración antigua de respeto por el principio de trascendencia. A través del pluralismo, la democracia americana habría garantizado el desarrollo de todas las tradiciones culturales, lo que ha redundado en su enriquecimiento continuo. Y por medio de la amplia libertad religiosa, se ha abierto el camino –siempre en construcción– para que todas las tradiciones religiosas moralicen la vida pública estableciendo valores objetivos y comunes de raíz cristiana. Pero la constatación de la influencia del laicismo angosta la imagen del sistema norteamericano como modelo. Sobre todo porque se trata de un laicismo de mentalidad difícil de combatir pues proviene de vicios morales de carácter social. BENEDICTO XVI, Discurso *Thank you for your gracious*, del 16 de abril del 2008; BENEDICTO XVI, Discurso *It gives me great joy*, del 16 de abril del 2008; Discurso *I am pleased to have*, del 17 de abril del 2008; Discurso *My heart*, del 18 de abril del 2008.

(106) BENEDICTO XVI, Entrevista concedida el 5 de agosto del 2006 con motivo de su viaje a Alemania.

pretensión institucional de la Iglesia en la sociedad temporal tiene su explicación –aparte de las razones políticas englobadas en la laicidad– en la causa ecuménica, que también es uno de los pilares del pontificado de Benedicto XVI.

En diversos pronunciamientos, el Pontífice describe con mucho más precisión que su predecesor la actual crisis de identidad de Europa (107). Ellos pueden ser leídos, a distintos niveles, como propuestas para un acomodo decisivo entre la Iglesia y la Modernidad política, o, más ampliamente, entre las culturas representadas por el cristianismo y la Ilustración, con abandono de la *res publica christiana*.

El problema es que precisamente este es el proyecto que ha ejecutado la jerarquía católica del posconcilio durante las últimas décadas y ha sido un fracaso. La doctrina posconciliar se ha acomodado a la democracia pluralista, a la noción personalista de la dignidad humana, al sistema de derechos humanos, a la libertad religiosa, al Estado laico, pero no ha recibido en compensación nada digno de nota. La modernidad, que está en crisis de sentido, se niega a escuchar a la Iglesia. Hoy más que nunca se expulsa a Dios de la vida pública en nombre de la razón y de la libertad, mientras el avance de la secularización domina los distintos ámbitos de la sociedad. La Iglesia del posconcilio ha fracasado, y con mayor estrépito, pues se encuentra sumamente debilitada en la conservación de su patrimonio religioso y moral, mientras la posmodernidad política intenta, como reconoce el Pontífice, «construir la comunidad humana absolutamente sin Dios» (108).

(107) BENEDICTO XVI, Discurso *Es ist für mich*, del 12 de septiembre del 2006 en el encuentro con el mundo de la cultura en la Universidad de Ratisbona; Discurso *Sono particolarmente*, del 24 de marzo del 2007 a los participantes en el Congreso *Los cincuenta años de los Tratados de Roma*; Discurso *Con grande gioia*, del 22 de diciembre del 2006 a la Curia Romana; Alocución *È per me motivo*, del 17 de enero del 2008 preparado para su cancelada visita a la Universidad *La Sapienza*; Discurso del 12 de mayo del 2010 al mundo de la cultura en Lisboa; y Carta *Ho appreso*, del 15 de octubre del 2005 al Presidente del Senado Italiano, Sr. Marcello Pera.

(108) Es la amarga queja que late como una de las tesis principales del libro *L'Europa di Benedetto nella crisi della cultura* (Cartagalli, 2006) que Benedicto XVI escribe como doctor privado.

6. A modo de conclusión

Los pontífices posconciliares no tienen en mente el cuadro apocalíptico de una lucha mortal y universal entre Cristo y sus enemigos, entre la Iglesia y sus adversarios, entre la Civilización cristiana y sus demolidores modernos. Siguen el surco abierto por Juan XXIII en el sentido que hay que alejarse de los «profetas de desgracias», de aquellos que ven un mal sustancial en la edad moderna. Es preferible incluso no hablar de adversarios. La lucha ha cesado por parte de la Iglesia visible. La solución la han colocado en el diálogo con el mundo de acuerdo a los lineamientos del Concilio Vaticano II.

Para la doctrina política posconciliar el orden político ya no reconoce principios que constituyan un orden específicamente católico en las relaciones entre la Iglesia y el Estado. Todos los órdenes son compatibles con el cristianismo mientras reconozcan la libertad religiosa y la laicidad como principios de organización. Surge así un nuevo paradigma: la sociedad pluralista «cristiana» articulada a través de las instituciones de la democracia liberal y del Estado de Derecho. No se trata de una sociedad confesional sino multicultural, en la que se considera como un bien en sí mismo la convivencia entre las religiones y su común aporte a la sociedad civil. Le dicen, sin embargo, «cristiana» porque se considera como valor evangélico el que los hombres puedan convivir en paz cada cual buscando la verdad según su conciencia, colaborando con el bien humanitario de todos.

La Iglesia tiene una misión esencialmente religiosa que acostumbra a clasificarse en el oficio de enseñar, de santificar y gobernar a los hombres en orden a la vida eterna. La doctrina política posconciliar parece haber reducido, al menos desde el ángulo *teórico-práctico* y de cara al mundo moderno, una de las consecuencias temporales más importantes de esta misión, cual es, la formación de una cultura y una civilización cristianas. Concibe los efectos temporales de la misión de la Iglesia en los individuos pero no en la sociedad en su conjunto, con todas las exigencias institucionales, de ambientes y de costumbres. Satanás puede pescar con redes

y a manos llenas a sus víctimas pues Cristo ha sido expulsado de la ciudad terrena, con aprobación de sus ministros. Ya no es un problema de *imperita multitudo*, sino de que al Malo le fue dada licencia para campear en la ciudad e influir en las masas sin contrapeso visible.

Y es que el posconcilio se ha desvinculado formalmente de la misión de informar la civilización. Sólo demanda –como gran cosa– un oficio puramente humanitario, de cultivo de valores que genéricamente y en condiciones ideales tanto pueden compartir el cristianismo como la Modernidad.

La doctrina política posconciliar aspira a una civilización no específicamente cristiana. No incluye los principios políticos que de la Revelación dedujo el Magisterio Pontificio tradicional. Tampoco rechaza nítidamente las ideologías políticas modernas basales: el liberalismo y el igualitarismo. Construye el futuro en el soporte de nociones genéricas, que pueden ser aceptadas fácilmente por el secularismo humanitario. A veces saca a luz la categoría clásica de la ley natural, pero contaminada en el orden político y parte del social por el personalismo eclesiástico.

La doctrina política posconciliar niega el deber de *religione publica satisfacere* para los Estados, los gobiernos y la sociedad toda. Ha suscrito, a su modo, las libertades modernas, y su centro neurálgico, la libertad moderna de creencias y de cultos. Y no como propuesta circunstancial, sino como principio. Ha rechazado –y hay que decirlo en todas sus letras– el imperio social y político del Sagrado Corazón de Jesús, Rey de reyes y Señor de señores y sus implicancias civilizatorias. Ha prescindido de la expectativa cierta de triunfo del Inmaculado Corazón de María. Ha vaciado la doctrina política de la Iglesia de su especificidad católica. En una sola palabra, ha representado la hora terrible de la tentación para toda la Iglesia.