

JULIO L. MARTÍNEZ, S.J. *

TEOLOGÍA DE LA LIBERTAD

Fecha de recepción: octubre 2005.

Fecha de aceptación y versión final: febrero 2006.

RESUMEN: La declaración del Vaticano II sobre la libertad religiosa, *Dignitatis humanae* (DH), constituye un acontecimiento significativo en la historia de la Iglesia. En él se establece con firmeza la libertad como el primer valor de la existencia de las personas, que nunca puede ser externamente constreñido, ni siquiera al servicio de la verdad religiosa objetiva. Fue probablemente el documento más controvertido de todo el Concilio, y algunos desarrollos teológicos y documentos del magisterio posteriores muestran las dificultades para asumir con total coherencia esta doctrina. Este artículo hace un repaso de cómo se gestó la DH, estudia su recepción en los tiempos del postconcilio, especialmente en el magisterio de Juan Pablo II, y concluye con una invitación a volver a la doctrina, plenamente integrada en la tradición católica, de la DH leída junto a la GS.

PALABRAS CLAVE: Concilio Vaticano II, *Dignitatis Humanae*, libertad religiosa, derechos humanos, verdad.

The theology of freedom

ABSTRACT: The declaration on religious freedom from the Second Vatican Council, *Dignitatis Humanae* (DH), represents a significant event in the Catholic Church's history. It firmly establishes freedom as the principal value of every person's existence, a freedom which cannot be restricted externally, even if it is for the sake of

* Profesor de la Facultad de Teología y Director del Instituto Universitario de Estudios sobre Migraciones, Universidad Pontificia Comillas de Madrid; juliomm@iem.upcomillas.es

an objective religious truth. This document was one of the most controversial of the council, and further theological thinking as well as developments in the Church's teaching, highlight the difficulties encountered in order to assume such a doctrine with total coherence. This article reviews the process which led to the creation of *DH*, studies its reception after the council, especially in the teaching of John Paul II, and concludes with an invitation to go back to the *DH*'s doctrine, read along with *Gaudium et Spes*, fully integrated in the Catholic Tradition.

KEY WORDS: Second Vatican Council, *Dignitatis Humanae*, religious freedom, human rights, truth.

La víspera de la Inmaculada de 1965, el Concilio proclamaba solemnemente la Constitución *Gaudium et spes* (GS) y hacía lo propio con otro documento de menor rango y extensión: la declaración sobre la libertad religiosa *Dignitatis humanae* (DH). Como si nacer el mismo día marcara su suerte común, ambos estaban hechos para ser leídos conjuntamente y complementarse doctrinalmente¹. Juntos, en buena armonía, actualizaban con energía renovada la auténtica doctrina tradicional respecto a la relación Iglesia y Estado, para abrir el paso a la candente y poliédrica cuestión de las relaciones de la Iglesia con la sociedad. Si DH conseguía por fin desplazar la noción del *Estado confesional*, GS situaba la cuestión de la relación Iglesia-Estado dentro del marco más amplio de una declaración teológica sobre la Iglesia en el mundo: «El efecto de DH fue despolitizar la relación de la Iglesia con el Estado. El efecto de la legitimación del ministerio social de GS ha sido involucrar a la Iglesia en la arena política más profundamente, puesto que la protección de la dignidad humana y la promoción de los derechos humanos de hecho tienen lugar en un contexto político»².

Este marco se convertía en horizonte de otros nuevos esfuerzos de sistematización que quedaban y quedan por hacerse bajo la misma inspiración que animó el fructífero desarrollo doctrinal del Concilio.

¹ «En *Gaudium et spes* y *Dignitatis humanae* la Iglesia buscó definir su relación con el mundo. Esta definición deriva de la naturaleza misma de la Iglesia (*Wesen*), y no meramente de la presión de circunstancias externas», en: K. RAHNER, *The Lasting Significance of Vatican II: Theological Digest* 28 (1980) 222.

² J. B. HEHIR, *Church-State and Church-World: The Ecclesiological Implications: Proceedings of the Catholic Theological Society of America* 41 (1986) 58.

EL ESPINOSO CAMINO HASTA APROBAR LA DECLARACIÓN

El camino hasta DH no resultó fácil ni sencillo, en realidad fue de lo más tortuoso. Bernard Häring explicaba treinta años después que «no existió ninguna otra materia que hubiera encontrado tan obstinados adversarios durante el Concilio y en la época posconciliar»³.

En noviembre de 1963, durante la *segunda sesión conciliar*, fue presentado a los padres conciliares el primer esquema sobre el documento de libertad religiosa por parte la Comisión de Ecumenismo del Secretariado para Promover la Unidad de los Cristianos. En la *intersesión* (1963-1964) se redacta una declaración con el título *La libertad religiosa o el derecho de la persona humana y de las comunidades en materia religiosa*. En este texto se encuentran ya fundamentalmente los principios doctrinales que integrarán el contenido de la declaración, tal como será promulgada.

En la *tercera sesión* (septiembre de 1964) se presenta en el aula el texto preparado por la Comisión. Durante seis días se discute y examina, apareciendo en las diversas intervenciones las divergencias de fondo. Se pasa a una reelaboración por una Comisión que suscita muchas reservas en un nutrido grupo de Padres conciliares y da origen a una protesta formal ante el Papa. El grupo contrario a esta Declaración impide que pase a votación. Es el periodísticamente conocido como «jueves negro» (19 de noviembre de 1964), en el que se bloquea el trabajo sobre libertad religiosa.

En la *intersesión* (1964-1965) se reelabora el texto por una Comisión mixta, y en la *cuarta sesión*, el 15 de septiembre de 1965 se presenta, por tercera vez en el Aula, para un nuevo examen y discusión. Hay más de 60 intervenciones, de ellas unas 40 eran favorables y unas 20 contrarias. La principal razón alegada por estos últimos era que se ponía al mismo nivel la exigencia de verdad y error y no se reconocía el deber del Estado de dar culto a Dios (confesionalidad del Estado). El 21 de septiembre de 1965 se vota el texto. De un total de 2.222 votantes, obtiene 1.997 votos a favor y 224 en contra. Tras una última reelaboración y después de otras votaciones intermedias, en la votación definitiva (7 de diciembre de 1965) cuando el Papa manda expresamente que se someta a la última y definitiva votación. En ella el resultado es de 2.308 votos a favor y 70 en contra.

³ B. HÄRING, «Soluciones pastorales en la moral», en: D. MIETH (dir.), *La teología moral ¿en fuera de juego?*, Barcelona 1995, 325.

Tras nueve borradores hasta llegar a DH, tres debates públicos en el Aula, en los cuales se pronunciaron ciento veinte discursos, más de dos mil *modi* (correcciones sugeridas) y de seiscientas intervenciones escritas recibidas, una cosa parece fuera de toda duda: Se trata de un documento largamente pensado y donde la improvisación no tuvo presencia alguna. No fue fruto ni de una coyuntura cuasi fortuita, ni mucho menos de la improvisación. Había una clara conciencia sobre lo que implicaba para la Iglesia promulgar esta declaración. Y los que decidieron no ignoraban que, al aceptar como oficial la doctrina de DH, estaban dando un giro de noventa grados a tesis fundamentales del derecho público eclesiástico y de la misma eclesiología⁴.

DH quedó como uno de los signos más importantes y valiosos de la puesta al día que Juan XXIII deseaba y urgía para la Iglesia cuando convocó el Concilio. Como en su discurso de clausura del Concilio dijo Pablo VI, aunque por el formato de declaración DH pareciese un texto menor, era uno de los textos más importantes del Concilio. Desde luego, uno de los que comportó cambios más claros y contundentes⁵.

«EL SAGRADO CONCILIO PRETENDE DESARROLLAR LA DOCTRINA»

Difícilmente se puede sostener que la declaración conciliar sobre la libertad religiosa sea un hito en la historia moral, política o intelectual

⁴ Señalo varios estudios valiosos sobre la declaración conciliar: J. C. MURRAY, *La declaración sobre la libertad religiosa*: Concilium 15 (1966) 6-19; C. CORRAL *et al.*, *Vaticano II. La libertad religiosa. Texto y análisis*, Madrid 1966; J. HAMER - Y. CONGAR (dirs.), *La libertad religiosa. Declaración «Dignitatis humanae personae»*, Madrid 1969; J. M. DÍAZ MORENO, «La libertad religiosa. Consideraciones desde la Declaración Conciliar y la Declaración de Derechos Humanos», en: C. CORRAL (ed.), *Libertad religiosa hoy en España*, Madrid 1992; V. GÓMEZ MIER, *De la tolerancia a la libertad religiosa*, Madrid 1997.

⁵ Un ejemplo preclaro de esto lo tenemos en la España de Franco, donde coexistieron confesionalidad católica del Estado y tolerancia del culto privado, hasta que fue promulgada la declaración DH. La doctrina conciliar hizo necesario que el Estado español revisara su legislación, y, en particular, el párrafo segundo del artículo 6 del Fuero. Una nueva redacción que aceptaba la libertad religiosa sustituyó a la de la confesionalidad tolerante: «El Estado asumirá la protección de la libertad religiosa, que será garantizada por una eficaz tutela jurídica, que, a la vez, salvaguarde la moral y el orden público». Este precepto tuvo desarrollo en la Ley reguladora del ejercicio de libertad religiosa promulgada el 28 de junio de 1967.

de la humanidad. El principio de la libertad religiosa había sido reconocido en la ley constitucional mucho antes del Vaticano II. Más honesto sería admitir que la Iglesia llegó tarde a reconocer la validez de ese principio. Pero lo que no se puede negar es que el documento constituye un acontecimiento significativo en la historia de la Iglesia.

Lo cierto es que fue el documento más controvertido de todo el Concilio, sobre todo porque suscitó con agudo énfasis el tema que latió continuamente bajo la superficie de los debates conciliares: el desarrollo de doctrina. Alguno de los expertos conciliares ha llegado a decir que no fue precisamente el nuevo contenido dado a la libertad religiosa lo que en realidad hizo que los que se opusieron a la declaración actuaran con la vehemencia que lo hicieron, sino que la oposición férrea iba dirigida realmente contra el *desarrollo de doctrina*⁶ que con tales cambios se consagraba. Tal desarrollo de doctrina se entiende desde la visión de la verdad propia de la *conciencia histórica*, la cual, frente al clasicismo, «aun manteniendo la naturaleza objetiva de la verdad, se interesa por la posesión de ésta, por las afirmaciones del hombre sobre ella, por el conocimiento contenido en estas afirmaciones, por las condiciones —circunstanciales y subjetivas— del conocimiento y de la afirmación, y, por tanto, por la historicidad de la verdad y por el progreso en la captación y penetración de lo que es verdadero»⁷.

En efecto, el texto mismo de la declaración sanciona literalmente la validez del desarrollo doctrinal: «El Sagrado Concilio pretende *desarrollar la doctrina* de los últimos Pontífices sobre los derechos inviolables de la persona humana y sobre el ordenamiento jurídico de la sociedad» (DH, 1).

LA «CONCIENCIA HISTÓRICA» PRESENTE EN LA DECLARACIÓN

El cambio se cifra en la transición de la cosmovisión clasicista a la histórica, y se asienta en la clave hermenéutica de la «conciencia histórica» (*historical consciousness*)⁸. Esa expresión es de cuño lonerganiano-

⁶ Como se sabe *development of doctrine* es una expresión de J. H. Newman.

⁷ J. C. MURRAY, *La declaración sobre la libertad religiosa: Concilium* 15 (1966) 5-19, en p. 13.

⁸ Cf. J. L. HOOPER, *The Ethics of Discourse*, Washington, D.C. 1986, 121-125. Hooper aporta sugerentes datos sobre la correspondencia entre Murray y Lonergan, así como congresos en los que los temas lonerganianos fueron objeto de discusión.

no⁹ fue expresamente utilizada por el teólogo norteamericano de la libertad religiosa, J. C. Murray, para referirse al cambio doctrinal del Concilio sobre esa materia. Cuatro cosas, al menos, significa la «conciencia histórica» para la teología:

1. La teología ha sido vista como ciencia deductiva, ahora es fundamentalmente inductiva.
2. En la metodología deductiva, las conclusiones se alcanzaban a partir de premisas extraídas de la Escritura y de la Tradición; en la teología contemporánea, dentro del contexto de la conciencia histórica, los datos de la Escritura y de la tradición se interpretan a través de los procedimientos hermenéuticos y producen resultados que son, como mucho, probables.
3. El movimiento de la comprensión deductiva a la de la experiencia es irreversible.
4. El movimiento hacia el contexto de la conciencia histórica requiere un marco conceptual nuevo, así como un renovado vocabulario.

El enfoque clasicista procedía por la abstracción de todas las diferencias que distinguían a una persona de otra y, así, obtenía un residuo al que se le llama naturaleza humana. Sobre las bases de este procedimiento la naturaleza humana sería siempre y en todas partes la misma. En ese modo de pensar nunca cabe la exigencia del cambio de la ley o del método porque los universales abstractos no cambian. Esta forma de abstracción está fundada sobre una cierta concepción del método científico y filosófico, que de ningún modo puede ser tenida por la única concepción¹⁰. Por contraste, la consideración de la persona humana¹¹ en el contexto de la conciencia histórica es completamente diferente:

⁹ Otros autores también utilizan la categoría coetáneamente a Lonergan. Por ejemplo, H. G. Gadamer, en 1963, también publica una obra sobre la «conciencia histórica», cf. H. G. GADAMER, *Le problème de la conscience historique*, Louvain 1963.

¹⁰ B. LONERGAN, «The Transition from a Classicist World-View to Historical-Mindedness» (1966), en: R. W. O'CONNOR (ed.), *A Second Collection*, Montreal 1975, 5.

¹¹ La teoría epistemológica que la «conciencia histórica» tiene como correlato es la epistemológica del «tomismo trascendental», para el cual todo aprendizaje posee un carácter heurístico y procesual. Conocemos la verdad, pero nuestro conocimiento de ella está en constante progreso, constantemente proyectándose hacia el futuro a través de las operaciones recurrentes de experimentar, entender, juzgar y decidir. Un cambio en la comprensión del «sujeto» es decisivo para que tal trans-

«Se puede comenzar por la gente tal como es. Uno puede notar que, aparte de los momentos de sueño profundo, las personas realizan actos intencionales. Tienen experiencias, imaginan, desean, temen; se sorprenden, comprenden, conciben; reflexionan, ponderan las evidencias, juzgan; deliberan, deciden, actúan. (...) Tales actos revestidos de sentido son precisamente los que dan significado a la existencia humana; a la inversa, negar todo el sentido a la vida humana es nihilismo»¹².

Este enfoque histórico asume que la perspectiva teológica es una dimensión necesaria de la comprensión del ser humano pero no la comprensión completa. Adopta el estudio multidimensional e interdisciplinar como necesario e indispensable. Sin renunciar a la objetividad¹³, la aprecia como logro de los seres humanos pensantes o fruto de la comunidad humana que piensa y conoce. La realidad es más que algo dado de «una vez para siempre»¹⁴.

La «conciencia histórica» se sitúa en la misma línea de fuerza de la expresión teantrópica de los «signos de los tiempos», consagrada por el Concilio en GS y en DH, así como de la frase «a la luz del Evangelio y la experiencia humana» tan importante en la Constitución pastoral del Concilio (GS 46). En fin, en la «conciencia histórica» se condensa una nueva mentalidad directamente conectada con «el desarrollo de la doctrina»¹⁵.

formación pudiera acontecer. En un momento posterior, cuando estudie el consenso público en relación con la ley natural (cap. 5), trataré con amplitud el sentido de esa transformación.

¹² B. LONERGAN, *últ. o.c.*, 3-4.

¹³ J. C. MURRAY, «The Declaration on Religious Freedom», en: J. H. MILLER (ed.), *Vatican II: An Interfaith Appraisal*, Notre Dame, IN 1966, 577-585: «While holding fast to the nature of truth as objective, is concerned with the possession of truth, with man's affirmations of truth, with the understanding contained in these affirmations, with the conditions—both circumstantial and subjectiv—of understanding and affirmation, and therefore with the historicity of truth and with progress in the grasp and penetration of what is true».

¹⁴ B. LONERGAN, *Insight: A Study on Human Understanding*, Toronto 1957, 251-254, 385-389.

¹⁵ Cf. T. D. WHITMORE, *Immunity or Empowerment? John Courtney Murray and the Question of Religious Liberty*: *The Journal of Religious Ethics* 21 (1994) 247-273, en p. 251. También se puede ver: J. T. NOONAN (Jr.), *Development in Moral doctrine*: *Theological Studies* 54 (1993) 662-677: «Without the elaboration of the ideal by Tocqueville and Murray, the changes made by Vatican II could not have occurred».

EL DESARROLLO DE DOCTRINA, TEMA SUBYACENTE A TODOS LOS PROBLEMAS DEL CONCILIO

El desarrollo doctrinal se erige en clave hermenéutica para actualizar la doctrina de la Iglesia toda vez que la Tradición de la Iglesia es una Tradición de progreso en la comprensión de la verdad. Aunque el Concilio Vaticano II no haya concretado mucho las formas y los cauces del progreso de la Tradición eclesial¹⁶, no cabe duda de que ha subrayado suficientemente su carácter dinámico¹⁷: «La Tradición apostólica va creciendo en la Iglesia con la ayuda del Espíritu Santo»; «la Iglesia camina a través de los siglos hacia la plenitud de la verdad, hasta que se cumplan en ella plenamente las palabras de Dios»; «el Espíritu Santo va introduciendo a los fieles en la verdad plena» (DV, 8).

El jesuita John Courtney Murray se atrevió a decir que el desarrollo doctrinal no sólo era el punto central, sino tema subyacente a todos los temas controvertidos del Concilio.

«El problema del desarrollo de la doctrina ha sido en realidad el problema fundamental que yace en el fondo de todos los demás problemas tratados en el Concilio. El mismo Concilio ha demostrado, como quizás no se había hecho nunca en la historia, que la misma Iglesia no acepta el error del arcaísmo, consistente en el deseo de detener el crecimiento del pensamiento de la Iglesia en cualquiera de sus niveles de evolución —escriturístico, patristico, medieval, moderno y contemporáneo— y de rehusar la posibilidad de un nuevo crecimiento. Ningún otro documento conciliar niega este error con tanta fuerza como la declaración DH. Esta es, sin duda, la razón esencial por la que ha encontrado tanta oposición»¹⁸.

El desarrollo de la doctrina es el tema del Concilio no porque hubiera sido su punto focal sino por la necesidad reconocida de crear las condiciones para que tal crecimiento pudiera acontecer¹⁹. Ahora bien, es

¹⁶ El texto conciliar no utiliza el término Tradición de una forma unívoca. Cf. C. Izquierdo, *La tradición en Teología fundamental*: Scripta Theologica 29 (1997) 397, nota 16.

¹⁷ Sobre el progreso en la Tradición moral en la encíclica *Veritatis splendor*, Cf. M. Vidal, *Progreso en la Tradición moral*: Moralia 22 (1999) 39-56.

¹⁸ J. C. MURRAY, *This Matter of Religious Freedom*: America 112 (1965) 40-43, en p.43.

¹⁹ «The issue of the development of dogma or of faith and history has become inescapable. This issue must not be suppressed. It cannot be suppressed. (...) It is the conciliar issue...», J. C. MURRAY, *Theologian Witness to Growth*: The Voice (mar. 1964) 7.

importante entender esta fórmula desde la clave de la «conciencia histórica», según la cual el desarrollo se da en la comprensión del sujeto (e.g.: Iglesia) históricamente situado. En este sentido, podemos leer en la obra de Murray sobre *El problema de Dios*: «Esta expresión de Newman [desarrollo de la doctrina] no es suficientemente reveladora: mejor sería hablar de crecimiento en la comprensión de las primitivas afirmaciones contenidas en la revelación del Nuevo Testamento. Lo que emerge en el transcurso de este crecimiento no es una afirmación totalmente nueva, sino un nuevo modo de entender una afirmación ya hecha dentro de otro modo de concepción, o quizá, sólo entendida de modo oscuro, implícito y confuso como una virtualidad»²⁰.

La perspectiva histórica lleva a relacionarse con la tradición teológica de la Iglesia de una manera honda. Ciertamente, no permite conformarse con una explicación que admitiera un relativismo drástico según el cual toda la enseñanza habría sido correcta y adecuada en su momento, ni con la mera admisión del error y la heterogeneidad e incompatibilidad en las afirmaciones a la largo de la historia de una Iglesia peregrina²¹. Tampoco deja aceptar un estilo de explicación «concordista» que tratara de eliminar toda sombra de discontinuidad e incorrección en las posiciones oficiales del magisterio eclesiástico, por ejemplo, la de aquellos que dijese que en la cuestión *real* no hay cambio alguno, sólo hay en la formulación²², o la de los que resolviesen el problema del desarrollo doctrinal en el tema de la libertad religiosa aduciendo sencillamente que el término libertad religiosa usado en el *Syllabus* y en DH no son unívocos²³.

²⁰ J. C. MURRAY, *El problema de Dios*, Barcelona 1966, 62.

²¹ Así lo cree, por ejemplo, D. C. Maguire: «To stress this point...: the teaching of Gregory XVI and Pius IX that it was «madness» to allege religious freedom as a right of man and a necessity in society, and the proclamation of Vatican II that such freedom is a right and necessity in society — such teachings are not consistent or mutually irreconcilable. Even full recognition of the historical context that spawned these statements does not establish doctrinal continuity», en: D. C. MAGUIRE, «Morality and Magisterium», en: CH. E. CURRAN - R. A. McCORMICK (eds.), *Readings in Moral Theology* n.3 (Paulist Press, New York 1982) 45.

²² F. SEGARRA, *La libertad religiosa a la luz del Vaticano II*, Barcelona 1966, 83.

²³ B. T. MULLADY, *Religious Freedom: Homogeneous or Heterogeneous Development?*: The Thomist 58 (1994) 101: «The term “freedom of religion” cannot be used in a univocal sense in the *Syllabus of Errors* and in DH. This term refers to freedom looked upon two very different objects in two very different powers of the soul. The term “freedom” can become very confusing unless it is delineated as precisely what it means. Normally it is used to translate free will in human acts».

LOS DOS BANDOS DE LA CONTIENDA

Los debates sobre la libertad religiosa forman parte de los más enconados durante el Concilio. Conocidas eran ya antes del comienzo de la magna asamblea las dos posturas que se habían ido perfilando en la década de los cincuenta, y, en el desarrollo de las sesiones, no tuvieron más remedio que enfrentarse abiertamente.

Una fue la corriente que no admitía el cambio doctrinal. Estaba liderada por el poderoso Cardenal Alfredo Ottaviani, a cuyo cargo estaba la Comisión teológica *De Ecclesia*. Esta postura se enmarcaba en la tradición de lo que en el siglo XIX se denominó doctrina de la *tesis-hipótesis*²⁴, como desarrollo de la sustancia de la doctrina medieval²⁵. Consistía esta doctrina en lo siguiente: Como *tesis*, el Estado tenía el derecho y el deber de suprimir la expresión pública de las religiones no verdaderas, aunque, *en la práctica*, la tolerancia de éstas era aceptable cuando el reconocimiento legal y constitucional de la fe verdadera como única no era posible. Si la *tesis* era el conjunto de los principios inalterables de la fe, la *hipótesis* consistía en la adaptación, por *modus vivendi* y como mal menor, a las circunstancias de hecho. Hay dos principios que subyacen a esta doctrina: uno es el principio de que el error no tiene derechos; otro, el de que el gobierno tiene el deber de reprimir el error cuando sea posible y puede tolerarlo si es necesario²⁶.

²⁴ El nombre de doctrina de la tesis-hipótesis fue acuñado en la segunda mitad del XIX por el liberal Dupanloup, obispo de Orleans, que murió en 1878, el mismo año en que León XIII fue elegido Papa. Cf. J. LORTZ, *Historia de la Iglesia. En la perspectiva de la historia del presente II*, Madrid 1982, 417.

²⁵ Principio fundamental en la tradición católica es que la fe depende de la voluntad, por lo cual, los incrédulos —los que nunca han recibido la fe— no han de ser de ninguna manera forzados a adherirse a ella, STh II-II, q. 10, a. 8. León XIII traza la distinción entre la fe que profesa la persona en su fuero interno y el culto público, y, en consonancia con ella, la reverencia hacia la conciencia individual y la genuina naturaleza de la religión como acto de fe, sin perder de vista nunca que sólo la verdadera religión puede recibir los honores reservados a la verdad objetiva.

²⁶ Hay que tener en cuenta dos cláusulas que modulan estos principios: 1) Puesto que lo sagrado, aunque esté en el error, es la conciencia personal, se le podrá impedir a los grupos religiosos su expresión pública pero no la profesión privada de sus creencias a los individuos; 2) como en algunos países no se le reconocía a la Iglesia católica su carácter de única verdadera, si ésta quería existir en diversos contextos socio-políticos no había otra opción que adaptarse a las circunstancias.

Frente a la postura que no quería tocar la doctrina vigente, se alzó la corriente renovadora organizada en torno al liderazgo del Cardenal Agustín Bea, que desde los primeros compases de la magna reunión eclesial se granjeó el beneplácito de la mayoría de los padres conciliares. Su orientación decidida apostaba por propiciar el cambio doctrinal, superando la doctrina de la *tesis-hipótesis*, apoyándose en la Sagrada Escritura, la Tradición y el Magisterio eclesial. Aspiraba a sacar cosas nuevas, coherentes con las antiguas, para encontrar la respuesta del Espíritu a los nuevos signos de los tiempos, en conformidad con la verdad y la justicia. Como de todos es conocido, fue esta posición la que, no sin dificultades, se impuso en el Concilio y configuró, no sin hacer algunas concesiones, la doctrina la declaración DH.

EL CONTENIDO DE LA LIBERTAD RELIGIOSA

Al titularse la declaración *El derecho de las personas y de las comunidades a la libertad social y civil en materia religiosa*, el Concilio quiere dejar bien claro que no trata de la libertad ni en sentido psicológico (presupuesto esencial de cualquier tipo de libertad y de todo acto auténticamente responsable y humano), ni tampoco se refiere a la libertad en sentido moral, en tanto que deber moral de buscar la verdad, es decir, la verdadera religión, sino que se trata de una *libertad política-jurídica*. El derecho radical de la persona humana a dar culto a Dios, según el dictamen de la propia conciencia, y el deber del Estado está en reconocer, proteger y armonizar el ejercicio de este derecho.

El *objeto* de esta libertad, en cuanto derecho de la persona, es, ante todo y sobre todo, la *inmunidad de coacción*, cuyo alcance tiene una doble dirección: *a)* no ser forzados a actuar, en materia religiosa, en contra del dictamen de la propia conciencia, y *b)* no ser impedidos, cuando actúan en el plano religioso, de hacerlo según el dictamen de la propia conciencia.

Entendida, pues, la libertad religiosa como «derecho negativo» (no ser forzados y no ser impedidos), se presenta como un presupuesto necesario para poder ejercer el derecho propiamente dicho, es decir, la posibilidad de dar culto a Dios, «según el dictamen de la propia conciencia, en privado y en público, solo o asociado con otros, dentro de los límites debidos» (DH, 3).

En este punto merece la pena hacer una referencia a la Declaración Universal de Derechos Humanos del 10 de diciembre de 1948. Las palabras del Concilio muestran un gran parecido con las del artículo 18 de la Declaración: «Toda persona tiene derecho a la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión; este derecho incluye la libertad de cambiar de religión o de creencia así como la libertad de manifestar su religión o su creencia, individual y colectivamente, tanto en público como en privado, por la enseñanza, la práctica, el culto y la observancia». Unos meses antes de la Declaración de San Francisco, la Declaración Americana de los Derechos y los Deberes del Hombre²⁷ declaraba en su artículo 3.º del capítulo I que «toda persona tiene derecho de profesar libremente una creencia religiosa y de manifestarla y practicarla en público y en privado».

El enunciado aprobado por Naciones Unidas ofrece una galería de contenidos jurídicos importantes. Se contiene la «libertad de pensamiento», cuyo objeto son el conjunto de ideas o conceptos relacionados con los distintos ámbitos de la realidad (política, filosofía, arte, economía, etc.); la «libertad de conciencia» cuyo objeto es la evaluación y la valoración moral que una persona tiene y puede manifestar sobre una conducta propia o ajena. En tercer lugar se especifica la libertad de religión (con un desarrollo mayor que las anteriores) en sus múltiples facetas, de «creencia» intelectual y espiritual, y no de simple opinión; de derecho de profesar una religión hasta la posibilidad de cambiarla; de manifestación, y allí cobra relevancia jurídica de derecho colectivo, individual y público, en la intimidad pero también en la esfera social. Efectivamente, se acentúa la dimensión externa, y por tanto jurídica, de la religión, de la que se explicitan los sectores de actuación político-pública, es decir, la educación, en cuanto enseñanza y aprendizaje, las prácticas rituales y litúrgicas, las ceremonias y las procesiones, y finalmente la «observancia» en la cual la doctrina reconoce las prácticas no litúrgicas tales como las vestimentas o las dietas alimenticias.

Volviendo al texto conciliar, hay que anotar que la libertad religiosa no se hace depender de los contenidos de las varias y posibles opciones religiosas que se puedan profesar, sino que el contenido es el derecho a esas posibles opciones. Es decir, el derecho permanece aunque «objetivamente» la opción religiosa que se asuma, en el plano objetivo, sea un error. La

²⁷ Declaración realizada en Santa Fe de Bogotá el 2 de mayo de 1948, con ocasión de la IX Conferencia Interamericana.

persona tiene derecho a equivocarse, precisamente por su propia naturaleza de ser libre. El derecho surge de la fuente misma del personalismo. *Es la persona la que es sujeto de este derecho, no es la verdad o el error.* Este es un paso trascendental que marca la visión católica sobre la libertad religiosa en DH, completando el camino emprendido por Juan XXIII en *Pacem in terris*.

Conviene no olvidar que el Concilio declara abiertamente que la única verdadera religión subsiste en la Iglesia católica, añadiendo la obligación moral que todas las personas tienen de buscar esta verdad. Pero, siendo consecuente con el principio fundamental del personalismo jurídico, hace una de las afirmaciones más valientes y definitivas sobre el problema que entraña la obligación moral de buscar la verdad y el derecho radical de la persona a no padecer ningún tipo de coacción en esa búsqueda, incluso cuando renuncia a «la obligación de buscar la verdad y adherirse a ella» (DH, 2). Los únicos límites para el ejercicio libre los marca el respeto del justo orden público, sobre el que más adelante volveremos.

EL FUNDAMENTO DEL DERECHO A LA LIBERTAD RELIGIOSA: DIGNIDAD *vs* CONCIENCIA

El fundamento de toda esta nueva concepción del derecho de la persona humana «a la libertad religiosa no es otro que la *dignidad de la persona humana*, tal y como se la conoce por la palabra revelada de Dios y por la misma razón natural». Poner en la dignidad la base de la libertad religiosa, lejos de ser una simple fórmula retórica, contenía una enorme carga de fondo, puesto que significaba soslayar la dificultad de fundarla en la conciencia individual, es decir, en el principio ético y filosófico de que las personas tienen derecho y deber a seguir los dictados de sus conciencias. Y también marcaba la senda del personalismo para instaurar la lógica de que la persona (y no la verdad) es el auténtico sujeto de derecho.

En la elaboración de argumentos a favor de la libertad religiosa tal como la defendía el grupo en torno al Cardenal Bea, fue crucial el concurso del teólogo norteamericano al que ya hemos citado, el P. Murray, quien, en 1964, recibía la llamada en la máxima reunión eclesial como teólogo asesor del Cardenal Spellman, arzobispo de Nueva York. Aquella convocatoria disgustó mucho al Cardenal Ottaviani, con quien Murray había tenido algunos graves desencuentros, a resultados de los cuales el

poderoso cardenal consiguió que se le prohibiese escribir y hablar en público sobre la materia por la que —diez años después— se requería su presencia en Roma y hoy le reconocemos como teólogo principal del Concilio en el susodicho asunto.

La aportación primera y directa de Murray fue desechar la argumentación centrada sobre la conciencia, aduciendo tanto el relativismo e indiferencia respecto a la verdad como el individualismo de la ideología laicista en que podía acabar desembocando. A cambio propuso el tratamiento de la libertad religiosa como concepto formalmente jurídico, con fundamento en la dignidad humana. Así neutralizaba los peligros de subjetivismo que tanto preocupaban a algunos padres conciliares, y no sólo a los más temerosos y contrarios al giro doctrinal. Esta inflexión en la argumentación se produjo en el tercer documento de la comisión, el *textus re-emendatus*, en el cual Murray jugó un papel crucial.

Así las cosas, la Comisión optó por poner la fuerza en la dignidad humana como fundamento y en darle carácter central al argumento de índole jurídico-política. ¿Quiere decir esto que los argumentos de índole metafísica o teológica estén ausentes en la declaración? Será la pregunta que respondamos en el apartado siguiente, teniendo en cuenta la diferencia de criterios entre franceses y norteamericanos a la hora de fundamentar el derecho del que aquí hablamos. Por cierto, es una disputa mucho menos conocida que la librada entre los bandos de Ottaviani y de Bea, pero mucho más interesante para seguir pensando hoy sobre la teología de la libertad.

LAS DIFERENCIAS ENTRE LA ESCUELA FRANCESA Y LA ESCUELA AMERICANA

Un espléndida investigación del jesuita portugués H. Rico bajo el título *John Paul II and the Legacy of Dignitatis humanae*²⁸ ha distinguido tres modos de razonar e interpretar el texto conciliar respecto de los funda-

²⁸ H. Rico, *John Paul II and the Legacy of Dignitatis humanae*, Washington, D.C., 2002. Con la exposición de ese debate franco-americano, Herminio Rico hace una aportación de primera magnitud para los especialistas, y lo logra con tal claridad y brillantez que no dudo en pensar que pueda resultar interesante para cualquier lector no experto en la materia.

mentos de la libertad religiosa. Por un lado, la «escuela francesa», cuyo énfasis en argumentos de tipo metafísico y teológico no se ve suficientemente reflejado en el texto aprobado por el Concilio. Por otro, la «escuela americana» y su preocupación práctica de afirmar el derecho jurídico-político. Entre ambas, como vía media y conciliadora, la interpretación de Pietro Pavan (1903-1994) con su acento sobre la necesidad de apreciar el conjunto del texto de la declaración como «totalidad unificada», adoptando el principio de la dignidad de la persona humana como la clave de bóveda de toda la construcción.

Dentro de la escuela francesa tenemos como exponente más representativo la crítica al texto conciliar realizada por el francés André-Vincent y su «fundamentación ontológica en el orden de la verdad», el cual demanda una argumentación última más allá del mero orden socio-político y la consideración de la libertad no como inmunidad sino como espontaneidad, reclamando así un mayor papel para la Revelación divina. Una de las conclusiones del citado estudio de H. Rico dice que Juan Pablo II ha auspiciado durante su largo pontificado una línea de reconstrucción de la doctrina de DH que da preferencia al tipo de argumentación teológica, y, por tanto, más en sintonía con el trabajo de André-Vincent que con el de Murray²⁹.

El pragmatismo norteamericano concentró sus energías en torno al argumento jurídico-político: la libertad en materia religiosa como inmunidad frente a la coacción de los poderes públicos, según la máxima: «tanta libertad como sea posible, sólo la coacción necesaria». Este tipo de argumentación jurídico-política era, para la escuela americana, decisiva en el texto de DH aprobado por el Concilio, mientras que los argumentos de corte metafísico y teológico no pasarían de ser complementarios; no porque fueran falsos, pero sí por ser francamente insuficientes y poco operativos. Veamos los razonamientos del neoyorquino.

El primer argumento metafísico afirma que «todos los hombres, conforme a su dignidad, por ser personas, es decir, dotados de razón y de voluntad libre, y, por tanto, enaltecidos con una responsabilidad personal, tienen la obligación moral de buscar la verdad, sobre todo la que se refiere a la religión. Están obligados, asimismo, a adherirse a la verdad

²⁹ Esto supondría tomar distancia respecto a la vía argumentativa político-jurídica patrocinada por Murray y su talante más confiado en las posibilidades de diálogo de la Iglesia con el mundo para buscar la verdad.

conocida y a ordenar toda su vida según las exigencias de la verdad» (DH, 2). Murray explicó la inclusión de este argumento porque algunos obispos temían las consecuencias derivables de la «separación entre el orden de la verdad y el orden jurídico». El neoyorquino se permite dudar que sea correcto situar el fundamento ontológico de la libertad religiosa en la relación natural y moral de la persona con la verdad. Más bien, esta obligación sólo se puede realizar de forma adecuada si se asegura la libertad de deliberación y asentimiento mediante la «inmunidad de coacción externa», con lo cual estamos ya ante un tipo de argumentación político-jurídica.

El segundo argumento exige que, poniendo la fe religiosa en los actos internos, voluntarios y libres, en virtud de la naturaleza social de los seres humanos, las creencias puedan expresarse en la comunidad (DH, 4). A juicio de Murray ese tipo de argumento es correcto como formulación genérica de principio, pero deja de abordar adecuadamente los límites legítimos que pueden existir para restringir la expresión de convicciones religiosas. Lo que en términos jurídico-políticos DH señala como «justo orden público».

Así pues, a diferencia del argumento metafísico, el argumento jurídico-político, crucial para los norteamericanos, invoca la regulación jurídico-política de un derecho civil que ha de tratarse en ese marco jurídico-político concreto, más que en el teológico, ontológico y moral. Esto quiere decir que se torna decisiva la pregunta por los límites de los poderes públicos para la regulación de la conducta humana externa que se cataloga como religiosa. Hoy esta pregunta cobra, desgraciadamente, renovada actualidad cuando vemos que, desde los poderes públicos, se dice que hay que «controlar las actividades religiosas».

LA DISTINCIÓN ENTRE EL ORDEN SAGRADO Y EL SECULAR: *DUO SUNT*

La distinción entre dos órdenes —sagrado y secular— dentro de la sociedad es añeja. Se remonta a los tiempos del papa Gelasio (+496) y su *Duo sunt*³⁰ atraviesa una historia jalonada de hitos que la van perfilan-

³⁰ «Hay dos principios, Emperador Augusto, por los cuales principalmente se rige el mundo: la autoridad sagrada de los pontífices y la potestad real».

do: Gregorio VII (+1085) afirmando la «libertad de la Iglesia», Juan de París, en el siglo XIII, Roberto Bellarmino, en el XVI, Gregorio XVI, en el siglo XIX, hasta llegar a León XIII a partir del cual se originan dos líneas de pensamiento: la estática, que entra en una vía muerta, y la del desarrollo doctrinal que, pasando por Pío XII y Juan XXIII, llega al Concilio Vaticano II.

DH vino a constituir la respuesta actualizada a nuestro tiempo de la «diarquía gelasiana», en tanto que fruto del desarrollo doctrinal dentro de la Tradición. En esa historia, muchos y variopintos intentos (dentro y fuera de la Iglesia) han pretendido frustrar el crecimiento de ese principio de distinción³¹.

La distinción entre los dos órdenes de autoridad dentro de la sociedad dicta que la Iglesia no es competente en las tareas de legislar, juzgar o gobernar los asuntos seculares, sino que su misión es la de contribuir al bien común a través de las mediaciones que le da la sociedad civil. Asimismo, la diarquía también previene a los poderes públicos de desempeñar función o competencia alguna en el ámbito del «cuidado de las almas» en un sentido amplio: los poderes públicos no pueden construir ventanas para ver dentro de las conciencias. De este modo, la responsabilidad de cuidado público respecto a la religión se circunscribe al cuidado público de la institución de la libertad religiosa. El Estado no puede imponer la religión, pero tiene que garantizar su libertad y la paz entre los seguidores de las diversas religiones; la Iglesia, como expresión social de la fe cristiana, por su parte, tiene su independencia y vive su forma comunitaria basada en la fe, que el Estado debe respetar. Son dos esferas distintas, pero siempre en relación recíproca.

La diarquía gelasiana se actualiza igualmente a través de la distinción entre sociedad y Estado, que viene a ser el desarrollo político secular de la distinción cristiana entre los dos órdenes. Los fines del Estado son *in genere* fines sociales, pero no son coextensivos con los de la sociedad. No competen a éste la protección y promoción de todo elemento del bien común; sólo le competen directamente los fines requeridos por el orden público. Veamos.

³¹ J. C. MURRAY, *We Hold These Truths*, Kansas City 1960, 197-217. A juicio de Murray, el rechazo de la tesis gelasiana ha sido el denominador común de todos los profetas de la modernidad: desde Marsilio de Padua, pasando por Hobbes, los Jacobinos, marxistas, secularistas liberales o las distintas formas de totalitarismo.

LA DECISIVA DISTINCIÓN ENTRE BIEN COMÚN Y ORDEN PÚBLICO DEL ARGUMENTO JURÍDICO

En el sostenimiento del argumento jurídico-político a favor de la libertad religiosa, se hizo clave el concepto orden público como parte del bien común. Era necesario neutralizar la apelación al papel del Estado como responsable del bien común del conjunto de la sociedad, y ello se consiguió señalando que sólo respecto a un limitado sector del bien común se puede contemplar el uso de coacción legal legítima. La religión y la unidad religiosa son sin duda elementos del bien común del pueblo, pero de ahí no se sigue que hayan de protegerse o promoverse por medios coercitivos.

Si el bien común corresponde al conjunto de la sociedad civil, a la parte del bien común que cae dentro de la competencia del Estado le llama *orden público*³²: el nivel mínimo de cohesión social necesario para que la sociedad en toda su diversidad pueda tender hacia la construcción del bien común. El bien común consiste en el completo rango de condiciones que facilitan la realización humana, mientras que el orden público atañe a un grupo de condiciones restringidas, las necesarias e imprescindibles para la coexistencia de las personas en una sociedad.

La expresión social de la religión —que *per se* es pública— ha de tener lugar dentro de «los justos límites del orden público» (DH, 7). Esto significa que bajo la directa responsabilidad del Estado queda no la experiencia religiosa³³, sino la garantía de que se respeten los requerimientos del orden público justo. Desde luego la comprensión de la libertad religiosa propia del Concilio pone fuera de juego determinadas concepciones, pero no por ser religiosas, sino por ser perturbadoras de la vida social

³² El orden público incluye tres bienes que deben ser promovidos por el poder propio del Estado: la paz pública, el bien más elevado; la moralidad pública, determinada por las normas comúnmente aceptadas entre la gente; la justicia, que asegura a cada uno que se le dé lo que es debido.

³³ Se refiere no sólo a la «expresión externa de los actos internos de religiosidad» (DH, 3) o a la dimensión cúltrica de la fe religiosa, sino a la promoción de actividades e «instituciones en las cuales los individuos se juntan con el propósito de ordenar sus propias vidas de acuerdo con sus principios religiosos» (DH, 4), aportando el valor especial de sus doctrinas en lo concerniente a la organización de la sociedad y a la inspiración de la actividad humana.

en un grado intolerable. No está de más insistir en que, desde los principios doctrinales de DH están más que justificadas tanto las reservas ante la visión liberal privatizadora de la religión, como la condena sin paliativos de cualquier forma que aprovechando la libertad religiosa quiera faltar al respeto al valor irrenunciable de la libertad de conciencia de las personas o busque destruir las condiciones básicas de la convivencia social dentro de un marco de legítimo pluralismo.

LA NECESIDAD DE ELABORAR TEOLÓGICAMENTE EL DERECHO A LA LIBERTAD RELIGIOSA

Hoy nos cuesta creerlo, pero la afirmación de que la libertad religiosa tiene raíces en la divina revelación fue uno de los motivos de discordia entre la posición inmovilista de Ottaviani y la aperturista de Bea. Mientras que los primeros no querían mezclar la libertad religiosa con la revelación, los segundos no aceptaban renunciar a iluminar la «experiencia humana» (los «signos de los tiempos» que claman por la libertad, DH 1), con la luz del evangelio (divina revelación). Al final, salió felizmente victoriosa la propuesta de cambio doctrinal conjugando la vía de la razón y de la revelación.

Como buen teólogo, Murray era muy consciente de que la significación jurídica y política de la libertad religiosa abordaba dimensiones indispensables pero insuficientes, si no se veían acompañadas de la teológica. Era tan consciente que incluso escribió, unos meses después de la clausura del Concilio, un artículo en el que enunciaba varios aspectos teológicos en que la libertad religiosa se tendría que profundizar al menos en:

- 1) El concepto de libertad cristiana —la libertad del Pueblo de Dios— como participación en la libertad del Espíritu Santo, el principal agente de la historia de la salvación, por el cual los hijos son llevados al Padre a través del Hijo encarnado.
- 2) El concepto de la libertad de la Iglesia en su ministerio, como una participación en la libertad del mismo Cristo.
- 3) El concepto de fe cristiana como respuesta libre del hombre a la llamada divina, que tiene su origen en la iniciativa eterna y graciosa del Padre, que se realiza por medio de Cristo y es escuchada por el hombre en su corazón, donde el Espíritu habla lo que él mismo ha oído (Jn 16, 13-15).

- 4) El concepto jurídico de la libertad religiosa como un derecho humano y civil fundado en la dignidad de la persona humana, creada a imagen de Dios y partícipe, por tanto, como por derecho de nacimiento, en la libertad del mismo Dios.

A buen seguro el principal representante de la corriente norteamericana también conocía los intentos de desarrollar la dialéctica de la salvación inscrita en la tensión de los dos poderes en claves neotestamentarias y de incluirlos en la declaración conciliar. El teólogo dominico Pierre Benoit lamentaba en un artículo publicado tras el cierre del Concilio que las lapidarias palabras de Jesús en Mt 22, 21 («Dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios») no se hubieran incluido, por falta de tiempo, en el texto de DH³⁴. Para él tenían una importancia bíblico-teológica capital: Jesús da a entender que estamos en presencia de dos mundos: el mundo temporal de los reinos humanos y el mundo espiritual del Reino de Dios. Cada uno con sus leyes, sus derechos y sus deberes que deben combinarse; pero el primero, inferior y caduco, debe saberse sobrepujar por el otro, superior y eterno. Y esa dialéctica es precisamente la que plantea el problema de la libertad religiosa.

«En cuanto ciudadano del Reino celeste, todo cristiano, e incluso todo hombre —porque todo hombre es un cristiano en esperanza— debe gozar de la entera libertad que le ha conquistado Cristo, de servir y amar a Dios en conformidad con la llamada de la gracia en su conciencia. En este plan de la sociedad escatológica, de la que es ya miembro, sólo Dios tiene autoridad sobre él y el poder delegado en su Iglesia. Pero en cuanto ciudadano del reino de la tierra, este hombre debe someterse a algunas coerciones que podrán limitar el ejercicio exterior de su libertad, en la medida en que este ejercicio atentara contra el orden social y contra la libertad de los demás ciudadanos que este orden quiere proteger»³⁵.

En todo caso, esta insuficiencia teológica de DH denunciada por la escuela francesa y reconocida por el más destacado pensador de la escuela norteamericana, no disminuía entonces, y tampoco hoy, el valor de la

³⁴ Según explica Benoit, la Comisión encargada de redactor el documento propuso una nueva redacción añadiendo este argumento bíblico, pero la premura por concluir los debates hizo que al final no se incorporase. Cf. P. BENOIT, *La libertad religiosa a la luz de la revelación*, en: J. HAMER - Y. CONGAR (eds.), *La libertad religiosa*, Madrid 1969, 257-267, en p. 265.

³⁵ *Ibid.*, 266.

declaración conciliar. Al contrario, la parquedad teológica y los modestos objetivos de la declaración quedaban plenamente justificados por razones de sentido práctico y prudencial. Aún más: las disputas de tipo teológico y metafísico hubieran sido contraproducentes, porque se trataba de ir a lo práctico e inaplazable, es decir, a afirmar el derecho a la libertad religiosa en su sentido político-jurídico.

Visto de ese modo, el Concilio hizo lo que tenía que hacer, porque había razones decisivas para que no intentara presentar una teología completa de la libertad. Por un lado, DH era un documento conciliar dirigido al mundo en general, por lo que no hubiese sido adecuado comenzar por doctrinas que sólo pueden ser conocidas por revelación y ser aceptadas por la fe, y además lo que el mundo necesitaba conocer es la postura de la Iglesia sobre la libertad religiosa como derecho humano y civil. Por otro, la libertad cristiana, como don del Espíritu Santo, no es propiedad exclusiva de los miembros de la Iglesia visible, de igual modo que tampoco está la acción del Espíritu confinada a los límites de ella. Por fin, había importantes motivos de prudencia pastoral para no entrar en más honduras teológicas, porque la Iglesia sí estaba preparada para afirmar la libertad cristiana frente a todos los poderes de la tierra, pero no para abordar el tema de la libertad dentro de la Iglesia.

LA TEOLOGÍA DE LA LIBERTAD EN EL MAGISTERIO DE JUAN PABLO II

Reflexionar sobre las posibilidades de profundizar teológicamente la libertad religiosa nos remite de nuevo al debate conciliar entre la escuela norteamericana y la francesa sobre los fundamentos de la libertad religiosa. Ese debate no sólo revela una cara menos conocida que está en el trasfondo de la declaración, sino que aporta también interesantes vías para situar mejor la reflexión postconciliar sobre la materia, en particular el pensamiento de Juan Pablo II y su empeño por ahondar el significado teológico de la libertad religiosa. Tal orientación metodológica de Juan Pablo II, ya esbozada en su participación en GS y reforzada de forma considerable en sus encíclicas morales, no ha sido incompatible con considerar a la citada libertad como «primer derecho humano», modelo y referencia de todos los demás derechos humanos fundamentales, toda vez que, dicho con sus propias palabras, «el problema de la libertad reli-

giosa está a la base de todas las demás libertades e inseparablemente unida a ellas»³⁶.

DOS METODOLOGÍAS COEXISTENTES

Ya al principio de su pontificado, Juan Pablo II señalaba expresamente cómo en la tradición eclesial han coexistido dos metodologías para fundar el derecho a la libertad religiosa. En *Redemptor hominis*, su primera encíclica, explica que en DH no sólo se expresa el concepto teológico de la cuestión (la libertad religiosa) sino también el concepto alcanzado desde la perspectiva de la ley natural, que es como decir la posición «puramente humana», sobre la base de las premisas procedentes de la experiencia humana, su razón y su sentido de la dignidad humana»³⁷. La preferencia del Papa polaco por el enfoque teológico (recurso a la divina Revelación o Evangelio, como expresa GS 46), desarrollado en la segunda parte de la declaración conciliar, no le impedía, ni mucho menos, utilizar y valorar el enfoque experiencial-racional donde los argumentos de corte filosófico y político-jurídico tenían su asiento natural.

Entre estos últimos destacan tres aspectos entre los pilares racionales donde apoyan los primeros escritos de Juan Pablo II la libertad religiosa:

- 1) La centralidad del concepto de la dignidad humana definida como algo inherente a la naturaleza humana, incondicionado y reconocible en toda persona simplemente a través de la razón. Este concepto definido en términos filosóficos constituye un punto de encuentro y diálogo con el mundo.
- 2) El derecho a la libertad religiosa descrito como derecho humano universal, sin descripciones de prácticas religiosas específicas: el énfasis se pone en la libertad humana, no en la libertad de la Iglesia.
- 3) La afirmación explícita de que la libertad fundada en la dignidad es independiente de las cualidades o la conducta de las personas particulares: sigue siendo un derecho activo incluso para aquellos que incurrían en error o negligencia culpables. Este tercer

³⁶ JUAN PABLO II, *Mensaje al Secretario General de Naciones Unidas* (2 de diciembre de 1978): *Insegnamenti* 1 (1978) 252-257, en p.255.

³⁷ JUAN PABLO II, *Redemptor hominis* (1979), n. 17.

punto se puede decir que literalmente desaparece de la argumentación papal cuando ésta se haga más explícitamente teológica.

Es un hecho conocido que el entonces arzobispo de Cracovia fue uno de los que más luchó para que la comisión teológica constituida con el cometido de trabajar sobre el documento de la Iglesia en el mundo actual, se convenciera de que, si la Iglesia quería promover el diálogo, debía presentarse en *su propia identidad como una Iglesia* que se somete al pensamiento y al juicio del Evangelio y busca su camino a la luz de la Palabra de Dios.

Un ilustre teólogo moralista de aquella Comisión conciliar, el redentorista Bernard Häring, dejó constancia de esta influencia de Karol Wojtyła en la dirección citada, al repasar la impresionante experiencia que fue ver cómo los padres y teólogos del Concilio luchaban a brazo partido con el problema de cuál era la mejor forma en que la Iglesia podría entablar diálogo con el mundo contemporáneo. La opción más filosófica-razional (en línea con *Pacem in terris*) o la más bíblico-teológica (la que resultó en GS) no dependían tanto de una posición conservadora o progresista. Así lo acredita la descripción de Häring sobre lo acontecido en el aula conciliar: «Había no pocos teólogos, conservadores y progresistas, que pensaban que si la Iglesia deseaba entablar diálogo con el mundo de hoy, debía mantenerse a un nivel bastante filosófico, procediendo como una sabia abuela, que habiendo reunido un caudal de experiencia humana y de sabiduría filosófica a lo largo de los siglos, deseaba ahora compartirlo con gentes de otras experiencias éticas y filosóficas»³⁸. Tanto Häring como Wojtyła estaban convencidos de que aquello no sería un diálogo de la Iglesia con el mundo sino de unos filósofos eclesiológicos con otros buscadores de la sabiduría. El resultado de la deliberación conciliar fue una mayor explicitación de los aspectos bíblico-teológicos en el tratamiento de los distintos temas, sin eliminar, por supuesto, la componente racional-filosófica.

Precisamente las encíclicas de Juan Pablo II en materia moral siguen pautas estilísticas similares a la forma expresiva de enseñanza social de la GS, por lo que respecta a la combinación entre los componentes bíblicos y racionales (con una clara diferencia en el tono menos optimista y más crítico en su visión del mundo, en los documentos del Papa). Por una parte,

³⁸ B. HAERING, *La moral y la persona*, Barcelona 1973, 187.

Juan Pablo II tiene la convicción de que a menos que usemos el concepto de pecado, no podemos enfrentarnos al problema del mal ni confrontarlo³⁹. Y elaborar el discurso en el lenguaje del pecado, requiere el empleo de imágenes y símbolos religiosos. Por otra parte, son constantes en las encíclicas de moral las contundentes afirmaciones de un orden moral objetivo a las que se les pone textos bíblicos de donde se saca la doctrina y que se usan como texto-prueba (*proof-texts*). Este modo de hacer es obvio en la encíclica *Evangelium vitae* (EV) y, de forma análoga, en el primer capítulo de *Veritatis splendor* (VS) cuando el papa elabora toda una «meditación bíblica» moral⁴⁰ en torno al diálogo entre Jesús y el joven rico.

LA PROFUNDIDAD TEOLÓGICA DE LA LIBERTAD:

MOMENTOS ANTROPOLÓGICO-TEOLÓGICO Y CRISTOLÓGICO

Así, pues, la enseñanza social del Juan Pablo II rezuma por todas partes una argumentación de tipo teológico que, sin suprimirlas, sí domina claramente sobre otras formas de argumentación. Aun más, no llega a los principios de la ética social si no es a través de una heurística en la que partiendo de la antropología teológica, pasa a la cristología y de ahí a la ecle-siología. Esos cuatro momentos se reconocen perfectamente en el modo de argumentar la libertad religiosa que nos ha legado el Papa Wojtyła y que suponen todo un desarrollo de la profundidad teológica de la libertad.

El momento de la antropología teológica se plasma en la afirmación de GS 22 a la que tantas veces se ha referido Juan Pablo II: «Realmente, el misterio del hombre sólo se esclarece en el Misterio del Verbo encarnado», y contiene ya la salida cristológica hacia la encarnación y la redención para que el ser humano pueda encontrarse a sí mismo. Pero además nos advierte de que las personas no han de poner la confianza en lo que ellas mismas, por sí mismas, pueden hallar sobre su naturaleza y destino. Traducido a términos metodológicos, el camino de la ética basado en la razón (léase ley natural) no supera la sustancial incompletud de las capacidades humanas. Sólo la Revelación nos permite comprender el misterio humano, donde se ubica la libertad. No hay fundamentación ética completa sin el momen-

³⁹ SRS 36 es un buen ejemplo del punto que expongo.

⁴⁰ Es el estilo que McCormick ha denominado «estilo meditativo» y, James Keenan, «meditación moral-espiritual». Juan Pablo II no estaría tan preocupado con ofrecer una exégesis bíblica cuanto por dar una meditación moral que parta de textos de la Biblia.

to cristológico; pues los fundamentos teológicos son necesarios para fundar bien la noción misma de la dignidad humana: «En Cristo y por Él el hombre adquiere plena conciencia de su dignidad (...) del incomparable valor de su humanidad y del sentido de su existencia»⁴¹.

La base de la antropología que sustenta la comprensión de la dignidad⁴² incorpora datos de la razón natural redimensionándolos con la ayuda de la revelación. Juan Pablo II se remite también aquí a las palabras de sus predecesores: «todo ser humano es persona, es decir, naturaleza dotada de inteligencia y voluntad libre», y de esa naturaleza nacen «derechos y deberes que, al ser universales e inviolables, son también absolutamente inalienables»⁴³. Y si consideramos la dignidad de la persona humana a la luz de las verdades reveladas, es forzoso que la estemos mucho más, dado que el hombre ha sido redimido con la sangre de Jesucristo, la gracia sobrenatural lo ha hecho hijo y amigo de Dios y lo ha constituido heredero de la gloria eterna»⁴⁴.

Lejos de ser el horizonte cristológico un fundamento extrínseco de la dignidad humana, la profundidad teónoma de la imagen y semejanza de Dios realizada plenamente en el Hijo de quien somos hermanos y en quien nosotros somos hijos queridos, nos abre a lo más nuclear de lo humano. Esta comprensión de la teonomía no constituye de ningún modo una heteronomía, sino que, al contrario, abre al ser humano a la posibilidad de un verdadero ser y actuar por sí mismo, le hacen posible la libertad y la responsabilidad personal. La teonomía en su expresión cristonómica no es heteronomía sino principio y garantía de autonomía humana, que no debe —para ser tal autonomía— degenerar en arbitrariedad y en nihilismo.

La fundamentación teológica de la dignidad fácilmente deriva en las consideraciones simples de que una persona sin religión no puede llevar

⁴¹ JUAN PABLO II, *Redemptor hominis* (1979) n. 11.

⁴² El capítulo I de la constitución pastoral *Gaudium et spes* aborda con amplitud la dignidad de la persona humana partiendo de la convicción de que la defensa de ella es compartida por todos.

⁴³ Desde aquí uno de los equívocos que conviene eliminar es el presunto conflicto entre libertad y naturaleza, puesto que la libertad pertenece a la naturaleza racional del hombre, y puede y debe ser guiada por la razón: «Precisamente gracias a esta verdad, la ley natural implica la universalidad. En cuanto inscrita en la naturaleza racional de la persona, se impone a todo ser dotado de razón y que vive en la historia» (VS, 51).

⁴⁴ JUAN XXIII, *Pacem in terris*, 8 y 9.

una vida verdaderamente humana y moral. Pero no creo que esto se le pueda achacar a la comprensión de Juan Pablo II. En realidad, el tipo de conexión teológica que es indispensable para sostener las exigencias de la dignidad humana se refieren al nivel ontológico de ésta y no al nivel moral. De igual manera que cuando se afirma que la persona «no puede ser genuinamente libre o perseguir la verdadera libertad a menos que reconozca y viva la trascendencia de su ser sobre el mundo y su relación con Dios, puesto que la libertad es siempre libertad del hombre hecho a imagen de Dios»⁴⁵ está hablando de una dimensión de la libertad completamente diferente de la relativa al derecho civil a la libertad religiosa incluso en sus más amplias implicaciones. En definitiva, se quiere decir que lo que el hombre no podrá conseguir sin horizonte trascendente en su vida será fundar la incondicionalidad de una obligación ética. De los condicionamientos y la finitud del ser humano no se puede deducir una exigencia incondicionada. Y tampoco una independiente naturaleza humana abstracta o una idea de ser humano (como instancia fundante) podrían obligar incondicionalmente a algo.

En responder negativamente a la pregunta de si «lo humanamente condicionado puede obligar incondicionalmente» coinciden (alguno pensará que sorprendentemente) el Papa Wojtyła, el Papa Ratzinger y el teólogo Hans Küng⁴⁶. Los tres comparten la idea de que sólo el vínculo y la apertura a lo infinito proporciona al hombre libertad frente a todo lo finito. Benedicto XVI acaba de escribir en su primera encíclica que «la fe permite a la razón desempeñar del mejor modo su cometido y ver más claramente lo que le es propio»⁴⁷.

Donde ya empiezan a divergir es en el lugar pedido para la Iglesia: el teólogo Küng trabaja por potenciar el papel de las religiones que pueden presentar sus exigencias éticas con una autoridad muy superior a las de cualquier instancia simplemente humana, y los teólogos papas están dispuestos a ese trabajo de diálogo entre religiones y de ellas con otras cosmovisiones no religiosas, requiriendo y reservando un lugar especial para la Iglesia en la cual desempeñan el ministerio petrino. Aquí engarza la cuestión de la relación entre la verdad y la libertad y la misión de la Iglesia ante esa crucial relación.

⁴⁵ JUAN PABLO II, «Mensaje del día mundial de la paz 1981».

⁴⁶ H. KÜNG, *Proyecto de una ética mundial*, Madrid 1992: «¿Puede lo humanamente condicionado obligar incondicionalmente?».

⁴⁷ BENEDICTO XVI, *Deus caritas est* (Carta encíclica 25 de diciembre de 2005) n. 28.

LA PROFUNDIDAD TEOLÓGICA DE LA LIBERTAD: EL MOMENTO ECLESIOLOGICO

La Iglesia ha recibido una misión especial respecto de esa verdad revelada en Jesucristo donde se asienta la dignidad humana, una misión que comporta responsabilidades y obligaciones para las que cuenta con la asistencia única del Espíritu Santo a fin de no perder el rumbo de tal misión. Esa misión de anuncio de la verdad revelada le confiere a la Iglesia un estatus particular de conocimiento y garantía de la verdadera libertad humana⁴⁸. Este es el momento eclesiológico dentro de la argumentación teológica sobre la libertad, que pide el derecho a la libertad de la Iglesia en la sociedad para desempeñar la misión que Dios le ha encomendado en Jesucristo por el Espíritu: el ministerio de mostrar al mundo que busca la verdad dónde la puede encontrar.

Así las cosas, el servicio particular que la Iglesia tendría que desempeñar en la defensa de los derechos humanos, empezando por el central entre ellos, va de suyo.

Y este ministerio confiado a la Iglesia supone un desarrollo teológico de DH por cuanto enraíza su compromiso a favor de la promoción de la libertad religiosa en lo más hondo y genuino de su tradición e identidad. No fue en absoluto por oportunismo que la Iglesia reunida en concilio ecuménico declaró solemnemente «el derecho de la persona y las comunidades a la libertad social y civil en materia religiosa», ni tampoco fue por estrategia de congraciarse con el mundo una encíclica como *Pacem in terris* sobre los derechos humanos. No es por oportunismo de *modus vivendi*, sino que la Iglesia recibe del corazón del Evangelio inspiración y criterios para defender los derechos humanos.

Cosa distinta sería que la argumentación teológica fuese en la reflexión de Juan Pablo II el modo de decir que solamente la Iglesia conoce la verdad de la dignidad y de los derechos. Pero eso ciertamente nunca lo dijo y no será yo quien se lo haga decir.

LA RELACIÓN ESENCIAL Y CONSTITUTIVA ENTRE VERDAD Y LIBERTAD

En lo que estamos tratando late el gran tema de la relación entre verdad y libertad. Resulta francamente interesante ver cómo esos dos términos esenciales en DH, también lo son en las principales encíclicas del Juan Pablo II. En los escritos del Pontífice (sobre todo en *Evangelium*

⁴⁸ JUAN PABLO II, *Redemptor hominis*, n. 12.

vitae y *Veritatis splendor*) se realza el valor de la verdad objetiva haciendo a la libertad depender de ella⁴⁹, para evitar la decadencia de las sociedades contemporáneas fascinadas por la libertad individual y el subjetivismo de la conciencia creadora de valores y normas, por una libertad hipertrofiada, sin otra referencia que ella misma, que acaba desquiciándose y anulándose a sí misma.

Este es un pensamiento recurrente a lo largo de VS⁵⁰. Cito algunas referencias: entre libertad y verdad se da una «relación esencial y constitutiva» (VS, 4); «la libertad depende fundamentalmente de la verdad» (VS, 34); «la libertad es... decisión sobre sí y disposición de la propia vida a favor o en contra del bien, a favor o en contra de la verdad; en última instancia a favor o en contra de Dios» (VS, 65); «la cuestión fundamental que las teorías morales... plantean es la cuestión de la relación entre libertad y verdad» (VS, 84); «la cultura contemporánea ha perdido en gran parte el vínculo esencial entre Verdad-Bien-Libertad» (VS, 84); «el reconocimiento honesto y abierto de la verdad es condición para la auténtica libertad» (VS, 87).

Por su parte, *Evangelium vitae* insiste en que la libertad reniega de sí misma, se autodestruye y se dispone a la eliminación del otro cuando no reconoce ni respeta el vínculo constitutivo con la verdad. Desde ahí se entiende la denuncia del grave peligro de comprender los derechos humanos como derechos de la subjetividad individual o colectiva, separada de la referencia a la verdad de la naturaleza humana. Los derechos del hombre deben referirse a lo que el hombre es por naturaleza y en virtud de su dignidad, y no a las expresiones de opciones subjetivas propias de los que gozan del poder de participar en la vida social o de los que obtienen el consenso de la mayoría (cf. EV, 19-20).

Ruiz de la Peña consideraba que en recuperar la unidad de los planos axiológico (bien), epistemológico (verdad) y ontológico (Dios) estaba el mensaje central de VS que deviene instancia hermenéutica para leerla y valorarla⁵¹. Y González de Cardenal sentenciaba «sin el ser no hay reve-

⁴⁹ En el estudio de H. Rico se dice que la diferencia fundamental entre DH y las encíclicas morales de Juan Pablo II está en que él hace depender la libertad de la verdad, mientras que en la declaración conciliar la verdad y la libertad no se contraponen, ni se hacen depender como en los documentos del Papa.

⁵⁰ JUAN PABLO II, *Veritatis Splendor*, 9, 34, 35, 62, 63, 84, 87, 88, 99.

⁵¹ J. L. RUIZ DE LA PEÑA, «La verdad, el bien y el ser. Un paseo por la ética de la mano de la *Veritatis splendor*», en: J. A. MARTÍNEZ CAMINO (ed.), *Libertad de verdad. Sobre la Veritatis splendor*, Madrid 1995, 269.

lación que nos alumbre, es decir, verdad que desenmascare la mentira. Sin la verdad no hay libertad. Sin el ser, la verdad y la libertad no hay Dios real para el hombre... Pero, a la vez, sin Dios no hay ser, verdad, libertad»⁵².

VERDAD Y LIBERTAD EN LA DECLARACIÓN CONCILIAR

No cabe ninguna duda de que la declaración conciliar también reconoce una relación esencial entre libertad y verdad, pero según se cargue de significado la verdad desde la cual se entiende la libertad, puede utilizarse para propósitos diversos y no todos tan armonizables con la doctrina conciliar plasmada en la declaración sobre la libertad religiosa.

Debemos recordar que el desarrollo doctrinal que culminó en DH fue esencialmente un proceso de reconocimiento del lugar primordial de la libertad de la conciencia individual entre los elementos centrales e indispensables de la dignidad de la persona como ser social. Los privilegios de la libertad como inmunidad frente a cualquier coacción externa en materias religiosas fueron finalmente afirmados sobre las exigencias absolutistas hechas en nombre de la verdad. Como ya dijimos, este desarrollo no niega la existencia de una religión objetivamente verdadera ni el deber universal de las personas de buscarla y aceptarla cuando la encuentran, pero establecía sin dudar la libertad como condición necesaria y medio único para respetar la dignidad humana en su acceso a la verdad. Esto daba la vuelta al énfasis puesto hasta la declaración conciliar en los derechos exclusivos de la verdad (derechos que estaban por encima incluso de la libertad de los individuos y de los grupos) que constituía el punto de partida de las formulaciones doctrinales de la teoría de la «tesis-hipótesis».

La nueva concepción no acepta poner la libertad en función de la verdad, sino que con firmeza establece la libertad como el primer valor de la existencia de las personas, que nunca puede ser externamente constreñido, ni siquiera al servicio de la verdad religiosa objetiva.

Cuando desde una argumentación preferentemente teológica se denuncian los peligros de un acento excesivo en la libertad individual característica de la cultura contemporánea, y deliberadamente se le otorga, en

⁵² O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, «La nueva racionalidad teológica», en: AAVV, *La fe interpelada*, Madrid 1993, 300.

nombre de la dignidad humana, una gran atención al carácter vinculante de la verdad sobre la conciencia, la libertad se concibe en función de la verdad, se presenta en la medida en que se ordena y sirva al bien y a la verdad. Vendría a ser la respuesta al imperativo moral sustentado en la excelencia de su fin —la verdad— lo que da consistencia y fundamento a la inmunidad de la libertad. La proximidad de la verdad a la propia conciencia crea el deber de seguirla, primero, y, después, sostiene el derecho a la libertad necesaria para alcanzarla. Entre las muchas citas que podríamos recoger aquí, baste el ejemplo de la siguiente: «Es en la relación a la verdad objetiva donde la libertad de conciencia encuentra su justificación en tanto que ella es una condición necesaria para buscar la verdad digna del hombre y para adherirse a ella una vez que se ha conocido»⁵³. Esta es la traducción a la vida moral de una de las citas bíblicas favoritas de Juan Pablo II: «Conoceréis la verdad y la verdad os hará libres» (Jn 8, 32).

Respecto del derecho a la libertad religiosa, el Papa Wojtyła recuerda explícitamente que se trata de «un derecho en función de un deber... los derechos más fundamentales están en función de los principales deberes; el deber es el de moverse hacia Dios a la luz de la verdad»⁵⁴. Pero, para no incurrir en tergiversaciones, es preciso recordar que Juan Pablo II también escribió, citando a DH, que «la verdad no se impone sino por la fuerza de la misma verdad que penetra, con suavidad y firmeza a la vez, en las almas»⁵⁵.

LA CONCIENCIA MORAL Y MAGISTERIO ENTRE LA LIBERTAD Y LA VERDAD

Obviamente, la requisitoria en pro de una relación correcta con la verdad implica una seria advertencia frente a formas de «libertad engañosa», aunque también lleva una admonición contra la presunción de autosuficiencia de la conciencia individual en la elaboración de los juicios morales. El acento puesto en la conciencia obediente, totalmente obligada a seguir la verdad, va de la mano de la desconfianza en la capacidad humana para cumplir satisfactoriamente esa obligación sin la ayuda

⁵³ JUAN PABLO II, *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 1991*.

⁵⁴ JUAN PABLO II, *Alocución al V Coloquio Internacional de Estudios Jurídicos en la Universidad Pontificia Lateranense* (10 marzo 1984): *Insegnamenti* 7-1 (1984) 654-658, en p. 657.

⁵⁵ JUAN PABLO II, *Tertio milenio adveniente*, Madrid 1994, n. 35.

externa. Y la ayuda externa nos lleva otra vez a la instancia eclesial, donde recibimos sobre todo la ayuda de la instancia del magisterio moral, también para saber dónde está la verdad moral en la Sagrada Escritura: «cumple los mandamientos» de Jesús al joven rico.

El magisterio ve reforzada su misión en el contexto cultural que exalta y, paradójicamente, pone radicalmente en duda la libertad, el relativismo y el nihilismo que obscurecen la verdad. A ese desconcierto coadyuvan «ciertas orientaciones de pensamiento» incompatibles «con la verdad revelada» (VS 29). La Iglesia se pone sólo y siempre al servicio de la conciencia ayudándola a no ser zarandeada aquí y allá por cualquier viento de doctrina según el engaño de los hombres a alcanzar con seguridad la verdad y a mantenerse en ella.

Una antropología teológica de cierto pesimismo respecto a la libertad humana llama continuamente a una eclesiología que fuertemente acen-túa el rol de la autoridad moral, a la que suponemos las mejores intenciones en busca de la seguridad. Asociado a ello está la «nueva evangelización» para vencer al secularismo, el reforzamiento de la autoridad del magisterio en la formación moral, o la insistencia en la armonía entre leyes civiles y leyes morales (el orden moral objetivo vinculante) para luchar a favor de una cultura de la vida y en contra una cultura de la muerte.

Como poco, parece que si la conciencia queda tan fuertemente vinculada a la verdad, la misma entidad moral de la conciencia queda muy en entredicho y su papel correcto en la vida humana se circunscribe al simple acatamiento de la verdad que instancias externas a la conciencia misma señalan y presentan. Esto puede desembocar en una sumisión de la libertad de la persona a la verdad que pretendidamente es para el bien de la persona pero que le viene de fuera. En definitiva, puede desembocar, a poco que nos descuidemos, y nos descuidamos con cierta facilidad, en una falta de respeto a la dignidad humana. La teonomía participada de VS, cuando se hipertrofia la instancia magisterial para conocer la verdad, acabaría siendo heteronomía en su versión eclesionómica.

El moralista Dietmar Mieth ha lanzado una dura admonición que a buen seguro nadie en la Iglesia querría ver refrendada por la realidad de los hechos: «Quien hace de las conciencias de los fieles cañas a merced del viento, que el magisterio debe afianzar como con un corsé —lo que podría ser adecuado en algunos casos concretos, pero no *in genere*— impulsa un menosprecio a la fe creadora y a la razón creadora que hace

imposible en la práctica la Iglesia como *communio* y nos retrotrae a las más tenebrosas etapas del desdén eclesial del siglo XIX por la libertad y la conciencia. Los puntos débiles reales de la competencia moral no deben tener validez en el nivel de la dignidad moral del hombre»⁵⁶.

Hoy acaso sea especialmente formativo volver a leer el que, por excelencia, es el clásico católico sobre la conciencia: la Carta al Duque de Norfolk del Cardenal Newman, con sus sentencias como esa de que «la conciencia tiene unos derechos porque tiene unos deberes», citada en el n. 34 de VS, o aquella otra de que «la conciencia es el primero de todos los vicarios de Cristo» (Carta 67)⁵⁷. Una célebre frase a la cual bien pudiera corresponder como glosa magistral otra brillante y osada afirmación del Cardenal Ratzinger «sin conciencia no habría papado. Todo el poder que posee (el papado) es poder de la conciencia»⁵⁸.

NO QUEREMOS VOLVER A NIETZSCHE

Por descontado, no hablamos de una conciencia privatizada ni una ética subjetivizada y emotivista que no tiene otra salida que el relativismo del «todo vale lo mismo», el nihilismo del vacío moral que se vuelve destructor, la neutralidad axiológica y la privatización de la moral. Sería tanto como volver a Nietzsche y no es ciertamente a quien representa la culminación moderna del abandono de Dios a quien nuestro mundo necesita⁵⁹.

⁵⁶ D. MIETH, «La encíclica, la moral fundamental y la comunicación en la Iglesia», en: D. MIETH (dir.), *La teología moral ¿en fuera de juego?*, Barcelona 1995, 19-20.

⁵⁷ J. H. NEWMANN, *A Letter Adressed to his Grace the Duke of Norfolk*, London 1875, 69. (Versión incompleta en español con traducción de V. GARCÍA RUIZ - J. MORALES, *Carta al Duque de Norfolk*, Madrid 1996).

⁵⁸ J. RATZINGER, «Gewissen und Wahrheit», en: M. KESSLER - W. PANNENBERG - H. J. POTTMEYER (dir.), *Fides quarens intellectum. Beiträge zur Fundamentaltheologie*, Tubinga-Basilea 1992, 293-309, p.306.

⁵⁹ «La originalidad trágica [de Nietzsche] consiste no sólo en haber pensado, sino decidido la existencia de un mundo sin Dios y de un hombre sin prójimo, de los que se deducen una realidad sin origen (verdad) y una historia sin destino (esperanza). Al no existir un fundamento del mundo y una patria que espere al hombre para acogerle definitivamente el hombre tiene que asumir el mundo sobre sus espaldas, otorgándole sentido y finalidad. He ahí una tarea sobrehumana, que le proporciona dignidad y orgullo en un primer instante, pesadumbre y angustia en el segundo», en: O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Raíz de la esperanza*, Salamanca 1995, 85.

Si en el fundar la dignidad humana no nos podemos conformar con volver al sujeto como «señor y poseedor de la naturaleza» del *Discurso del método* de Descartes, ni al «fin en sí y no mero medio» del imperativo categórico de Kant, mucho menos vamos a aceptar quedar hechizados por el nihilismo trasmutador de valores de Nietzsche.

Estamos obligados a no dejarnos atrapar en la red del escepticismo respecto a la posibilidad de un conocimiento objetivo, que es intersubjetivo, sobre lo que constituye el bien de la sociedad, con evidentes consecuencias prácticas. Consecuencias del calibre de que cualquier pretensión de saber lo que constituye el bien social no es, en realidad, más que la afirmación de un interés particular, que busca imponerse y que lleva a que, en la práctica totalidad de los sectores de la vida pública de nuestras sociedades occidentales, las justificaciones *morales* de la praxis se sustituyan por argumentos pragmáticos, que los «expertos» suministran sobre la base de reglas científico-técnicas objetivables.

En el tono severo de VS, se recuerda que «la actual cultura prevalentemente científica y técnica, está expuesta a los peligros del relativismo, del pragmatismo y del positivismo» (VS, 112). En otras palabras, el imperativo científico-tecnológico del «todo lo que se sabe y puede hacer, hay que hacerlo» sería una de las fuentes más importantes del descrédito de la cuestión de la verdad y de la consiguiente perplejidad actual ante las cuestiones fundamentales de la existencia:

«Las ciencias empíricas prescinden metodológicamente, por buenas razones, de la cuestión de la verdad del hombre. No es competencia suya plantearse las grandes cuestiones de la vida ni cuentan con los medios para responderlas... Ahora bien, dado su enorme prestigio, no ha sido difícil dar el paso equivocado —consciente o inconsciente— de que si ellas no tienen respuesta para estas cuestiones es que en realidad no la hay en absoluto»⁶⁰.

Cuando se combinan la pérdida de confianza en nuestra capacidad para conocer cómo deben ser los contornos de una sociedad humana, por un lado, y, por el otro, el impulso moderno por controlarlo todo, entonces el camino queda expedito para las estrategias del cómo controlo mejor para servir a mis propios intereses. El poder se expresará como dominación del fuerte sobre el débil. La justicia —recordando al Trasímaco de la *República* de Platón— es tan sólo la ventaja del más fuerte.

⁶⁰ J. A. MARTÍNEZ CAMINO (ed.), *o.c.*, 26-27.

La verdad sería el autointerés y la libertad sería una palabra hueca para legitimar el poder.

Ante las experiencias que expresan odio, violencia, destrucción y auto-destrucción o muerte (expresiones del llamado «problema del mal»), uno puede abandonarse a un distanciamiento irónico como estrategia de supervivencia y conformarse con «cambiar de tema» si alguien insiste en preguntar por el fondo del asunto. Pero los cristianos tenemos a un Señor que no hizo el giro irónico ante el mal, sino que lo afrontó. Desde él y con él podemos apreciar la destructividad humana como una reacción defensiva ante la hostilidad percibida, el miedo que nos crea una radical inseguridad y vulnerabilidad y conduce a buscar un mayor control, el cual no produce sino más hostilidad, de donde vienen más injusticia y más violencia.

El único modo de detener en última instancia la espiral de auto-defensa y agresión es descubrir que bajo el conflicto y las rupturas de la vida social existe una presencia sanante y reconciliadora, que asegura nuestra identidad personal allí donde nosotros fracasamos. Elegir entre la desesperación y la solidaridad no es algo que hagamos en circunstancias extremas, sino en la vida cotidiana, donde se da la frágil libertad como don y como tarea, y, por tanto, la moral, según vamos construyendo nuestra historia, animados por el horizonte de la verdad.

BALANCE

Podemos decir que en la declaración conciliar se abre una visión esperanzada y optimista que confía en el poder de la verdad para hacerse valer delante de las personas libres que no dejarán de reconocerla y de abrazarla. La interpretación de la libertad religiosa que fue tomando cuerpo en el magisterio de Juan Pablo II ha fijado la vista en las distorsiones de las nociones y prácticas de la libertad individual, de modo que si no se las dirige hacia la libertad verdadera con la asistencia de la autoridad que interpreta adecuadamente la verdad, no se ponen en el camino de la verdad. En vez de subrayar como hace el Concilio que solamente a través del ejercicio de la libertad pueden las personas esperar alcanzar la verdad, Juan Pablo II subraya que la persona en su condición presente sólo puede alcanzar la libertad mediante el reconocimiento y la obediencia a la verdad.

Me resisto a concluir que esa discrepancia signifique la vuelta a la afirmación de que es la verdad la que tiene derechos, y no la persona. Para no dar ese paso atrás de nefastas consecuencias, en particular los pastores y los teólogos hemos de volver a la doctrina de DH, que con tanto esfuerzo y después de tanto tiempo la Iglesia conquistó reconociéndola como auténtico desarrollo doctrinal plenamente respetuoso con la tradición católica.

Estimo que es una incuestionable ganancia la elaboración teológica de la libertad mediante una antropología teológica que postula la necesidad de Cristo para sustanciar plenamente la dignidad humana, combinada con una lectura crítica de la situación de la humanidad en el mundo contemporáneo. Como también lo es el énfasis en el lenguaje teológico y el recurso a los contenidos de la Revelación. Ahora bien, estas ganancias no tienen por qué hacerse contra un enfoque filosófico que situaría el derecho a la libertad dentro de los límites de la naturaleza humana y la común razón y experiencia.

A mi juicio, es sumamente importante no minusvalorar y mucho más no suprimir, en virtud del acceso teológico, el enfoque filosófico. Este acceso ha de ser, de algún modo, la base de la argumentación sobre la dignidad que funda los derechos de la persona y en particular el de la libertad religiosa. Es preciso no retornar al paradigma de la «ancillaridad» en la relación entre filosofía y teológica, es decir, a un acceso filosófico-racional entendido como mero auxiliar del argumento teológico.

Que «la fe permita a la razón desempeñar del mejor modo su cometido y ver más claramente lo que le es propio» no debe comportar la minusvaloración de la «experiencia humana» (en base a un pesimismo antropológico) y una magnificación del «Evangelio» (lugares teológicos de la divina revelación). El Concilio acuñó la fórmula bímembre *sub luce Evangelii et humanae experientiae* (GS 46) para expresar la peculiaridad epistemológica y teológico-moral: el estudio de los interrogantes morales, el discernimiento cristiano, las decisiones morales y toda la vida moral del cristiano han de comprenderse y realizarse «a la luz del Evangelio y de la experiencia humana». Es decir, a la luz de la revelación y de la razón (no reducida a lo racional), formando las dos una unidad epistemológica, si bien con distinción de órdenes (razón y revelación) y de cualificaciones (la revelación como plenitud de la razón humana). De igual modo que la categoría teológica «*signos de los tiempos*» (GS 4, 5-11) coloca a la Iglesia ante una metodología que implica y combina el conjunto de la

visión teológica de la realidad con la atención a las mediaciones propias de las ciencias humanas y sociales que se encargan de esclarecer los distintos sectores y aspectos de la realidad moral personal y social. No hemos de permitirnos el lujo de que la teología produzca un desprecio de las vías de la experiencia humana y la razón humana, por no ser explícitamente teológicas.

Como nos jugamos tanto en conjugar certeramente verdad, libertad y diálogo, no deberíamos permitirnos el lujo de olvidar DH, leída junto a GS. Ambos siguen siendo documentos muy valiosos en el empeño de buscar caminos concretos por los que se haga efectiva la comunicación evangélica de la Iglesia con el mundo. Ambos continúan dando muchas pistas para el compromiso de trabajar por las condiciones que hacen posible experiencias de verdadero intercambio y encuentro entre cosmovisiones filosóficas, morales y religiosas, sin abdicar del deber moral de denunciar, cuando sea necesario, los prejuicios, las discriminaciones arbitrarias y las tendencias totalitarias. También ayudan a alimentar la voluntad de ofrecer la verdad a cuyo servicio está la Iglesia, a través de una paciente persuasión, que confía en el largo plazo y en el poder de esa verdad a la que sirve, así como en la fuerza de la llamada interior en cada persona para buscar la verdad y entregarse a ella.

Creo que se impone insistir en el empeño ético original según el cual el diálogo tiene su razón de ser en la búsqueda de la verdad, frente al dogmatismo de los que se creen en posesión de ella, y por tanto no se abren a la comunicación; y también frente al relativismo de los que lo cifran todo en opiniones subjetivas o preferencias que hacen de la verdad algo relativo y mutable. De Sócrates, maestro del diálogo, aprendemos que el diálogo es un entendimiento obtenido a través de un proceso conversacional entre personas, que se teje con preguntas y respuestas, que, a su vez, suscitan nuevas preguntas; y esto requiere examinarse y examinar a los otros, ponerse a prueba y poner a los demás. «Hagamos nuestro razonamiento uno con otro poniendo a prueba la verdad y a nosotros mismos»⁶¹.

La verdad acontece mediante un proceso de diálogo en una investigación común y compartida; la verdad no se deja separar de la comunicación: «La comunicación es la forma de revelarse la verdad en el tiempo»⁶². La búsqueda de la verdad en el campo de la ética es una tarea dialógica y

⁶¹ PLATÓN, *Protágoras*, 348 a.

⁶² JASPERS W., *La fe filosófica*, Buenos Aires 1953, 40.

por tanto comunitaria; una acción comunicativa, de debate, de reflexión en común, de propuesta y, en su caso, de acuerdo; una tarea que necesita contar de manera efectiva con los afectados por las cuestiones sometidas a escrutinio, y, por tanto, que ha de crear las condiciones para que la participación en el diálogo se dé con las máximas garantías y del mejor modo posible. Así las cosas, se entiende perfectamente que sea tan importante tener procedimientos adecuados que hagan posibles la libertad y la participación, pero también que los procedimientos no dejen fuera factores esenciales a todo buen diálogo deliberativo de carácter ético.

Para pensar estos y otros caminos concomitantes sigue siendo de enorme ayuda un documento conciliar menor que verdaderamente supuso un cambio de un enorme calado en la Iglesia y que hoy sigue impresionando a todo el que se acerca a él. Seguro que el redescubrimiento de la libertad auspiciado por el Concilio aún tiene mucho y muy bueno que dar de sí.

