



I

Prof. GONZALO REDONDO

EL CONCILIO VATICANO II,  
ACONTECIMIENTO TRANSCENDENTAL  
EN LA HISTORIA DE LA IGLESIA

La fuerza de los hechos ha acabado por imponer en nuestra conciencia de hombres del siglo XX la realidad de la profunda crisis cultural que nos afecta. No es del caso relatar su génesis. Basta recordar con brevedad sus manifestaciones sucesivas. Detectada en los años veinte y treinta, la década de los sesenta vió un rebrotar impetuoso de sus síntomas en forma de revoluciones culturales o movimientos contraculturales. Una crisis cultural no es de resolución fácil ni breve. Hoy sigue abierta. Y no es arriesgado profetizar que seguirá pesando sobre nosotros durante mucho tiempo. Y también sobre los que vengan detrás de nosotros.

De una crisis cultural nadie se salva. La crisis del tiempo nuestro, por ser crisis de la cultura de la Modernidad, ha golpeado a cuanto dentro de la Modernidad se había construido. Por esto no es sorprendente que haya resultado también tocada la concepción eclesiológica que se elaboró en los albores de este universo cultural y que hasta nosotros ha llegado. La crisis de la cultura de la Modernidad ha afectado de manera inevitable a la concepción eclesiológica que entendía culturalmente la Iglesia como sociedad perfecta, en parangón con esa otra sociedad perfecta que primero fue el Estado absoluto y que luego se convirtió en la sociedad civil. Esto no debe llevar a olvidar que, en otro sentido, la Iglesia sí es sociedad perfecta: no puede admitir sobre ella otra autoridad que la propia, a fin de conseguir con libertad sus fines sobrenaturales.

Es sabido que el núcleo de la cultura en crisis es la libertad de conciencia. El error, tantas veces denunciado por el Magisterio, no reside en la proclamación de la libertad: sin libertad no hay hombre. El error estriba en entender al hombre como ser autónomo, con derecho a estructurar esa determinada capacidad que es su conciencia de acuerdo con sus propios criterios; con rechazo explícito de cualquier

tipo de norma o autoridad externa a él. La libertad de conciencia encierra al hombre en sí mismo. Su transcendencia posible queda sujeta a la decisión individual; se niega que sea exigencia y necesidad de su naturaleza creada.

Inicialmente la libertad de conciencia —concretada en libre examen— llevó a rechazar al Magisterio eclesiástico en la interpretación de la Sagrada Escritura. Al producirse la secularización de esta actitud primera, la libertad de conciencia amplió casi ilimitadamente su campo. La eclesiología elaborada en los siglos XVI y XVII negó con razón este principio erróneo. Al calor de esta actitud cuajó la versión católica del Estado confesional, no dispuesto a tolerar entre sus súbditos ni una fe distinta de la verdadera ni unas opciones temporales diversas del absolutismo. El necesario rechazo de la libertad de conciencia dificultó, de modo indirecto, que se viviera en el mundo católico la libertad civil por considerar a ambas libertades inequívocamente unidas.

La libertad de conciencia se presentó como logro del progreso. No puede extrañar que, ante la crisis de la cultura de la Modernidad, que es crisis de la libertad de conciencia, se haya producido la negación correspondiente del progreso humano. Pues hay crisis, no hay progreso —se suele decir—. Es un error este juicio, pues la existencia de la crisis es la prueba mayor de que el progreso existe. Se ha producido la crisis de la cultura de la Modernidad porque impedía el progreso del hombre, anquilosado, reducido a un concepto erróneo de sí mismo como ser autónomo. El ariete que ha golpeado la cultura de la Modernidad ha sido el impulso progresivo de la libertad humana: del progreso hasta el momento conseguido y del que reclama el desarrollo radical de esa misma libertad.

Este enfoque permite entender que la crisis de la cultura no es en modo alguno crisis de sus manifestaciones externas, de las creaciones grandiosas de la Modernidad: el progreso científico y tecnológico, entre otras cosas. La capacidad creadora del hombre —que es él mismo criatura— logra hacer cosas materiales válidas aunque su obrar no esté bien fundado. Sin embargo, esta errónea fundamentación acabará por hacerse patente en la pérdida del sentido del esfuerzo realizado. Lo cual no es sino otra manera de negar un progreso material que parece no servir para nada. La crisis de la cultura de la Modernidad se ha hecho patente en la pérdida del sentido de la vida. Es crisis de una pretendida conciencia autónoma, que al encerrar al hombre dentro de sus límites estrechos, al desvincularlo de Dios, le hace incapaz de vivir toda la potencia formidable de su libertad personal.

Ante este cuadro resulta lamentable la actitud de los que, al menos desde los años del modernismo, han venido intentando sustituir una espiritualidad de separación del mundo por otra de mundanización a ultranza. En el fondo posiblemente han entendido que la libertad de conciencia es camino único para hacerse presentes en la sociedad civil,



vivir sus libertades e impulsar el progreso. Han asumido sin discernimiento la cultura de la Modernidad en el momento de su crisis decisiva. Han llegado tarde.

Es, a mi modo de ver, en este contexto donde hay que situar la convocatoria y desarrollo del Concilio Vaticano II, sin pretender por ello someter las decisiones del Espíritu a las contingencias de la vida de los hombres. El Concilio ha sido un acontecimiento transcendental pues ha buscado —no podía ser de otra manera— la religación de la Iglesia con su Señor, con el Ser transcendente por excelencia que es Dios. Pero con la renovación de su ser la Iglesia no ha querido sólo su propio beneficio: no estamos ya en los tiempos de la sociedad «religiosa» cerrada sobre sí misma. El Concilio ha sido también acontecimiento transcendental al poner a la Iglesia al servicio de un mundo al que la cultura de la Modernidad ha hecho perder la razón de su existir.

Para entender debidamente esto debemos fijarnos en dos aspectos de interés. El Concilio, en primer término, ha puesto fin a la dicotomía Iglesia-mundo, una dicotomía vieja pues al menos puede hablarse de ella desde el siglo XVI. No se ha llegado al fin de esta separación, que era enfrentamiento, por la vía de un mundo «eclesiazado» o «clericalizado»; ni tampoco por la opuesta pretensión de una Iglesia «mundanizada», dominada por el secularismo. La nueva eclesiología conciliar sugiere que la Iglesia se ha de hacer presente en el mundo como el alma en el cuerpo. El respeto cristiano por la naturaleza de las cosas, por lo que las cosas son, obliga a no intentar imponer unas determinadas opciones únicas. No hay —ha escrito Mons. Escrivá de Balaguer— «soluciones católicas» de las cuestiones temporales.

El Concilio ha enseñado que, si bien es la Iglesia entera la que está en el mundo y en el mundo realiza su misión divina, la santificación del mundo *ab intra* no es primariamente competencia de los que integran el orden sagrado, ni de los religiosos, sino de los laicos, de los cristianos corrientes, y ello en razón de su vocación específica: «A los laicos corresponde, por propia vocación, tratar de obtener el reino de Dios gestionando los asuntos temporales y ordenándolos según Dios» (*Lumen gentium* 31).

Son éstas dos razones fuertes que permiten calificar al Concilio de acontecimiento transcendental: transcendental para la Iglesia y transcendental para el mundo, para la sociedad civil. Una Iglesia renovada en la fidelidad —*aggiornata*, según la expresión inolvidable de Juan XXIII— se presenta como capaz de devolver al hombre el sentido perdido de su vida y de su esfuerzo —del progreso—, sin marginar las grandes conquistas válidas de la cultura de la Modernidad. Esto es posible en la medida en que ha entrado en juego un concepto de elaboración teórica antigua, pero cuyas potencialidades no habían sido actualizadas: la libertad de las conciencias cristianas. «Porque, aunque el mismo Dios es

Salvador y Creador, e igualmente también Señor de la historia humana y de la historia de la salvación, sin embargo, en esta misma ordenación divina la justa autonomía de lo creado, y sobre todo del hombre, no se suprime, sino que más bien se restituye a su propia dignidad y se ve en ella consolidada» (*Gaudium et spes*, 41; cfr. *ib.* 25).

Ya se apuntó más arriba que el rechazo de la libertad de conciencia nada tiene que ver con la reclamación de libertad y si mucho con la determinación autónoma de la conciencia. Esto es erróneo pues margina la dependencia permanente del hombre respecto a su Creador. Tan erróneo, que termina bloqueando el ejercicio mismo de la libertad: la libertad sólo funciona en serio cuando el hombre que la ejercita posee de sí mismo un conocimiento verdadero.

La libertad de las conciencias responde al progreso coherente de la libertad humana e implica dos dimensiones esenciales. Por un lado, la libre adhesión a la norma moral básica que la fe muestra y que hace que el hombre tenga libertad real, pues si no, el acto de fe sería imposible. Pero la libertad humana —libertad de criatura— es finita, contingente, limitada; no omnimoda. Esta primera dimensión corrige la errónea concepción de la autonomía del hombre que provocó la pérdida del sentido de la vida dentro de la cultura de la Modernidad; la autonomía del hombre que acabó por negar la existencia misma de la libertad humana; la concepción de la autonomía de lo temporal que con tanta precisión rechaza el Concilio cuando afirma que «la criatura sin el Creador desaparece» (*Gaudium et spes* 36).

La dimensión segunda muestra que la libertad ha de proyectarse en la sociedad, el lugar propio de la vida del hombre cristiano, en múltiples direcciones. Por ejemplo, a la hora de la elección del camino personal de respuesta a Dios, dentro de la fe común, excluidas por entero unas únicas opciones «religiosas» obligadas. Igualmente, por ejemplo, al reconocer la diversidad de compromisos legítimos que al hombre le brindan las cuestiones políticas, sociales, económicas, culturales, científicas o técnicas.

En la óptica de la libertad de las conciencias cristianas —unas conciencias no radicalmente autónomas, como independientes de Dios, pero sí realmente libres— se entiende la defensa apasionada que Juan Pablo II realiza de la libertad del hombre y del progreso. Frente a las visiones negativas derivadas de la crisis de la cultura de la Modernidad, el desarrollo de la enseñanza conciliar ha hecho patente la condición de ser libre que tiene el hombre, pues «si por autonomía de la realidad terrena se quiere decir que esas cosas creadas y la sociedad misma gozan de propias leyes y valores, que el hombre ha de descubrir, emplear y ordenar poco a poco, es absolutamente legítima esta exigencia de autonomía. No es sólo que la reclamen imperiosamente los hombres de nuestro tiempo. Es que además responde a la voluntad del Creador» (*Gaudium*



*et spes* 36). Puede así decirse, recogiendo afirmaciones bien queridas por Pablo VI, que la única solución de cumplimiento obligado que compele al hombre es la del pluralismo, la del respeto a la autonomía, no del mismo hombre, sino de las cosas ante el hombre.

Hablar de un fiel cristiano que, atento a lo que el Magisterio de la Iglesia le muestra del Depósito Revelado, lo acepta y se dispone a vivir en razón de su libertad este compromiso en medio del mundo, haciendo progresar este mundo y en servicio de todos los que con él forman la sociedad humana, es lo mismo que hablar de una llamada universal a la santidad. Mons. Escrivá de Balaguer, en tantos aspectos precursor del Concilio, ha podido escribir: «Tienes obligación de santificarte. —Tú también. —¿Quién piensa que ésta es labor exclusiva de sacerdotes y religiosos?» (*Camino* 291). Una afirmación clara en los documentos conciliares y urgida por los Pontífices para que se ponga en práctica: «Si bien en la Iglesia no todos van por el mismo camino, sin embargo, todos están llamados a la santidad y han alcanzado idéntica fe por la justicia de Dios» (*Lumen gentium* 32).

Esta es la aportación notable del Concilio Vaticano II que permite hablar de él como un acontecimiento transcendental en la historia de la Iglesia y del mundo: el reconocimiento —basado en la libertad— de la pluralidad de los caminos para alcanzar la perfección humana; que la santidad es para todos. Resulta indudable que este planteamiento excede los límites entecos, como hecho histórico que es, de la crisis cultural presente. La llamada divina, como la enseñanza conciliar que la recoge, no es sólo para un tiempo determinado o para los hombres de una época. Lo cual no puede hacer olvidar que el Concilio se ha producido en unas fechas precisas, se ha tropezado con una situación peculiar y ha puesto las bases para resolver una verdadera aporía de la cultura.

## II

Prof. PEDRO RODRÍGUEZ

### LA ECLESIOLOGIA DEL CONCILIO VATICANO II

El conocido historiador de los concilios Hubert Jedin, preguntado sobre la significación del Concilio Vaticano II con ocasión de su primer aniversario, respondía en 1966: No puede determinarse aún el lugar del