



## SECULARIDAD Y SECULARISMO

GONZALO REDONDO

**SUMARIO:** SECULARIDAD Y SECULARISMO: El laico, según el Concilio Vaticano II. Hace 50 años. La Acción Católica. Hace 25 años. La aparición del neomodernismo. La libertad de las conciencias. Las confusiones sobre la libertad de las conciencias. ¿Qué es la secularidad? El progreso social y el pluralismo.

Casi al inicio del decreto *Presbyterorum ordinis* se pueden leer las siguientes palabras: «No se da, por tanto, miembro alguno que no tenga parte en la misión de Cristo, sino que cada uno debe santificar a Jesús en su corazón y dar testimonio de Jesús con espíritu de profecía» (n. 2). Como es sabido, el don o capacidad de profecía hace referencia no sólo a la previsión o desvelación de lo por venir, sino también a la captación y manifestación de lo que pasa en el presente. En castellano la utilización de este don se expresa con la fórmula castiza —y muy gráfica— de «caer en la cuenta». El profeta es el que ayuda a los hombres que le rodean a «caer en la cuenta», a percibir la verdadera realidad de lo que se les dice o de lo que les pasa. Las causas por las que el hombre no se entera pueden ser —son de hecho— múltiples. En última instancia todas estas posibles causas se pueden resumir en que el hombre suele estar «distráido», pensando en otra cosa. Y por eso hay que ayudarlo a que «caiga en la cuenta», a que sea consciente de lo que le sucede o de lo que en torno a él acontece.

Este fue posiblemente el sentido de las palabras de Jesús a los apóstoles, en pleno mar de Tiberíades, cuando interpretaron —estaban distraídos— la advertencia del Maestro de que se guardaran «del fermento de los fariseos y saduceos» (Mt 16, 6) como un reproche porque se les había olvidado embarcar algunos panes. Jesús tuvo que decirles: «¿Aún no habéis entendido [...]?» (v. 9), «¿Cómo no habéis entendido [...]?» (v. 11). El texto se cierra con este comentario del evangelista: «Entonces cayeron en la cuenta [...]» (v. 12).

Por todo esto la recomendación del decreto —«dar testimonio de Jesús con espíritu de profecía»— es altamente estimable. Guarda relación estrecha con el «alma sacerdotal» que todo cristiano tiene en virtud del sacerdocio común a todos los fieles, recibido con el bautismo. El sacerdote es el mediador: muestra a sus hermanos los hombres lo que Dios quiere de ellos. Un servicio de la más elevada calidad. Y si este servicio es siempre necesario, resulta por demás evidente su importancia en tiempos de confusión. Tales son los tiempos nuestros. Y por eso cumplir la demanda del decreto *Presbyterorum ordinis* es por demás conveniente. Lo cual no quiere decir en modo alguno que no sea también difícilísimo.

El futuro se construye a partir del presente. Esta afirmación de posesión pacífica subraya aún más la necesidad de ejercitar ese don: para saber lo que pasa y poder así intervenir de alguna manera en lo que es deseable que nos siga pasando. Tanto más certera resultará nuestra vida cuanto más caigamos en la cuenta de lo que pasa. Aunque precisamente esto es lo dificultoso: saber lo que sucede y lo que nos sucede.

### *El laico, según el Concilio Vaticano II*

Tan dificultoso es que, por el momento, vamos a dejarlo de lado a fin de concretar nuestra pesquisa en algo más asequible: la simple y sencilla constatación de la importancia creciente que en nuestro tiempo ha tomado la figura del laico. Por supuesto laicos ha habido siempre. Pero en pocas épocas —quizá el único punto de referencia sean los siglos primeros de la Iglesia— ha despertado más atención y esperanzas su figura. Por lo demás hay que decir —en honor a la verdad— que el proceso que ha llevado a intuir la potencia del laico no ha sido ni fácil ni breve.

Un punto de partida para nuestra investigación puede ser la revisión rápida de una serie de textos conciliares que, al menos en teoría, deberían ser a estas alturas históricas no otra cosa que lugares comunes. La actividad apostólica del laico deriva de su condición de bautizado (*Apostolicam actuositatem* 3). Su identidad es única e indivisa, en cuanto miembro de la Iglesia y miembro de la sociedad (*Lumen gentium* 31). Significa esto que el laico es miembro *de* la Iglesia en la sociedad, a diferencia, por ejemplo, del religioso, miembro igualmente *de* la Iglesia pero *separado de* la sociedad. Una de las funciones primordiales del laico, a causa del lugar que ocupa, es colaborar en la elaboración de la cultura de hoy (*Apostolicam actuositatem* 1). Esta cultura será por eso mismo —debido a la identidad única e in-

divisa del laico— más humana y humanizadora (*Gaudium et spes* 22), y habrá de tener como objetivo clave la defensa y promoción de los derechos del hombre y de cada hombre, lo cual equivale (cfr. *Gaudium et spes* 31) al esfuerzo que se le exige de que contribuya al progreso universal de la libertad humana y cristiana. De forma particular en lo que es su aspecto más esencial, la base de todas las libertades posibles: el derecho de la persona a la libertad religiosa (*Dignitatis humanae* 2). Esta actividad verdaderamente exigente la ha de llevar a cabo el laico guiado por su conciencia cristiana (*Apostolicam actuositatem* 5).

Por más que todo esto es —repetimos— teóricamente conocido, simples lugares comunes, quizá pueda ser útil para la lógica del discurso apuntar una leve especificación. Conforme a la terminología clásica, la norma remota de la moralidad —que marca la conducta del hombre— es la ley de Dios. Es función propia del Magisterio guardar, enseñar y explicar esta norma remota de moralidad, a la vez que mediante la administración de los Sacramentos ayuda a que el laico esté en condiciones de conocerla y aceptarla, de hacerla suya. Así se ha entendido siempre. Así se expresa igualmente Juan Pablo II en la súplica que dirige al Señor al término de una de sus cartas encíclicas: «[...] el nuevo orden basado en tu santa ley y en el auxilio de tu gracia [...]» (*Slavorum apostoli*, 2-VI-1985, n. 32).

La norma próxima de moralidad es la conciencia personal cristiana, ámbito en el que —a la luz de la ley de Dios— se opta y se dispone a realizar lo decidido. De acuerdo con la enseñanza constante del Magisterio, renovada por el Concilio Vaticano II y los últimos Pontífices, en el ámbito de las cuestiones temporales la firmeza inalterable de la norma remota se complementa con la exigencia de que se viva la libertad personal, por lo mismo que no hay soluciones católicas unívocas. Esta libertad personal desembocará lógicamente en la asunción de las correspondientes responsabilidades que de ella se deriven. La acción libre y responsable del laico en el seno de la sociedad —una acción innegablemente eclesial, aunque no eclesiástica— constituye la esencia de la secularidad.

Como un resumen provisional de las distintas funciones que se registran dentro de la Iglesia, se puede apuntar lo siguiente: por un lado se encuentran los religiosos, cuya peculiar vocación les lleva a apartarse de algún modo de la sociedad civil, aunque esta actitud radical suponga grandes beneficios para la misma sociedad de la que voluntariamente se marginan. Por otro, sacerdotes seculares y laicos tienen esa misma sociedad, de la que los religiosos se apartan —*contemptus mundi*—, como ámbito propio de su actuación. Aunque esta actuación sea, en unos

y otros, diversa. Los sacerdotes seculares se ordenan para facilitar a los laicos el conocimiento, mediante la predicación, de todo lo que integra el Depósito Revelado, y la ayuda precisa para vivirlo a través de la gracia que proporcionan los Sacramentos: forman dogmática y moralmente a los laicos para las operaciones que han de desarrollar en el ámbito de lo temporal. Pero la elección de las opciones posibles es patrimonio exclusivo de los mismos laicos. Las determinaciones libres que los laicos llevan a cabo constituyen su particular servicio a Dios, pues son manifestación del compromiso vocacional contraído con Dios y que desarrollan en el mundo, al que de este modo hacen progresar.

Pues bien. Todo esto resulta bastante fácil de decir. No es más que simple glosa de los documentos conciliares —quizá de los más conocidos— y del Magisterio pontificio posterior. Pero esta aparente facilidad —simple suma de lugares comunes— resulta que no ha sido de cómoda ni rápida adquisición; y, lo que es posiblemente más importante, no está siendo precisamente fácil aplicarlo y vivirlo. ¿Qué sucedió? ¿Qué está sucediendo? ¿En qué cuenta tenemos que caer? Sin olvidar que —y comenzamos a acercarnos a la médula de la cuestión— si en la historia pasan muy pocas cosas y estas cosas suelen pasar con notable lentitud, es también verdad que hay momentos, tiempos históricos, en los que parece percibirse un a modo de tirón que da el Espíritu Santo, para resolver puntos muertos o sacar a los hombres de los callejones sin salida a los que somos tan proclives. Todo esto integra también —o, quizá, integra especialmente— lo que debe ser entendido y expuesto en función del don de profecía a cuyo ejercicio nos anima el decreto *Presbyterorum ordinis*.

El acceso a la cuestión de qué es la secularidad —el modo de ser y de actuar propios del laico— y su cuidadosa distinción respecto a su próximo y radical enemigo, el secularismo, ha de hacerse, a mi entender, por el doble portillo que brindan dos temas clave. El primero de ellos —tan aparentemente sencillo, al menos en su formulación, como el segundo— es precisar la razón de la presencia del laico en el mundo —sociedad civil— donde ha de impulsar, o incluso crear, la cultura, etc. No hay que dejarse engañar por el cúmulo de respuestas fáciles, casi ingenuas, que pueden brotarnos al conjuro de este primer tema. Bastaría para que fuéramos cautos recordar las largas, enconadas polémicas que se han desarrollado sobre este asunto, o la complicada situación en que hoy el laico se encuentra a veces entre religiosos «secularizados» y clérigos «laicizados», que parecen no dejar ni siquiera sitio a ese fiel cristiano del que se dice que tiene al mundo como ámbito propio de acción.

El segundo tema tiene un enunciado similar; y un similar embro-

llo es el que le envuelve. Se trata de determinar en este caso el porqué de la autonomía temporal, indispensable para que el laico viva sus opciones libres en la sociedad. Parece evidente que, sin entrar en más hondas cuestiones por el momento, esa autonomía es imprescindible. De no ser así el laico no tendría, no podría vivir su libertad personal. Quedaría reducido a la condición de simple marioneta, ejecutor pasivo de unas soluciones ni laicales, ni seculares. Pues estas opciones seculares, para que verdaderamente lo sean, han de ser elaboradas por los que están en el mismo mundo. Y la nota peculiar de quien está en el mundo es el actuar libremente: de no ser así no se trataría de opciones seculares. Serían otras cosas, cosas incluso bien intencionadas, con deseo de servir, de superar el marasmo; pero no opciones verdaderamente laicales si implicaran la marginación u olvido de la autonomía temporal.

El problema es tan amplio y denso —y esta intervención es tan forzosamente recortada en el tiempo y aligerada en la argumentación— que un método expositivo quizá útil podría ser hacer dos referencias al pasado para entender mejor el presente y adentrarnos —ojalá así sea— con más firme paso en el porvenir. De forma un tanto estereotipada y en beneficio de la claridad se han elegido dos momentos: qué pasaba hace cincuenta años, en la mitad de la década de los treinta, hacia 1935; y qué sucedía hace sólo veinticinco, en 1960, en las vísperas mismas del Concilio, convocado ya éste por Juan XXIII. Luego se aludirá al presente, a la situación actual postconciliar. Y los párrafos finales quizá permitan trazar algunas vías hacia el futuro.

### *Hace 50 años*

Tanto daría hablar de 1935 como de 1930 o de cualquier otra fecha próxima. La aparente concreción del dato no supone más que un mínimo marco de referencia que permita evocar lo que por entonces sucedía. Y lo que en primer término pasaba era que en el ámbito más amplio de la crisis de la cultura de la Modernidad, una crisis honda abierta tras la locura de la Gran Guerra, se había ya producido la crisis de una época de la historia de la Iglesia, dominada posiblemente en exceso por los valores derivados de la forma de vida de los religiosos o, lo que es lo mismo, la crisis de una situación eclesial que veía con profundo recelo a la cultura de la Modernidad. El problema es tan complejo que, incluso dentro de la brevedad de estas líneas, requiere un tratamiento algo pormenorizado.

En el siglo XVI, a partir del terremoto que supone la expansión de la reforma protestante, se construye por parte de los teólogos

católicos la teoría de la Iglesia como sociedad perfecta. Es una visión rigurosamente legítima; si no es explicación radical y plena se debe a la condición misteriosa de la Iglesia que no puede resolverse de forma absoluta en categorías humanas. Esta teoría se levanta sobre la necesidad de defender la plena soberanía de la jerarquía de la Iglesia en lo que es el ámbito de su competencia legítima —la formulación y la enseñanza de la fe y de la moral— frente a los intentos de unos Estados que, al identificarse con unas particulares confesiones cristianas, entienden que tienen ya en sus manos todos los resortes de la vida social y por ello se presentan como sociedades perfectas, no dependientes de ninguna potestad ajena al propio ámbito nacional.

Con frecuencia el orden de las ideas se dobla con el paralelo de las realizaciones prácticas que aspira a dotar a esas ideas de dinamismo operativo. El fuerte estatismo secularizador, mundano, que se derivó de la reforma —y esto aunque se conservaran algunos elementos religiosos básicos— encontró su réplica en la potenciación, dentro del mundo católico, de los religiosos, es decir, de aquéllos que por su misma vocación específica estaban llamados a apartarse del mundo: de un «mundo» que acababa de desgarrar la unidad de la Iglesia a partir de la proclamación del libre examen. Si se retuvo esta actitud última como una conquista de liberación del hombre respecto a la autoridad eclesiástica, lo cierto es que, por el momento y a pesar de la defensa del libre examen, el mundo de la reforma se mostró firmemente intolerante pues el ejercicio de la libertad de examinar lo que debería ser retenido del contenido de la fe, con olvido del Magisterio católico, quedó reservado a los dirigentes de las distintas iglesias nacionales o confesiones cristianas. La tolerancia religiosa tardaría en aparecer. Surgió a finales del XVII, en la Gran Bretaña que se acogió a ella como medio único de pacificar las conciencias tras las turbulencias revolucionario-religiosas de ese siglo. Frente a la interpretación heterodoxa del libre examen, la ortodoxia católica, con su obediencia al Magisterio, encontró en los religiosos sus más decididos defensores.

Fue posiblemente la rudeza de los problemas planteados, lo que llevó a derivar de la doctrina de la Iglesia como sociedad perfecta un proyecto cultural sencillo, que no fue sino prolongación idealizada de la Cristiandad medieval. Estaban tantas cosas en juego —la existencia misma de la Iglesia una— que sin que se diera nunca una negación tajante de la libertad de los hombres cristianos en su actuación temporal, de hecho este problema no fue ni siquiera abordado. Era preciso dejar bien claro que la fe no podía ser objeto de un examen libre por parte de cada conciencia individual: la determinación y administración del *depositum fidei* era labor exclusiva

del Magisterio, en razón de la misma voluntad fundacional de Jesucristo. Junto a esto no hay que olvidar que, en la óptica del momento, la espiritualidad de los religiosos parecía ser la expresión más acabada de esa misma fe cristiana. Y los religiosos, por propia vocación, no tenían motivo para interesarse en el desarrollo de un mundo del que vocacionalmente se consideraban separados. No se negó el valor de la vocación del fiel cristiano que no era ni religioso ni sacerdote. Incluso fue admitido que pudiera aspirar a una cierta perfección en la medida en que lograra vivir unas formas mitigadas, adaptadas a su situación, de la espiritualidad religiosa. Quedó sin embargo en la más plena obscuridad el valor que para este fiel cristiano tenía su actividad temporal, su trabajo, una actividad que en sí misma entrañaba de forma inevitable el pluralismo en su ejecución. Dentro del Estado confesional católico —paralelo del Estado confesional protestante, con sus diversas concreciones religiosas— el pluralismo en lo temporal ni se llegó a considerar por estimarlo innecesario: ya estaba todo resuelto; se trataba sólo de mantener lo que «siempre» había existido. Cabe afirmar que si las normas básicas utilizadas en la formación de las conciencias cristianas eran precisas y ciertas, ni siquiera se planteó sacar de ellas todas las consecuencias prácticas que encerraban. Algo tuvo que ver esto con el miedo al contagio del secularismo, peculiar de los países protestantes.

En la práctica, de aquí se originó una innegable «congelación» de la vida civil en los Estados católicos confesionales. El libre examen era un error, como en su momento fue igualmente un error la libertad de conciencia que de él se derivó. Pero no hay que olvidar que lo erróneo de la libertad de conciencia consiste en la proclamación de que la conciencia sea autónoma, sujeta sólo al arbitrio individual, y no en afirmar que la conciencia sea libre. Tanto es así que la crisis de la cultura de la Modernidad ha consistido en que la conciencia autónoma se ha revelado incapaz de asumir y dirigir toda la potencia creadora de la libertad humana. El dinamismo hondísimo de la libertad reclama una conciencia sólida y rectamente formada. Si no, la conciencia se colapsa. Cuando, por ejemplo, hoy se habla de crisis de la ciencia o de la técnica —las grandes aportaciones de la cultura de la Modernidad— hay que tener cuidado en precisar que puede ser que estemos ante la crisis de los científicos o de los técnicos; pero que la ciencia o la técnica, en sí mismas, no pueden estar nunca en crisis.

Estos comportamientos eclesiológicos prácticos se habían desarrollado a partir de la cómoda plataforma que ofrecía la doctrina de la Iglesia como sociedad perfecta y en el ámbito del enfrentamiento con la cultura de la Modernidad. La apertura de la crisis de esta

cultura en los años veinte puso más de manifiesto, por contraste, las ciertas carencias de que adolecían dichos comportamientos. Una crisis tan profunda —la *Kulturkrisis* de sus detectadores y analistas germánicos— no podía sino afectar a todo. Y efectivamente a todo afectó. Incluso a los que no habían aceptado la Modernidad. La respuesta de la Iglesia a la crisis social no se hizo esperar. Podemos estudiarla en los tres niveles —religiosos, sacerdotes seculares y laicos— en los que se produjo la reacción de los católicos que por entonces vivían el vigoroso pontificado de Pío XI.

Expuestas las líneas contextuales generales no puede extrañar que lo primero fuera el deseo de recolocar a los religiosos en su sitio. Se estaba debatiendo el destino de la sociedad. Lógicamente se intentó centrar el problema en los protagonistas de la vida social y no en los que, por vocación, estaban llamados a marginarse de ella. Es así, según me parece, como hay que entender las enérgicas intervenciones del cardenal secretario de Estado de Pío XI por esos años, Eugenio Pacelli, el futuro Pío XII, dirigidas a los religiosos. Por ejemplo, en carta de marzo de 1936 enviada a todos los Superiores religiosos insistía en que transmitieran a sus súbditos el deseo del Santo Padre de que animaran a las personas cuya dirección espiritual llevaban a que «oren y entren en la Acción Católica». Abundan en este sentido los textos por demás claros. Se estaba en trance de cambiar el centro de gravedad de la actividad social de la Iglesia. Y el momento parecía aconsejar que este centro de gravedad se desplazara de la espiritualidad religiosa hacia otras actitudes más acordes con las necesidades del momento. Unas necesidades que, en palabras del mismo Papa en su encíclica *Divini Redemptoris* (1937), implicaban «la construcción de un orden social cristiano».

### *La Acción Católica*

De forma paralela a esta nueva orientación pedida a los religiosos, se asistió a la lógica potenciación del sacerdocio secular, estrechamente vinculado a la jerarquía a través del mandato canónico. A los sacerdotes correspondería la orientación teórica y la dirección práctica de una Acción Católica que aspiraba a integrar en sus filas a los seglares o laicos para que participasen «en cierto modo en el apostolado jerárquico» (enc. *Quae nobis*, 1928). Pío XI escribió (enc. *Perhumano*, 1934) que «el mismo Pontífice es el rector supremo de ella [la Acción Católica]». En cada país la renovación precisa debería hacerse «siguiendo las insinuaciones de Nuestro Nuncio» (enc. *Vos Argentinae Episcopos*, 1930). Y en otro lugar, «[los] sacerdotes [...] de tal modo representarán a los Obispos en esta obra, que [...]



lograrán que sean fielmente llevados a la práctica los principios y las normas que la Jerarquía eclesiástica haya establecido» (enc. *Observantissimas litteras*, 1934).

Lo más difícil fue la resituación de los laicos. Pues no hay que olvidar que, por esos años, se tendía a identificar «Iglesia» con «jerarquía», y a entender que el único apostolado posible —y deseable— era el que la jerarquía realizaba, el apostolado jerárquico. ¿Cómo se podía hacer participar a los laicos en el apostolado de la jerarquía, si los laicos —por su misma definición, cabría decir— eran los que «no eran jerarquía»?

Hoy, tras el Concilio Vaticano II, se distingue que, junto al apostolado propio y personal de cada cristiano, «los laicos pueden ser llamados de diversos modos a una colaboración más inmediata con el apostolado de la jerarquía» (cons. *Lumen gentium*, 33, 3). Por los años treinta, sin embargo, al estar menos madura esta cuestión, las vacilaciones no fueron pocas. Si no faltaron los tanteos positivos de distintos movimientos laicales, así como los cambios de terminología a la búsqueda de la menos confusa y perturbadora, la necesidad y urgencia grandes llevaron a la solución no muy satisfactoria de una ampliación a los laicos activos, encuadrados en la Acción Católica, del mandato canónico que vinculaba los sacerdotes seculares a la jerarquía. Los laicos pasaron a ser la *longa manus* de la jerarquía, en general, y de los clérigos, en los casos concretos. Podrían así llegar los laicos —y por tanto las indicaciones de la jerarquía— «a donde los mismos sacerdotes no podrían llegar» (enc. *Vos Argentinae Episcopos*). Este fue el gran proyecto generoso, magnánimo, de Pío XI; tan bien intencionado y enérgicamente llevado a la práctica, como impreciso en su formulación eclesiológica.

Junto a innegables buenos resultados parciales —no fue, por supuesto, el menor la renovación profunda de muchos corazones cristianos que respondieron sin vacilar a la convocatoria de Pío XI— no se pueden olvidar algunos conflictos que a no tardar se produjeron. El más importante, la innegable «clericalización» que se operó en los laicos. Antes del intento, quizá estuvieran un poco olvidados. Pero después, y con el mejor deseo por supuesto, se desvirtuó su propia condición. A la vez que sucedió esto, y a pesar de las precauciones que se procuraron tomar, la Iglesia jerárquica resultó a no tardar comprometida por las opciones temporales tomadas por los laicos en los más distintos campos: política, economía, etc. Lo que llevó a reforzar el control sobre la «acción católica» de los laicos católicos, con el consiguiente incremento de la confusión, etc.

¿Qué falló en ese primer intento de hace ahora cincuenta años? No, repetámoslo una vez más, el buen deseo de acertar. Y sí en cam-

bio la no madura percepción de cuál era la razón de la presencia de los laicos en la sociedad. Dentro del desarrollo teológico que por entonces regía, se hacía preciso dotar a los laicos de una razón para que pudieran hacerse presentes en la sociedad civil, secularizada o en trance de secularización casi total. El mandato canónico fue una especie de autorización para que el laico actuase en la «otra» sociedad sin romper el vínculo con la sociedad «religiosa» jurídicamente perfecta. Se quería que estuviesen presentes donde los sacerdotes no podían llegar. Se desconoció que, si esto era un fin laudable, poco o nada tenía que ver con la auténtica misión laical que no es de «penetración». Los laicos ya «están ahí» por derecho propio, con una visión divina original y distinta tanto de la religiosa como de la del sacerdocio secular; una misión que lleva a intentar marcar con el espíritu de Cristo las realidades temporales respetando su propia naturaleza.

Quizá todo esto nos pueda parecer hoy, tras el Concilio, una vieja historia superada, sobre la que mejor sería no volver. En las líneas primeras de este estudio se recogía precisamente la afirmación conciliar de que la llamada a la acción del laico, en la sociedad, deriva del Bautismo. Pues bien: quizá no esté de más volver sobre cosas pasadas que, a veces por desgracia, no son tan pasadas, sino plena y lamentablemente actuales. Pues se sigue —¡y con qué energía!— intentando la instrumentalización del sufragio fiel cristiano que es el laico. La dificultad objetiva que por lo visto tiene el entender lo que el laico es —incluso después de la claridad con que se ha pronunciado el Concilio— se pone, si cabe, más de manifiesto pues ya en ese año 1935 llevaba tiempo predicando sencilla y serenamente la importancia decisiva del Bautismo, como fuente de la acción cristiana en la sociedad, Mons. Josemaría Escrivá de Balaguer.

Si no se puede decir que por entonces los eclesiásticos estuviesen ya amenazados por el secularismo —la sociedad civil seguía siendo «lo otro», y no precisamente bueno—, se estaba aún, a pesar de todos los piadosos deseos y las inmejorables intenciones, a distancia considerable de intuir —posiblemente con la excepción del caso citado— lo que era la secularidad. El mandato canónico, la teoría de la *longa manus*, llevaban gustase o no en su misma entraña la negación de la libertad personal en los asuntos temporales. Y si no se reconoce su condición de ser libre, el hombre no puede actuar socialmente con el pleno respeto y despliegue de toda su dignidad.

*Hace 25 años*

En torno a la segunda de las fechas elegidas, 1960, casi en las

puertas del Concilio Vaticano II, puede afirmarse que la situación, en lo externo, era muy similar a la inmediatamente descrita de la mitad de los años treinta. Se habían producido, por supuesto, variaciones de detalle, retoques, pero sin que —insistimos, en lo externo— pudiera percibirse una renovación. Clérigos y laicos seguían vinculados estrechamente a la jerarquía en las filas de la Acción Católica. Ya no se decía que los laicos «participaban» en el apostolado jerárquico; desde algunos años antes se prefería hablar de «cooperación». Otra de estas variaciones fue la equiparación conseguida por los jesuitas entre sus Congregaciones Marianas y la Acción Católica (cons. *Bis saeculari*, 1948), rompiendo así la uniformidad del frente único de la acción de la Iglesia en la sociedad. Un paso de interés que puso de manifiesto que algo se había movido en el desarrollo teológico de los últimos años.

Hacia 1960 la crisis de la vida «religiosa» se había hecho aún más patente de forma curiosamente paradójica. Por un lado, algunas órdenes y congregaciones parecían dispuestas a reaccionar con vigor ante la crisis, en un intento de volver a ocupar, mediante métodos nuevos, el lugar preeminente que durante siglos habían tenido en la vanguardia de la acción de la Iglesia. Pero —y en esto residió la paradoja— tal reacción enérgica no se estaba produciendo por la vía de ratificar su vocación genuina de apartamiento del mundo, sino por el camino sumamente confuso de la adaptación al mundo. Una adaptación que —sin negar la buena intención— se buscaba por entender que las formas secularizadas de comportamiento habían triunfado, pero que se producía en el momento mismo en que habían entrado en crisis estas mismas formas secularizadas. La aceptación de la cultura de la Modernidad comenzó a tener lugar entre algunos eclesiásticos en el mismo momento en que era ya casi un lugar común aludir a la crisis de esta cultura.

Estos deseos —piadosos deseos, posiblemente— se manifestaron después de haber intentado resistir a los primeros brotes de adaptación, representados por los modernistas de comienzos de siglo. Estos deseos, ahora, cuando ya había mediado el siglo, consistieron básicamente en la aceptación de elementos decisivos del modernismo hasta el momento tan vigorosamente combatido. Si ya en su manifestación primera el modernismo hubo de ser abocetado por San Pío X a causa de sus fluidos contornos (*vid. enc. Pascendi* y *decr. Lamentabili*, ambos de 1907), no puede extrañar que el revivir del modernismo a mediados de siglo presentara los mismos trazos difíciles de fijar con nitidez, pero igualmente patentes. Se percibieron de forma innegable en las nuevas corrientes de la Teología Mo-

ral; en la actitud, tan generosa como equívoca, de los «sacerdotes-obreros», etc.

### *La aparición del neomodernismo*

Pero por estos años hubo algo más. Si el modernismo suponía la primacía de la ciencia positiva como método de trabajo para perfilar el contorno «moderno» de la Revelación, bajo él estuvo sobre todo la aceptación de la libertad de conciencia, el núcleo mismo de la Modernidad. Junto a este modernismo reverdecido apareció —tal fue la novedad— un neomodernismo que no guardaba ya tanto relación con la ideología liberal-progresista, cuanto con los distintos sistemas democráticos —especialmente el sistema democrático popular, o comunismo— que habían cuajado en el mundo en un intento de sustituir la cultura en crisis, es decir, la ideología liberal. Y si no fueron sólo religiosos los que se acercaron al comunismo, sí fueron algunos de ellos quienes más íntimamente intentaron vincularse a él, sin dejar por ello —dijeron— su fe; más aún: por entender que era lo que en esos momentos su fe les exigía.

No faltaron defensores de la concepción «religiosa» de la Iglesia que entendieron que había que ponerse junto a los socialismos —en definitiva, representaban algo «social»— para luchar contra la concepción individualista del liberalismo, disgregador del peculiar sentido social cristiano defendido durante siglos. Utilizando ahora una terminología deliberadamente clerical, se difundió entre algunos religiosos la tendencia a hacerse presentes en el «siglo» —ese mismo «siglo» del que con tanta energía se habían apartado y luego combatido— y se aproximaron —posiblemente sin percibirlo— al secularismo. Quisieron estar en el mundo sin ser mundanos. Pero no era esa la peculiaridad de su vocación. Y acabaron, rotas las amarras esenciales, siendo mundanos. Una actitud que inevitablemente les llevó a intentar sustituir a los laicos a los que, en consecuencia, no formaron para que libremente asumieran la responsabilidad de las distintas opciones temporales. En torno a estos hechos hay que situar algunas de las intervenciones tajantes de Pío XII en los años cincuenta.

También por estos mismos años, muchos sacerdotes seculares sintieron en sí mismos las consecuencias de la crisis. No podía ser de otra forma. Durante años —siglos, quizá— estos sacerdotes, al margen de intentos denodados que no siempre tuvieron éxito, habían vivido como a remolque de la espiritualidad «religiosa» tan hondamente afectada ahora por la crisis. Su participación en la empresa ambiciosa de la Acción Católica no les reportó la genuina

espiritualidad que precisaban. Por razones distintas la Acción Católica no había pasado de ser una alta llamarada de buenas intenciones, que discurrió más por la vía de las cuestiones organizativas y estructurales que por la de una espiritualidad sacerdotal sólida y propia. La paradoja de la crisis de los religiosos tuvo una réplica en este otro ámbito. Consistió en que, no en pocos casos, la relación del clérigo con el laico —su *longa manus*— resultó invertida: y el clérigo pasó, quizá inconscientemente, a ser la *longa manus* del laico. Pero esto precisa una cierta aclaración, que obliga a tomar las cosas de un poco más lejos.

Los hombres tenemos más bien poca experiencia sobre hondos y decisivos cambios socioculturales. Puede decirse que casi el único punto de referencia es el hundimiento del mundo de la cultura de la Antigüedad —el mundo greco-romano—, de cuyas ruinas y con el influjo de vigor incalculable de la fe cristiana, apareció unos seis o siete siglos más tarde la denominada Cristiandad medieval. Ya se ha dicho que en la historia han pasado pocas cosas y éstas, además, con lentitud. No puede extrañar así que al pregonarse que la cultura de la Modernidad había entrado en crisis —una cultura que no era sino adulteración de los principios cristianos— se suscitaran dos actitudes no opuestas sino complementarias: por un lado, la necesidad obvia de sustituir una cultura que, según se decía, era ya algo muerto. Por otro —y es quizá aquí donde está el problema— la urgencia de que este cambio se hiciera a la mayor brevedad.

No parece necesario insistir en cuanto hubo de honrada solicitud por los hombres en esta segunda perspectiva. Casi tanto como de precipitación e, incluso, de una cierta ingenuidad. Se confió a la planificación, a la estructura, lo que era propio de un reposado estudio, por supuesto; pero más aún de una profunda preparación espiritual. ¿Se olvidó el consejo clásico del *festina lente*? Es posible.

Se lanzó a los laicos al mundo, sin la adecuada formación, y bien sujetos —así se pensó— con el mandato canónico. Pero sin prevenirles no ya sólo de lo que iban a encontrar en ese mundo, sino de la dinámica constitutiva de lo que iban a encontrar. Y si en el mundo secularizado se vivía la concepción individualista liberal —consecuencia de la libertad de conciencia— también en ese mundo se había aceptado en plenitud el planteamiento relativista, historicista, de un progreso ilimitado. Con frecuencia aterradora —quizá un tanto disculpable por la misma complejidad del momento— esos laicos bien intencionados tendieron a confundir lo que había en el mundo con lo que en el mundo debería haber. No se olvide que además entraron en esta operación al impulso de una aguda conciencia religiosa. Y pronto se encontraron vinculando esa misma con-

ciencia generosa con lo que de hecho en el mundo encontraron. Cabe apuntar un ejemplo entre mil. Cuando preocupados por esa dimensión específica de la cuestión social que es el mundo de los trabajadores industriales, se acercaron a estos hombres, toparon con la explicación simplista de que la única solución posible estaba en el fomento de la lucha de clases. Y, sin más análisis, la lucha de clases quedó vinculada nada menos que a lo que se presentó como expresión más alta de la caridad.

Cerrado este paréntesis, podemos volver al estudio de la dinámica de los hechos. Al entrar en contacto con ese mundo en el que se les invitaba a introducirse, los laicos, *longa manus* de los clérigos, llamados a llegar allí donde los sacerdotes seculares no podían hacer acto de presencia, se convirtieron en los que sabían lo qué pasaba —eran «los que estaban presentes»—; y muchos sacerdotes seculares acabaron por aceptar esta bienintencionada información como el único saber válido, en contra incluso de las mismas advertencias magisteriales. Determinar a estas alturas si fueron los laicos «comprometidos» los que arrastraron a los clérigos a la aceptación de los criterios secularizadores o si fueron los clérigos los que empujaron a los laicos a que aceptaran lo que encontraran en un mundo que, durante tanto tiempo, habían considerado como enemigo, es cosa de poca importancia. Se escapó a unos y a otros que ser en verdad secular no es simplemente tratar con cosas seculares: que lo decisivo es determinar con qué mentalidad se ha de llevar a cabo este trato: cuál es la razón de la presencia en el mundo. Y algunos sacerdotes seculares, despegados de la vieja espiritualidad «religiosa» que durante tanto tiempo les había alimentado, cayeron —por desgracia, y en ocasiones los mejor intencionados— en una «laicización» igualmente ajena a su vocación propia. Para al final, a través de esta nueva concepción de su misión eclesial, encontrarse con aquellos religiosos que, tránsfugas de su peculiar vocación, tendían rápidamente a secularizarse, substituyendo así a unos laicos, ni por unos ni por otros tenidos en cuenta.

### *La libertad de las conciencias*

Resulta en cierto modo inevitable, llegados a este punto, abordar la cuestión clave que se encuentra en lo más hondo de todo este proceso. Se ha apuntado ya en repetidas ocasiones a cómo el núcleo del secularismo es la libertad de conciencia. Pero aquí hay que hacer una observación —obvia, quizá— pero que aparece cada vez con más fuerza como rigurosamente precisa. Es la siguiente: la percepción

de la unión íntima entre secularismo y libertad de conciencia no puede llevar —como de hecho en más de una ocasión ha llevado— a entender que dicha libertad de conciencia es precisa para hacerse presente en la sociedad. Puede afirmarse posiblemente que la libertad de conciencia es condición imprescindible para potenciar un mundo secularizado. Más aún si se quiere: que es esa libertad de conciencia la que ha producido la sociedad secularizada. Pero de aquí a afirmar que sin vivir tal libertad nada se puede hacer en el mundo, o que el mundo exige dicha libertad, media considerable distancia. El secularismo supone la libertad de conciencia por lo mismo que exige que el mundo se desligue de Dios. Pero no sólo es posible trabajar —en el sentido más amplio de la palabra— en el mundo sin libertad de conciencia, sino que resulta imprescindible hacerlo si se quiere que ese mundo —la sociedad de los hombres— se ajuste a lo que sobre él Dios quiere. A este respecto puede recordarse la instrucción del Santo Oficio, 2-II-56 (D. 3918), en que se rechaza la moral de situación; la enc. *Non abbiamo bisogno* (29-VI-51), en la que Pío XI defiende la libertad de las conciencias; o la cons. *Gaudium et spes* 17 y la decl. *Dignitatis humanae* 3 que se ocupan de estos mismos temas.

Quizá este razonamiento —no sé si un tanto apretado y abstracto— ayude a entender mejor lo que sucedió con tantos laicos bienintencionados (y también con tantos clérigos que les empujaron o resultaron arrastrados por ellos). Aceptaron gozosos moverse en el mundo. Y acabaron a no tardar por aceptar sin discernimiento —gozosos o no— lo que en el mundo encontraron: una libertad de conciencia repetidas veces condenada por el Magisterio de la Iglesia, no por animosidad contra el mundo, sino sencillamente porque tal libertad de conciencia es un error.

¿Cuál hubiera debido ser la forma de conducirse del laico en el mundo, en un mundo que reclama la libertad? ¿Cuál debe ser, pues el problema sigue abierto, la actitud del cristiano que quiere vivir en el mundo la secularidad, la plenitud en libertad que se le exige? Es claro que la libertad de conciencia, no. Pero ¿entonces, qué?

En una de las alocuciones pronunciadas por Juan Pablo II en Puebla («Discurso a los representantes de las asociaciones católicas mexicanas», 29-I-1979), al enumerar las notas que debían integrar la formación de los cristianos —«llamados a la santidad, sólidos en su fe, fieles a la doctrina del Magisterio auténtico», etc.— incluyó una cuyo enunciado pudo constituir no pequeña sorpresa para algunos: los cristianos debían ser «agudos en el discernimiento crítico de las situaciones e ideologías a la luz de la doctrina social de la Iglesia».

Incluso si se dejan de lado los que han atacado en tiempos recientes esa doctrina social por considerarla del todo inadecuada, fueron muchos posiblemente los cristianos a los que pudo resultar extraña esa afirmación del Pontífice. La doctrina social es entendida con alguna frecuencia como tan sólo relativa a los problemas suscitados en la sociedad moderna por la incorporación a ella de los obreros industriales. Algo conectado con una problemática, no ya sólo antigua sino también vieja, de sindicatos puros o mixtos, confesionales o no, verticales u horizontales, etc. En esta perspectiva, en la que tanto tiene que ver la ignorancia, es claro que puede resultar sorprendente la alusión de Juan Pablo II en Puebla. Aunque quizá sea aún más sorprendente que se piense que la doctrina social de la Iglesia se reduzca a los temas apuntados más arriba. Puede ser pues obligado, para enfocar de forma adecuada la cuestión de la secularidad, que veamos qué es lo que encierra, qué es lo esencial, de la doctrina social de la Iglesia.

Parece obvio decir que esta doctrina versa sobre los principios que deben informar la sociedad en donde se mueven los hombres, cristianos o no, para que sea una sociedad verdaderamente humana, cristiana, y no tanto de nombre como de contenido. El cristiano ha de conocer esa doctrina para así aplicarla en su propia vida, en su ámbito de acción propio, para enseñarla y porque, en definitiva, es su responsabilidad llevarla a la práctica libremente.

Esta doctrina social ha sido expuesta a través de múltiples documentos del Magisterio. La serie —si nos fijamos tan sólo en los más conocidos— puede considerarse oficialmente abierta con la enc. *Rerum novarum*, de León XIII (1891). Desde entonces se han registrado precisiones, complementos o nuevas orientaciones dentro del marco de esta enseñanza: 1931, *Quadragesimo anno*; 1941, radiomenaje de Pío XII; 1961, *Mater et magistra*; 1967, *Populorum progressio*; 1971, *Octogesima adveniens*, y 1981, *Laborem exercens*.

Un análisis de estos documentos, junto con los otros muchos publicados sobre el mismo tema, permite hacer una observación de un cierto interés. Si en un principio las cuestiones abordadas en la doctrina social son las referentes a las relaciones entre la Iglesia y el Estado, a cómo debe ser ese mismo Estado para que cumpla su finalidad, a cómo debe comportarse el cristiano dentro del Estado, etc., puede quizá apuntarse un cambio, en torno a 1961, en virtud del cual cada vez comienza a hablarse más de una cuestión distinta: el papel del fiel cristiano dentro de la sociedad secular. Nada se cambia respecto a lo ya dicho; pero se pone el acento en una nueva perspectiva: los principios de la doctrina social de la Iglesia los debe conocer y aplicar el laico, cada uno, según sus circunstancias, según su con-



ciencia cristiana rectamente formada. No puede extrañar esto, si no se olvida cuanto más arriba se ha apuntado acerca de la sustitución del concepto de sociedad «religiosa» perfecta por el mucho más preciso y comprensivo, obra del Vaticano II, de la Iglesia como Pueblo de Dios: sólo existe una sociedad; y la Iglesia, alma del mundo, conforme ya se escribió hace tantos siglos, ha de formar a los cristianos para que asuman rectamente las tareas seculares.

De aquí que la Iglesia enseñe primordialmente a los hombres lo que los hombres son: personas creadas libres por Dios. Luego, los hombres deberán actuar de acuerdo con su personal responsabilidad. Siendo la sociedad una consecuencia de lo que son y hacen los hombres que la integran, la sociedad se acercará tanto más a lo que Dios espera de ella, cuanto más se acerquen personal y libremente a Dios los hombres que en ella viven. Dado que el hombre es persona dotada de libertad, la tarea primera de esta doctrina social de la Iglesia es formar la conciencia cristiana para que, precisamente en cuanto cristiana, actúe con libertad. O lo que es lo mismo, el gran tema de la doctrina social de la Iglesia es la proclamación de la libertad de las conciencias, algo por entero distinto de la libertad de conciencia secularizante y secularizadora.

### *Las confusiones sobre la libertad de las conciencias*

El tema tiene el suficiente interés —y ha producido tal número elevado de confusiones— como para que nos detengamos en él, siquiera brevemente. Quizá lo primero que es obligado decir es la triple proyección que la libertad de las conciencias entraña, según se refiera al ámbito interior de cada hombre, a la Iglesia o al Estado.

Respecto al hombre mismo, su sentido es claro: la vivencia del acto de fe, la vida de fe, es imposible sin la libertad. No se puede imponer a nadie que haga un acto de fe, por lo mismo que tal acto no existe si no es un acto humano verdadero, es decir, un acto libre. Esto es por lo demás tan universalmente admitido —en razón de su íntima verdad— que no precisa que nos detengamos más en ello.

La cuestión se complica un tanto al atender a la libertad que la Iglesia reclama para vivir rectamente la fe. Para el Magisterio, la libertad de conciencia es íntimamente falsa por cuanto descansa en la proclamación del hombre como ser radicalmente autónomo. Lo que la libertad de conciencia rechaza es la dependencia del hombre respecto de Dios. El hombre es criatura libre, es decir, con un ámbito real para ejercitar esa libertad posible. La libertad humana no es omnímoda, pero sí lo suficientemente real y fuerte como para tener la posi-

bilidad de negar la dependencia misma respecto a Dios Creador. La negación de esta dependencia es precisamente el pecado personal. De aquí el error profundo que entraña la proclamación de la libertad de conciencia.

Energía similar a la que la Iglesia despliega para condenar la libertad de conciencia, es la que usa para urgir que se viva la libertad de las conciencias. Aunque hay que entender bien que se habla aquí del Magisterio y no de algunos eclesiásticos —o laicos— a los que esta realidad confunde (quizá por falta de atención), y en su confusión confunden a los demás. La libertad de las conciencias es el reconocimiento del pluralismo legítimo del que gozan los hombres para dar su respuesta personal a Dios, a la luz de una fe que es única. La Iglesia es, y seguirá siendo, la Maestra de la fe. Pero cada hombre ha de escoger —y esa elección deberá ser respetada— el medio que estime más adecuado para responder a la llamada de Dios. No se vive esta libertad de las conciencias cuando se intenta operar fuera de los límites que marca el Depósito Revelado. No se respeta la libertad de las conciencias cuando, dentro de las fronteras de la fe, se intenta imponer a los creyentes, precisamente porque son creyentes, soluciones únicas en las cosas opinables. La libertad de las conciencias reclama el pluralismo teológico o de espiritualidades e impone la no existencia de «soluciones católicas», de soluciones únicas en el obrar social del laico (cfr. *Gaudium et spes* 43, 3). La enseñanza doctrinal de Pablo VI también ha abundado sobre este tema.

Cómo se interrelacionan Estado, libertad y fe (o religión, en cuanto forma organizada, social, de esa fe) es cuestión por entero distinta. Es claro que hay que aspirar —y reclamar y exigir— que el Estado no se oponga a la libertad religiosa. La proclamación de esta libertad —que se mueve en un campo diferente al de las libertades de conciencia o de las conciencias— ha de impedir que el Estado sea beligerante. Se han de eliminar como atentatorios a la libertad humana tanto el Estado perseguidor, como un Estado confesional que no reconozca el derecho a la libertad religiosa o discrimine a sus ciudadanos en razón de su postura religiosa (cfr. *Dignitatis humanae* 6, 3). Es muy conveniente que el Estado respete en sus planteamientos la ley natural (de la que la Iglesia es intérprete supremo). Como es igualmente obligado que el Estado no sea parcial y respete la libertad religiosa de todos sus ciudadanos; que favorezca incluso las opciones religiosas que se den en la sociedad que rige.

Todo esto es posiblemente conocido (al menos, en teoría). Pero en la práctica ha venido siendo fuente frecuente de confusión por lo mismo que, en ocasiones, los hombres —y no los más irresponsables— no se han detenido a desglosar estos tres planos. Se ha identificado,

por ejemplo, la libertad del acto de fe con la libertad de conciencia, cuando son especies por entero distintas. Se ha hablado de libertad de conciencia y de libertad de las conciencias como de dos simples formulaciones de un mismo hecho, cuando están separados nada menos que por la aceptación y vivencia del carácter de criatura que tiene el hombre. Tampoco han faltado los que han identificado la proclamación de la libertad religiosa —mero derecho del ciudadano a no sufrir coacción por parte del Estado y de los otros ciudadanos, en materia religiosa— con la implantación de la libertad de conciencia. Sin olvidar los que se han limitado a negar en bloque todo esto y a cifrar sus esperanzas en un Estado confesional (y confesional católico, a ser posible) que resuelva —el Estado, y no los ciudadanos— de un plumazo no ya sólo el legítimo pluralismo de la vivencia de la fe, sino también —y como de pasada— todos los otros pluralismos que constituyen la gran riqueza social: político, económico, cultural, etc.

### *¿Qué es la secularidad?*

Como historiador, que no jurista, al abordar el final de este trabajo me siento obligado a hacerlo respetando mi propia identidad. Por eso a la hora de determinar qué es la secularidad, no quiero contentarme con señalar sin más lo que sobre ella dicen los textos magisteriales —lo cual, por otra parte, más arriba ya ha sido abocetado— o qué es lo que la secularidad debería ser. Pretendo, a la vez, una cosa menos precisa y algo más pegada a la realidad fáctica, más respetuosa —si cabe hablar así— con lo que está pasando, con lo que a diario sucede o nos sucede.

Estamos ya —en primer lugar— en condiciones de contestar a aquellas dos cuestiones que más arriba quedaron como en el aire, a la espera de una posible concreción inequívoca. La razón de la presencia del laico en el mundo no es que no haya sido agraciado con la vocación sacerdotal o religiosa, y no pueda por tanto sino permanecer en él como fiel cristiano de segunda o tercera clase; ni es tampoco que se le ofrezca generosamente la posibilidad de disfrutar de un mandato canónico que le convierta en *longa manus* de los clérigos seculares. La presencia del laico en el mundo se explica sencillamente porque ahí es donde ha nacido y ahí es donde ha sido bautizado, es decir, constituido en fiel cristiano. El laico no «va» al mundo: está en el mundo y permanece en el mundo sencillamente porque es en el mundo donde Dios le ha situado vocacionalmente. Puede así decirse que el único que envía al laico al mundo es Dios mismo. Y es igualmente Dios el único que le otorga el mandato de permanecer en él, como en su

ámbito propio, y en él santificarse —vivir con perfección su vocación—, santificar al mundo —hacerlo progresar, mejorarlo, utilizarlo al servicio de todos— y ayudar a que los demás hombres, sus hermanos, también se santifiquen —es decir, alcancen en lo posible la perfección en todo orden. En una de las entrevistas que se incluyen en el libro *Conversaciones con Mons. Escrivá de Balaguer*, en la que el Fundador del Opus Dei mantuvo con Enrico Zuppi y Antonio Fugardo y que apareció en *L'Osservatore Romano* (19 y 26 de mayo; y 2 de junio de 1968), se encuentra la siguiente contestación que en mi opinión aclara, dándole su justa perspectiva, la razón de la presencia de los laicos en la sociedad: «Espero que llegue un momento en el que la frase *los cristianos penetran en los ambientes sociales* se deje de decir, y que todos se den cuenta de que es una expresión clerical. En cualquier caso, no se aplica para nada al apostolado del Opus Dei. Los miembros de la Obra no tienen necesidad de *penetrar* en las estructuras temporales, por el simple hecho de que son ciudadanos corrientes, iguales a los demás, y por tanto *ya estaban allí*» (n. 66). No se ha de olvidar que los miembros de la Prelatura Opus Dei son, de forma numéricamente abrumadora, laicos —hombres y mujeres; casados o solteros—. Las palabras de Mons. Escrivá de Balaguer son por esto aplicables a todos los fieles cristianos laicos.

Estamos también igualmente en condiciones de determinar el porqué y el cómo de la acción laical en el mundo: no es sino la legítima libertad de las conciencias cristianas. Los laicos no sólo no son enviados por nadie al mundo, a la sociedad civil, sino que además nadie les puede imponer que acepten o realicen determinadas opciones: ni el Estado, ni la misma jerarquía eclesiástica. Es cada laico el responsable único de sus propias decisiones temporales, unas decisiones temporales sobre las que nada hay escrito por lo mismo que para que sean auténticas opciones en el mundo deben descansar, obligada, inevitablemente, en la libertad personal de la propia conciencia cristiana, rectamente formada.

Expresa vocación divina que les lleva a hacer del mundo el lugar propio de su santidad personal; y libertad de las conciencias formadas cristianamente, a la luz de la fe, y por eso mismo no obligadas a tomar determinadas actitudes preconcebidas: tales son los dos elementos constituyentes de la secularidad. No quiere decir esto que todos los laicos sepan con claridad cuál es su misión en el mundo, o que todos aquellos que por ventura lo saben lo pongan en práctica. No hay que extrañarse: es la eterna batalla de la vida cristiana, la lucha eterna por «caer en la cuenta».

Siendo esto grave, no es sin embargo lo peor. Las desviaciones prácticas respecto a la aplicación de estos principios son de todos co-

nocidas. Falta, por ejemplo, la necesaria enseñanza de las invariables verdades de la fe, la ayuda sacramental precisa, que permitan la recta formación de las conciencias, sin la cual la libertad laical corre el riesgo de caer en el secularismo, esto es, en la aceptación indiscriminada, sin discernimiento, de los valores mundanos. De forma genérica, cabe indicar que esto es en buena parte responsabilidad de aquellos sacerdotes (y religiosos) que no predicán y explican el Depósito Revelado. Ya en el Antiguo Testamento, Dios se lamenta de que «Perece mi pueblo por falta de conocimiento» (Os 4, 6). El problema sigue siendo actual. Pero con una complicación añadida: con alguna frecuencia no se da esta ayuda imprescindible a los laicos por lo mismo que quienes deberían darla están en lo que no deberían estar; es decir, están precisamente —sacerdotes seculares y religiosos— empeñados en sustituir a los laicos en las actividades temporales.

No debe producir escándalo —aunque sí dolor— que esto suceda. Se debe en algunas ocasiones a la distracción íntima de algunos hombres de Iglesia, no plenamente conscientes de la hondísima renovación que Dios, en estos años, ha querido dar a su Iglesia. Y siguen así con viejas actitudes básicas a las que el añadido de algunos cambios superficiales, anecdóticos, sin interés, les lleva a pensar que ya se han puesto al día. En otros casos el problema es más grave: se trata sin más de la deserción del puesto que les corresponde en la Iglesia, de la traición a la vocación personal, quizá por el afán de no abandonar un protagonismo que posiblemente nunca deberían haber tenido. Con delicadeza, Mons. Escrivá de Balaguer alude a ello en la entrevista ya citada: «Me parece que a los sacerdotes se nos pide la *humildad de aprender a no estar de moda* [...], para que los cristianos corrientes, los laicos, hagan presente, en todos los ambientes de la sociedad, a Cristo» (n. 59).

Las consecuencias que todo ello lleva consigo son tan patentes —y, por desgracia, tan conocidas— que no es preciso subrayarlas.

### *El progreso social y el pluralismo*

El porvenir, la clave del verdadero progreso social, de la creación de una sociedad más humana, está en que los hombres que en ella vivan y por eso mismo la configuren e impulsen, sean más plenamente hombres; esto es, sean hombres mejor formados, con un mejor conocimiento, a la luz de la fe, de lo que su vocación secular requiere de ellos. Un conocimiento más preciso que puede concretarse en una sola palabra: compromiso. Al laico, fiel cristiano, le ha de importar todo lo que en el mundo hay, pues el mundo es el patrimonio que ha reci-

bido de Dios para, como colaborador suyo, llevarlo a su perfección. Pero ha de importarle todo, con todo ha de comprometerse, precisamente a la luz de la fe, no a la de los valores mundanos, válidos a veces, pero también en ocasiones profundamente erróneos.

Aspecto capital de esa formación más cabal del hombre habrá de ser el aprendizaje de la libertad. Se comprende que a veces esto asuste, pues la libertad que compromete es verdaderamente exigente. Pero si se ha de hacer un mundo nuevo, más coherente con lo que Dios quiere y espera, antes hay que ayudar a que aparezcan hombres nuevos, ejecutores conscientes de una libertad que al gustarla les potencia.

Vivir así la secularidad entraña una mayor riqueza de soluciones, un verdadero pluralismo, bien alejado del infantilismo caprichoso del que quiere basar todo en sus opiniones particulares, en sus sentimientos o en sus instintos. Pluralismo amplio que implica no tanto un mayor servicio a la sociedad, sino escuetamente *el* servicio que la sociedad precisa, por lo mismo que se la sabe cosa propia. Pues la secularidad supone —y cada vez supondrá más— el fin de la tergiversadora dicotomía de las dos enfrentadas sociedades: Iglesia y mundo. Y esto no a través del reconocimiento de la validez de todo lo que en el mundo hay, aunque ni se niegue ni se ignore lo que en él hay de bueno. Al tomarlo como cosa propia se procurará —es puro sentido común, aunque sea a la vez el más alto sentido sobrenatural— sanar aquello que precise de curación, potenciar lo válido y discurrir para dar con las soluciones posibles y adecuadas a los problemas nuevos que sin duda seguirán planteándose.

Hay para todo esto como una condición imprescindible que, si se puede expresar con frase llana, no se ha de olvidar que entraña un subidísimo respeto a los planes divinos: «cada uno en su casa y Dios en la de todos». De forma más culta puede aludirse al preciso respeto por la naturaleza de las cosas. Respeto a la pluralidad de vocaciones, de caminos queridos por Dios mismo. Respeto a los distintos estados en que los hombres son llamados por Dios. Y todo ello sin romper la comunión de una misma fe que Dios da —es don gratuito— y que la Iglesia guarda y expone, al tiempo que ayuda a vivirla mediante la gracia que se deriva de la vida sacramental.

Pero algo más nos muestra la secularidad en contraste con el secularismo. La secularidad, que se nutre de la unidad en la fe y se manifiesta en el pluralismo de las libres conductas laicales, pone muy especialmente de relieve que es Dios y no el hombre, el dueño del futuro. La Iglesia, el conjunto de todos los fieles cristianos, será lo que Dios quiera en la medida en que cada uno de estos fieles cristianos quiera para él lo que Dios para él quiere. Lo cual implica un abandono sereno en la providencia divina que contrasta con un mundo secularizado que



se intenta someter a planificación racional; que contrasta igualmente con la crispada tensión de los hombres de Iglesia que han aceptado —conscientes o no— ese secularismo e intentan imponer las soluciones temporales únicas que, de modo tan erróneo, pretenden hacer derivar nada menos que de la única fe.

Pero la secularidad no nos deja sólo ante la incertidumbre, por más que sea una incertidumbre esperanzada. No conocemos cómo será el porvenir, pero algo de él sí que sabemos: que los hombres tenemos siempre la capacidad de crear un futuro profundamente humano, una nueva cultura o todas las culturas que sean precisas, en la medida en que hoy, en el momento presente (en lo único en que cabe una influencia nuestra real) respondamos, todos, a lo que se nos pide y, cada uno, en el lugar en que se le pide.

