

Dignitatis Humanae y el Estado liberal moderno

Nicholas J. Healy, Jr.¹

En vísperas del Concilio Vaticano II, Hugo Rahner² publicó una edición revisada de su obra clásica, *Iglesia y Estado en el cristianismo primitivo*. En una nueva “Introducción”, recuerda el contexto histórico original del libro:

La primera edición de este libro apareció hace diecisiete años, cuando la lucha entre la Iglesia y el Estado en la Alemania nazi estaba en su apogeo. Por entonces llevaba el título *La libertad de la Iglesia occidental: Documentos concernientes a las Relaciones Iglesia-Estado en el Cristianismo Primitivo* (1943). Desde entonces los tiempos se han vuelto más tranquilos, pero sólo de manera superficial y pasajera. Así pues, la cuestión de las relaciones entre la Iglesia y el Estado sigue siendo tan interesante como siempre.

Estas palabras sobre la cuestión de las relaciones entre la Iglesia y el Estado no han perdido nada de su actualidad. En un documento publicado en 2019, “La libertad religiosa para el bien de todos. Aproximación teológica a los desafíos contemporáneos”, la Comisión Teológica Internacional señala que “el contexto histórico de 1965, cuando se publicó la declaración conciliar *Dignitatis humanae*, es significativamente diferente del actual”³. ¿Cuáles son algunos de los nuevos desafíos a la libertad religiosa en nuestro tiempo? ¿De qué manera la situación contemporánea de la Iglesia en relación con el Estado liberal moderno puede suscitar una comprensión más profunda tanto del significado de la libertad religiosa como de la naturaleza y la finalidad de la autoridad política?

Uno de los nuevos retos identificados por el LRBT es la ideología del liberalismo del siglo XXI y la idea de un Estado “moralmente neutral”. Siguiendo los pasos de Alasdair MacIntyre y David L. Schindler, la LRBT identifica una

1 Doctor en Teología (Oxford), Profesor de Filosofía y cultura en el *John Paul II Institute for Studies on Marriage and Family* de Washington, Editor de *Communio* USA.

2 Hugo Rahner, *Church and State in Early Christianity*, trans. Leo Donald Davis (San Francisco: Ignatius Press, 1992), xi.

3 Comisión Teológica Internacional “La Libertad religiosa para el bien de todos. Aproximación teológica a los desafíos contemporáneos” (de aquí en más LRBT). https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_20190426_liberta-religiosa_sp.html

ambigüedad crucial en la teoría y la práctica del liberalismo político⁴. Aunque pretende ser neutral, el Estado liberal moderno, de hecho, tiende a concebir la religión como esencialmente privada. El resultado es una nueva amenaza para la auténtica libertad religiosa y el bien común que LRBT describe como una forma de “totalitarismo blando”.

Mientras el Estado proclama su neutralidad, parece incapaz de evitar la tendencia a considerar la fe profesada y la afiliación religiosa como un obstáculo para la plena admisión del individuo a la ciudadanía cultural y política. Se podría describir esto como una forma de “totalitarismo blando”, que lo hace especialmente vulnerable a la propagación de una ética nihilista en el ámbito público. Una cultura política que proclama la formación de reglas de justicia que eliminan toda justificación ética e inspiración religiosa, está ofreciendo una mera pretensión de neutralidad (LRBT, 4-5).

Mi objetivo, en lo que sigue, es explorar y desarrollar esta crítica cualificada del liberalismo moderno, a la luz de la enseñanza de *Dignitatis humanae* sobre la naturaleza y la finalidad de la autoridad política. El primer paso de mi argumentación consiste en recordar algunos de los debates clave que dieron forma a la redacción y redacción final de la Declaración sobre la libertad religiosa. La segunda parte de mi ensayo considerará las implicaciones de esta enseñanza sobre el bien común en diálogo con la teoría del liberalismo político.

1. *Dignitatis Humanae* sobre la naturaleza y la finalidad del Estado

En preparación del Concilio Vaticano II, dos comisiones diferentes redactaron esquemas que trataban de la doctrina católica sobre las relaciones entre la Iglesia y el Estado. Bajo la dirección del cardenal Alfredo Ottaviani, la Comisión Teológica preparó un esquema sobre la Iglesia, *De Ecclesia*, que incluía un capítulo titulado “Sobre las relaciones entre la Iglesia y el Estado y sobre la tolerancia religiosa”⁵.

Citando una serie de encíclicas papales del siglo XIX y principios del XX, el texto recuerda la idea tradicional de los deberes del Estado hacia la fe católica:

4 Cf. Alasdair MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1988); David L. Schindler, *Heart of the World, Center of the Church: Communio Ecclesiology, Liberalism, and Liberation* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1996).

5 *Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II Apparando. Series secunda. (Praeparatio)* (Ciudad del Vaticano: Typis Polyglottis Vaticanis, 1964-1969) [de aquí en más ADP], vol. II/4, 657-72.

El bien mismo del Estado exige que el poder civil no se considere indiferente hacia la religión. Fue establecido por Dios para ayudar a los hombres a adquirir una perfección verdaderamente humana. Por lo tanto, no sólo debe proporcionar a sus miembros la oportunidad de procurarse bienes temporales, tanto materiales como culturales, sino que también debe ayudarles para que los bienes espirituales [necesarios] para llevar una vida religiosa puedan abundar más fácilmente. Esto exige, sobre todo, que se conceda plena libertad a la Iglesia y que se excluya de la legislación, del gobierno y de la actividad pública todo aquello que la Iglesia juzgue que obstaculiza la consecución del fin eterno⁶.

El esquema *De Ecclesia* explica que la aplicación de estos principios diferirá según las circunstancias históricas. En un Estado cuyos ciudadanos profesan la fe católica, “la autoridad civil puede regular y moderar las manifestaciones públicas de otros cultos y defender a sus ciudadanos contra la difusión de falsas doctrinas”⁷. Al mismo tiempo, el bien común de la Iglesia y del Estado puede exigir una “justa tolerancia” de otras religiones.

Independientemente de la Comisión Teológica, se encargó al Secretariado para la Promoción de la Unidad de los Cristianos (SCU) la redacción de un documento sobre la libertad religiosa. Bajo la dirección del cardenal Agustín Bea, el SCU preparó un texto titulado *Schema Constitutionis de libertate religiosa*. La afirmación clave de este esquema reza así: La Iglesia católica nunca ha admitido ni puede admitir que el Estado proponga positivamente la doctrina del indiferentismo religioso, que afirma que todas las religiones tienen el mismo valor, pero aprueba plenamente las sociedades civiles modernas cuando, en la ordenación práctica de la vida cívica, establecen por ley que la libertad religiosa y la igualdad política deben ser concedidas a los fieles de toda religión⁸.

La tarea de armonizar estos dos enfoques fundamentalmente diferentes de la libertad religiosa resultó difícil y polémica.⁹ Un número significativo de

6 ADP II/4, 658-59.

7 ADP II/4, 660.

8 ADP II/4, 680.

9 Existen varios reportes, muy bien documentados, del debate conciliar sobre la libertad religiosa y la historia de la redacción de *Dignitatis humanae*. Ver, *inter alia*, History of Vatican II, vols. 1-5, ed. Giuseppe Alberigo (Maryknoll, NY: Orbis, 1995-2006); David L. Schindler and Nicholas J. Healy, Jr., *Freedom, Truth, and Human Dignity*, *op. cit.*; Jérôme Hamer, “Histoire du Texte de la Déclaration”, en: *La Liberté Religieuse* (Paris: Cerf, 1967); Pietro Pavan, “Declaration on Religious Freedom”, en: *Commentary on the Documents of the Second Vatican Council*, vol. 4, ed. H. Vorgrimler (New York: Herder & Herder, 1969), 49-86; Richard Regan, *Conflict and Consensus: Religious Freedom and the Second Vatican Council* (New York: Macmillan, 1967).

padres conciliares argumentaron que el enfoque del SCU sobre la libertad religiosa representaba una desviación de la doctrina católica autorizada. Comentando este aspecto del debate conciliar sobre la libertad religiosa, John Courtney Murray escribe: [*Dignitatis humanae*] fue el documento más controvertido de todo el Concilio, en gran parte porque planteaba con agudo énfasis la cuestión que yacía continuamente bajo la superficie de todos los debates conciliares: la cuestión del desarrollo de la doctrina. La noción de desarrollo, y no la noción de libertad religiosa, fue el verdadero punto de fricción para muchos de los que se opusieron a la Declaración, incluso hasta el final¹⁰.

Una de las cuestiones clave que se debatieron fue cómo concebir la naturaleza y la finalidad de la propia autoridad política. Al abordar esta cuestión, resulta muy instructivo comparar el tercer borrador con el texto final de la *Declaración sobre Libertad Religiosa*. El tercer borrador, titulado *Textus emmendatus*, proponía una concepción novedosa de la finalidad de la autoridad política: “Hoy se afirma más claramente que la función principal del Estado consiste en proteger, cultivar y defender los derechos naturales de todos los ciudadanos”¹¹. De ello se deduce que el Estado “excede completamente sus límites si se involucra de algún modo en el gobierno de las mentes o en el cuidado del alma”¹². Como demuestra este texto, este primer borrador de *Dignitatis humanae* adoptó uno de los principios centrales del liberalismo político, a saber, la total incompetencia o “neutralidad” del Estado en materia religiosa.

No es de extrañar que este primer borrador de la Declaración sobre la libertad religiosa provocara una dura respuesta por parte de varios padres conciliares.

Citando la *Immortale Dei* del Papa León XIII, el cardenal Ottavani (entre otros) argumentó que la formulación del esquema relativo a la incompetencia del Estado en materia religiosa no concordaba con la doctrina recibida de la Iglesia. En un momento crucial del debate conciliar, el Papa Pablo VI intervino directamente para garantizar que el texto sobre la libertad religiosa armonizara con lo que él describía como la enseñanza tradicional del magisterio eclesiástico. El 30 de septiembre de 1965, Pablo VI se reunió con monseñor Émile de Smedt,

¹⁰ John Courtney Murray, “Introduction to *Dignitatis Humanae*” en: *The Documents of Vatican II*, ed. Walter M. Abbott, (New York: America Press, 1966), 673.

¹¹ AS III/8, 430.

¹² AS III/8, 430.

secretario de la SCU y relator oficial de la *Declaración sobre la libertad religiosa*. De Smedt guardó memoria del resultado de la reunión en una nota manuscrita titulada *Instructions de Paul VI pour la révision du texte*¹³. Gilles Routhier resume el contenido de la nota: Insistir en la obligación de buscar la verdad; presentar la enseñanza tradicional del magisterio eclesiástico; evitar basar la libertad religiosa únicamente en la libertad de conciencia; enunciar la doctrina de manera que el Estado laico no se crea dispensado de sus obligaciones para con la Iglesia; precisar la autoridad de la declaración (¿doctrinal, dogmática, jurídica o práctica?)¹⁴.

De particular interés es el cuarto punto de esta lista: la necesidad de enunciar la doctrina sobre la libertad religiosa de manera coherente con la enseñanza católica sobre las obligaciones del Estado para con la Iglesia. ¿Cómo se revisó el esquema sobre la libertad religiosa para responder a esta preocupación? Permítanme señalar tres cambios significativos en el texto de *Dignitatis humanae* que afectan directamente a la cuestión del propósito o fin de la autoridad política.

1. Mientras que el *Textus emendatus* describía el fin del Estado en términos de “protección de los derechos de los individuos”, el texto final define el fin del Estado en términos de “cuidado del bien común temporal”. ¿Qué se entiende por “bien común” en este contexto? Dos años antes de la promulgación de *Dignitatis humanae*, la encíclica *Pacem in terris* de Juan XXIII exponía una explicación del bien común político que incluía explícitamente la preocupación por el bien de la salvación eterna: El bien común es algo que afecta a las necesidades de todo el hombre, cuerpo y alma... Así, las medidas que se tomen para realizar el bien común no deben poner en peligro su salvación eterna; es más, deben incluso ayudarlo a conseguirla¹⁵.

Dignitatis humanae hace referencia a este texto autorizado en su exposición del *bonum commune* político.

2. El lenguaje que explica que la Declaración “deja intacta la enseñanza católica sobre la única religión verdadera, la única Iglesia de Cristo y el deber moral que

13 Cf. *History of Vatican II*, vol. 5, ed. Giuseppe Alberigo (Maryknoll, NY: Orbis, 2006), vol. 5, 111, n. 239.

14 Ibid.

15 Juan XXIII, *Pacem in Terris*, 57-59.

los individuos tienen hacia la Iglesia”¹⁶, se revisó para que dijera “deja intacta la enseñanza católica tradicional sobre el deber moral que los individuos y la sociedad tienen hacia la religión verdadera y la única Iglesia de Cristo” (DH 1). En la misma línea, mientras que los borradores anteriores exhortaban a la “sociedad civil” a proporcionar condiciones favorables para la religión, el texto final aclara que es responsabilidad del Estado (*potestas civilis*) “proporcionar condiciones favorables para fomentar la vida religiosa” (DH 3). Estos dos cambios responden a la preocupación de Pablo VI de armonizar el texto con la “enseñanza tradicional del magisterio eclesiástico”. Por ejemplo, en *Immortale Dei*, León XIII presenta los deberes del Estado hacia la verdadera religión de la siguiente manera: Es pecado que el Estado no se ocupe de la religión como si se tratara de algo que está fuera de su alcance, o como algo que no proporcione ningún beneficio práctico; o que de las muchas formas de religión adopte aquella que se acomoda a la fantasía; porque estamos obligados absolutamente a adorar a Dios de aquella manera que Él ha mostrado ser Su voluntad. Todos los que gobiernan, por lo tanto, deben honrar el santo nombre de Dios, y uno de sus principales deberes debe ser favorecer la religión, protegerla, ampararla bajo el crédito y la sanción de las leyes, y no organizar ni promulgar ninguna medida que pueda comprometer su seguridad¹⁷.

3. En cuanto a la delicada cuestión del reconocimiento estatal o del “establecimiento” del catolicismo, el texto final de *Dignitatis humanae* confirma la legitimidad de que un Estado conceda un “reconocimiento civil especial a una comunidad religiosa”, siempre que se reconozca a todos los ciudadanos el derecho a la libertad religiosa (DH 6).

En su *relatio* final, De Smedt resumió la importancia de estas revisiones de la *Declaración sobre libertad religiosa*. Explicó que el texto se había revisado para responder a la preocupación de algunos padres conciliares de que la enseñanza sobre la libertad religiosa representaba un alejamiento de la enseñanza católica anterior: Mientras que los documentos pontificios hasta León XIII insistían más en el deber moral del poder civil hacia la verdadera religión, los últimos Sumos Pontífices, aun conservando esta doctrina, la complementan destacando otro deber de los mismos poderes, a saber, el de observar las exigencias de la dignidad de la persona humana en materia religiosa, como elemento necesario del bien común. El texto que hoy se os presenta recuerda más claramente

16 AS IV/5, 78.

17 León XIII, *Immortale Dei*, 6.

(véanse los números 1 y 3) los deberes del poder civil para con la verdadera religión [*Textus lodi vobis praesentatus officia potestatis publicae erga verum religionem claris recalit*]; de donde se desprende que esta parte de la doctrina no ha sido pasada por alto¹⁸.

Esta *relatio* oficial confirma que los padres conciliares atendieron la indicación de Pablo VI de afirmar el bien de la libertad religiosa “de tal modo que el Estado laico no se crea dispensado de sus obligaciones para con la Iglesia”. La responsabilidad del Estado por el bien común incluye tanto el bien de la libertad religiosa como el verdadero bien del hombre como creado y redimido por Dios, lo que implica una apertura o “deber” hacia la verdadera religión.

En resumen, Martin Rhonheimer tiene razón, en parte, al afirmar que “la doctrina del concilio sobre la libertad religiosa es esencialmente una doctrina sobre las funciones y los límites del Estado”¹⁹. Sin embargo, su afirmación ulterior de que “con el Concilio Vaticano II, la Iglesia católica ha llegado a reconocer plenamente el Estado laico y religiosamente neutral como un valor positivo”²⁰, debe matizarse a la luz del proceso redaccional de *Dignitatis humanae*. Los padres conciliares tuvieron cuidado de eliminar el lenguaje relativo a la “incompetencia” o neutralidad del Estado y de afirmar las obligaciones de los individuos y de la sociedad para con la verdadera religión y la única Iglesia de Cristo. Sin confundir la legítima distinción entre la Iglesia y el Estado, la Declaración sobre la libertad religiosa confirmó lo que León XIII describió como los “múltiples y pesados deberes que vinculan al Estado con Dios”²¹. La enseñanza del Concilio Vaticano II sobre la libertad religiosa no debe interpretarse como una aceptación de la teoría liberal de un Estado religiosamente neutral. Como sugiere el relator oficial, la Declaración lleva adelante la comprensión tradicional de la responsabilidad del Estado por el verdadero bien común, incluso cuando el sentido del bien común se enriquece a la luz de una comprensión más profunda de la dignidad de la persona que incluye el derecho a la libertad religiosa.

18 AS IV/6, 719.

19 Martin Rhonheimer, *The Common Good of Constitutional Democracy* (Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 2013), 433.

20 *Ibid.*, 305.

21 León XIII, *Immortale Dei*, 6.

Para apreciar la importancia de la enseñanza de *Dignitatis humanae* sobre la responsabilidad del Estado por el bien común, es necesario comparar esta enseñanza con la ideología del liberalismo.

2. La ideología liberal como amenaza a la libertad religiosa

Bajo el título “El Estado y la libertad religiosa”, LRBT ofrece una breve visión histórica de las relaciones entre la Iglesia y el Estado. Desde las persecuciones del Imperio Romano, pasando por la crisis de las investiduras de la Edad Media, hasta el surgimiento de los Estados laicos tras la Revolución Francesa, “la reflexión cristiana ha tratado de mantener una justa distinción entre el poder político y el poder espiritual de la Iglesia sin renunciar nunca a pensar en su articulación intrínseca” (LRBT 60). En medio de circunstancias históricas radicalmente diferentes, dos principios han guiado la enseñanza católica sobre las relaciones entre la Iglesia y el Estado.

El primer principio se refiere a la “legítima autonomía” del orden político, que implica una distinción permanente entre la Iglesia y el Estado. El Reino inaugurado por Jesús no es “de este mundo” (Jn 18,36). En el siglo IV, el Papa Gelasio dio testimonio de esta enseñanza dominical en su famosa carta al emperador Anastasio, *Famuli vestrae pietatis*, más conocida como *Duo Sunt*: “Porque son dos, emperador Augusto, por los que se rige principalmente el mundo: la autoridad sagrada (*auctoritas*) de los pontífices y el poder real (*potestas*)”²². Tras las convulsiones de la Revolución Francesa, el Papa León XIII confirmó de nuevo esta doctrina con una reflexión sobre la distinción esencial entre Iglesia y Estado: “El Todopoderoso, por lo tanto, ha dado el cargo de la raza humana a dos poderes, el eclesiástico y el civil, el uno establecido sobre las cosas divinas, y el otro sobre las humanas. Cada uno en su género es supremo, cada uno tiene límites fijos dentro de los cuales está contenido, límites que están definidos por la naturaleza y el objeto especial de la provincia de cada uno”²³. Reflexionando sobre esta enseñanza tradicional, LRBT señala que la integridad o autonomía del orden político puede verse amenazada desde dos direcciones: La primera es por una tentación teocrática de derivar el origen y la legitimidad del poder civil de la *plenitudo potestatis* de la autoridad religiosa,

²² *The Letters of Gelasius I (492-496)*, ed. and trad. Bronwen Neil and Pauline Allen (Turnhout: Brepols, 2014), 74.

²³ Leo XIII, *Immortale Dei*, 13.

como si la autoridad política se ejerciera en virtud de una simple delegación, siempre revocable, por parte del poder eclesiástico.

La segunda tentación es la de absorber a la Iglesia en el Estado, como si la Iglesia fuera un órgano o una simple función del Estado, encargada de la dimensión religiosa (LRBT 60).

Para evitar cualquiera de estas reducciones, es necesario afirmar que el Estado tiene una “legítima autonomía” que se fundamenta en la verdad de la creación.

El segundo principio que rige la enseñanza católica sobre la relación entre la Iglesia y el Estado es la misión sobrenatural de la Iglesia, que trasciende y comprende todo el orden de la creación, incluido el orden político. La Iglesia fundada por Jesucristo es signo e instrumento del plan universal de salvación de Dios. De este modo, da testimonio del misterio del fin trascendente del hombre: la vida eterna con Dios más allá de los confines de la vida terrena. En palabras de *Gaudium et spes*, “Cristo no legó a la Iglesia una misión en el orden político, económico o social; la finalidad que le asignó fue religiosa”²⁴. Al mismo tiempo, el don de la salvación mediado por la Iglesia renueva todo el orden de la creación. Como se afirma acertadamente en el *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*: “La salvación ofrecida en su plenitud a los hombres en Jesucristo por iniciativa de Dios Padre, y realizada y transmitida por obra del Espíritu Santo, es salvación para todos los hombres y de toda la persona: es salvación universal e integral. Conciérne a la persona humana en todas sus dimensiones: personal y social, espiritual y corpórea, histórica y trascendente”²⁵. La Iglesia busca renovar el orden político desde dentro, guiada por una comprensión del bien común del Estado y de la Iglesia y a la luz de la dignidad de cada persona como creada y redimida en Cristo. De ello se deduce que la “legítima autonomía” del orden político no debe confundirse con la idea de una “separación entre Iglesia y Estado”. En palabras de LRBT, “La ciudad de Dios vive y crece ‘dentro’ de la ciudad del hombre. Por eso, la doctrina social de la Iglesia reconoce como una bendición el compromiso de quienes promueven el bien común en la vida cotidiana. La doctrina cristiana de las dos ciudades afirma una distinción y no una oposición entre las realidades temporales y espirituales” (LRBT 61).

Tras exponer estos dos principios rectores, LRBT aborda lo que describe como “la reducción «liberal» de la libertad religiosa”.

²⁴ *Gaudium et spes*, 42.

²⁵ *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*, 38.

El liberalismo, como teoría política, tiene una larga y compleja historia, que no puede reducirse a una concepción unívoca compartida por todos. Entre sus diversas elaboraciones teóricas —algunas están más directamente vinculadas a una visión antropológica de inspiración radicalmente individualista, otras se adhieren más a una concepción en la que su aplicación político-social está ligada a la negociación—, podemos identificar al menos cuatro interpretaciones principales de la neutralidad del Estado: (a) una doctrina sobre el tipo de cuestiones que pueden ser objeto de legislación; (b) una doctrina sobre el tipo de justificaciones o razones que los legisladores pueden promover para defender u oponerse a determinadas medidas; (c) una teoría que hace aceptables los efectos diferenciados en relación con las ventajas de diversos grupos sociales, siempre que estas ventajas no sean la razón formal de la norma; y (d) una teoría perteneciente al ejercicio de un tipo particular de virtud política liberal que excluye expresamente cualquier recurso a nociones de un bien trascendente. Esta última definición de liberalismo político aparece estrictamente asociada a las limitaciones de la libertad de palabra, pensamiento, conciencia y religión. En este caso, la neutralidad de la esfera pública no garantiza la igualdad de las personas ante la ley, sino que impone la exclusión de un determinado orden de preferencias, que combinan la responsabilidad moral y la argumentación ética con una visión antropológica y social del bien común. En tal situación, el Estado tiende a adoptar una forma de “parodia laica”, que recuerda a una concepción teocrática de la religión. Es una forma de parodia que decide la “ortodoxia” y la “herejía” de la libertad en nombre de una visión político-salvífica de la sociedad ideal, decidiendo a priori su identidad perfectamente racional, civil y humana. El absolutismo y el relativismo de esta moral liberal entran aquí en conflicto tanto con los efectos excluyentes antiliberales de su funcionamiento en la esfera pública, como con las pretensiones internas del Estado neutral (LRBT 63).

De particular importancia es la cuarta interpretación del liberalismo (d), como “una teoría [...] que excluye expresamente cualquier recurso a nociones de un bien trascendente”. Esta afirmación requiere aclaración y elaboración. ¿Qué forma adopta esta “exclusión” en el contexto del Estado liberal moderno? La respuesta es sutil en la medida en que el liberalismo se presenta como un acuerdo político que protege y promueve la libertad de cada individuo para decidir por sí mismo sobre cuestiones relativas al bien. La idea misma de “libertad religiosa” se concibe a menudo como un logro específico del liberalismo. En teoría, el liberalismo político da la bienvenida a una pluralidad de puntos de vista sobre el bien o la religión siempre que las instituciones jurídicas y políticas del Estado permanezcan neutrales.

Es precisamente esta neutralidad, con respecto a lo que John Rawls denomina “doctrinas comprensivas”, lo que permite la coexistencia pacífica de una pluralidad de puntos de vista religiosos²⁶.

¿Por qué, entonces, identifica LRBT una tendencia dentro de los regímenes liberales contemporáneos a “excluir nociones de un bien trascendente”? Se sugieren dos respuestas. En primer lugar, la idea de que las leyes, instituciones y acciones que constituyen el orden político son moralmente neutras o están vacías de “doctrinas globales” es falsa. A pesar de las afirmaciones en sentido contrario, el Estado liberal moderno presupone e impone cada vez más una visión antropológica sustantiva. Un ejemplo llamativo de esta no neutralidad puede encontrarse en las famosas palabras de la Corte Suprema de los Estados Unidos en el contexto de la defensa del derecho al aborto: En el corazón de la libertad está el derecho a definir el propio concepto de la existencia, del significado, del universo y del misterio de la vida humana. Las creencias sobre estas cuestiones no podrían definir los atributos de la persona si se formaran bajo la coacción del Estado²⁷.

Bajo la apariencia de promover los derechos individuales, estas palabras promueven una visión sustantiva de la persona, la relación entre libertad y verdad, y el bien común. Un “bien” que es objeto de una elección arbitraria o de la “preferencia” de un individuo aislado no es precisamente un verdadero bien común. Esto nos lleva al segundo punto.

La única forma de religión que se tolera en el contexto del Estado liberal moderno es una religión que haya renunciado a su pretensión de comprender o informar la totalidad de la existencia humana, incluido el orden político. En otras palabras, el liberalismo sólo concede “libertad religiosa” a una fe que es esencialmente privada. Al negar que la religión sea un bien común, el Estado liberal moderno es “particularmente vulnerable a la propagación de la ética nihilista en el dominio público” (LRBT 4). Para contrarrestar el “totalitarismo blando” del liberalismo moderno, es necesario desenmascarar la pretensión de un Estado “moralmente neutral” y recordar a aquellos a quienes se ha confiado la autoridad política el verdadero bien común del Estado y de la Iglesia.

26 Cf. John Rawls, *Political Liberalism* (New York: Columbia University Press, 1996), 58-66.

27 *Planned Parenthood v. Casey*, 112 S.Ct. 2803, 2807 (1992).

Conclusión

Compartiendo la misión universal de Cristo, la Iglesia busca ordenar toda la creación hacia Dios. De acuerdo con la lógica de la Encarnación, la Iglesia presupone y profundiza la legítima autonomía del orden temporal. Al recordar al Estado su verdadera naturaleza y su finalidad, medida por el bien común, la Iglesia no instrumentaliza el Estado con fines “religiosos”. La Iglesia busca ennoblecer el Estado de acuerdo con su propia naturaleza y finalidad: Es desde el interior que la fe transforma la razón, que la Iglesia influye en el Estado. La Iglesia es la mensajera de Cristo, no la guardiana del Estado. La Iglesia ennoblece el Estado, inspirándolo para que sea un Estado cristiano (se ve en qué sentido) y, por tanto, un Estado más humano²⁸.

La libertad religiosa para todos es parte integrante de la misión evangélica de la Iglesia. Y al dar testimonio del misterio del amor de Dios revelado en la muerte y resurrección de Jesús de Nazaret, la Iglesia salvaguarda el fundamento y la medida de la legítima autonomía del orden político. Cincuenta y cinco años después de *Dignitatis humanae* las palabras de Hugo Rahner siguen siendo verdaderas: “La cuestión de las relaciones entre la Iglesia y el Estado sigue siendo tan interesante como siempre”.

Traducción: Luisa Zorraquin

28 Henri de Lubac, “*The Authority of the Church in Temporal Matters*”, op. cit., 212.