

# Globethics Repository

The logo for Globethics, featuring the word "Globethics" in white, sans-serif font centered within a solid blue rectangular background.

## Contribución a una crítica de la "Doctrina social de la Iglesia" [Contribution to a Critique of "Catholic social doctrine"]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Article
Authors	Martí, Casimiro
Publisher	Asociacion Iglesia Viva
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-07-03 18:48:46
Link to Item	<a href="http://hdl.handle.net/20.500.12424/223768">http://hdl.handle.net/20.500.12424/223768</a>

CONTRIBUCION A UNA  
CRITICA DE LA  
"DOCTRINA SOCIAL  
DE LA IGLESIA"

Casimiro Martí

Hay un género de predicación, empleado por la jerarquía eclesiástica en sus diversos planos, desde el pontificio hasta el de los presbíteros, pasando por el de los obispos, que tienen un contenido y una resonancia ciertamente especiales: es la predicación que, de cerca o de lejos, puede clasificarse dentro del ámbito de la llamada "doctrina social de la Iglesia".

Este género de predicación tiene indudablemente su interés: el de proponerse incidir sobre los problemas más acuciantes de la vida colectiva de los individuos. Pero el solo hecho de que haya empezado a existir una "doctrina social" es ya, en sí mismo e independiente de su contenido objetivo, profundamente revelador. En efecto, no hubiese tenido sentido elaborar para el pueblo católico una doctrina social en épocas en que, por una parte, el poder de configurar la vida colectiva era patrimonio de unos pocos, y, por otro lado, la jerarquía eclesiástica desempeñaba un papel decisivo en esta misma configuración. En efecto, ni se podía concebir la preocupación por adentrarse al pueblo en un asunto en que, de hecho, no tenía arte ni parte, ni la jerarquía necesitaba darse a sí misma lecciones acerca de cómo configurar una sociedad sobre la que ya tenía poder. En cambio, lo que es lógico que se produjera en estas circunstancias de poder social efectivo en manos de la jerarquía, y se produjo de

hecho, fue la justificación jurídica, e incluso teológica, de la función desempeñada.

Así la doctrina social de la Iglesia sólo ha aparecido cuando el poder, en una forma u otra, se encuentra difundido: en época de mayor o menor democracia; y, cuando la Iglesia se ha encontrado marginada en la tarea de configurar la sociedad civil.

Con sólo anunciar el contexto en que la Iglesia ha empezado a elaborar su doctrina social, ya quedan patentes ciertos rasgos con que dicha doctrina se ha presentado: una cierta nostalgia, más o menos acentuada, por un pasado idealizado (por ejemplo, los gremios, o la organización corporativa de la sociedad), un cierto bloqueo para captar en su verdadera entidad un notable número de realidades nuevas (por ejemplo, el movimiento obrero en su trayectoria histórica, el sentido y el alcance del socialismo, incluso en su vertiente política), un intento más o menos confesado de recobrar sobre la sociedad la influencia perdida (por ejemplo, los sindicatos cristianos, las democracias cristianas), una ambivalencia congénita de las expresiones doctrinales abstractas que se refieren a realidades políticas y sociales bien concretas y precisadas en su contorno real, y, finalmente, la unilateralidad también congénita que comporta el hecho de plantear en términos exclusiva o predominantemente doctrinales, cuestiones que siendo en su raíz políticas o técnicas, condicionan de una manera tan profunda a las personas.

Pero no me propongo ahora ofrecer, en general, elementos de crítica literaria o histórica de los documentos eclesiásticos sobre materia social. Esta crítica ya la han esbozado otros, y en otras partes. Mi objetivo es más modesto: proponer los resultados de una lectura crítica del documento de trabajo de los obispos de la provincia eclesiástica tarraconense, "Misterio pascual y acción liberadora". El hecho de que los mismos responsables del escrito lo hayan presentado como "documento de trabajo", y reclamen "aportaciones nuevas" en el clima de "un diálogo honesto y fraternal", facilita la labor de lectura crítica, sitúa adecuadamente el sentido de la presente aportación, y libera a su autor de expresar una y otra vez los respetos que le merece todo documento del magisterio.

Mi aportación se dividirá en dos partes, cuyo contenido puede indicarse así: análisis interpretativo, y encuadramiento. La primera parte analítica quiere ser un guión de lectura, confeccionado a partir de un intento de crítica interna del documento. Y la segunda, intentará destacar el contexto eclesiástico en que ha aparecido este escrito, y las consecuencias interpretativas que se derivan de este contexto.

## I. UN ANALISIS PARA LA INTERPRETACION

Tres han sido los puntos que más subrayados han quedado en los ecos que ha despertado "Misterio pascual y acción liberadora": el de la lucha de clases (núms. 46-51), el de la posición tomada ante los cristianos que han optado por el marxismo (núm. 74-96) y el de la que se ha dado en llamar "tercera vía" (núms. 97-100; cfr. números 46, 47, 49, 55 y 58). En cambio las largas páginas de la primera parte (núms. 1-32) y las que, en la segunda, encabezan y rematan el tema de la lucha de clases (núms. 33-45 y 52-55), de contenido más bien teológico-antropológico y exhortativo, han merecido menor atención. Tampoco han cobrado excesivo relieve los párrafos destinados a interpelar al capitalismo (núms. 56-73): en ellos no parece aletear el interés que suscita una cuestión candente y actual, como son los tres puntos anteriormente aludidos.

Probablemente, no es abusivo interpretar que el de los cristianos que optan por el marxismo era el punto central que los obispos se proponían abordar; que la "interpelación al capitalismo" se consideró necesaria desde el mismo momento en que se quiso dar una conveniente amplitud y equilibrio al planteamiento de la cuestión central; y que los largos párrafos introductorios, de contenido teológico-antropológico, constituyen el cuadro de referencias doctrinales —que, en concreto, es el de una cierta teología conciliar de la liberación— en que resulta posible situar la problemática económica, social y política que preocupa a los cristianos que optan por el marxismo.

El interés primordial que, a los problemas planteados por los cristianos que optan por el marxismo, concede el documento, tiene su expresión literaria en el núm. 80, donde no sin cierto énfasis polémico referido a "diversos grupos que han hecho opción por el marxismo revolucionario" (núm. 79), los obispos reivindican el derecho a intervenir y pronunciarse:

¿"Los obispos, podemos callar o simular que ignoramos la existencia de estos grupos, cuando ellos, sin contar con nosotros, manifiestan y hacen llegar a zonas vitales de nuestro cristianismo su ideario y sus objetivos que, en algunos casos, van dirigidos directa o indirectamente a desprestigiar, obstaculizar y minar nuestra acción pastoral?"

### 1. La lucha de clases

El problema de la lucha de clases, el documento lo plantea inicialmente en sí mismo, sin buscar de entrada conexiones directas

con la interpretación marxista del mismo. La lucha de clases es presentada como un hecho (núm. 46). He aquí una muestra de una cierta objetividad. Hasta el momento, lo que más abundaba en los documentos eclesíásticos era el tratamiento de la lucha de clases, no como una realidad que está ahí, quíerese o no, sino como ingrediente de una repudiable interpretación teórica de la vida social, o como práctica introducida arbitraria y abusivamente en los dinámicos del organismo social, con intención perturbadora y con detrimento de la caridad (ver, con todo, núms. 47 y 50).

Una vez reconocidas estas condiciones de objetividad en que el documento aborda el tema de la lucha de clases, hay que señalar también el sesgo que, a la vez, comporta el planteamiento verificado. Las tres preguntas con que el documento introduce el tema de la lucha de clases delatan la preterición práctica de los aspectos estructurales de la mencionada lucha de clases, y el acaparamiento de la atención episcopal por la problemática de la responsabilidad moral. Las preguntas son estas:

“¿De dónde proviene este enfrentamiento? ¿Es el resultado necesario de la vida social moderna: una *necesidad natural*, consecuencia del juego de las leyes económicas, o una *necesidad histórica*, producto de las contradicciones intrínsecas del capitalismo? ¿No es más bien el fruto de unas injusticias de la libre responsabilidad humana?” (núm. 46).

Las preguntas, en este caso, no indican temas que se erigen como interrogantes, y que van a ser convenientemente dilucidados, sino que son propiamente un recurso retórico para descartar expeditivamente ciertas interpretaciones, y elegir una que queda, sin más, admitida como válida. Se elige, en este caso, la interpretación ética del fenómeno de la lucha de clases. Pero hay más. Aun dentro de este campo restringido en que se ha decidido recluir el problema prosigue el proceso esquematizador. En efecto, ni siquiera aquí se procede a una tentativa de análisis de los datos: sencillamente, se asume la doctrina clásica del derecho a la resistencia no ya como punto de referencia, sino como pauta de interpretación. Sólo a partir de dicha doctrina del derecho a la resistencia (“a la luz de estos principios...”, núm. 47), y no a partir del análisis de la realidad, se establecen “distintas hipótesis” (núm. 48) interpretativas: en concreto, la de la “estricta opresión unilateral” (núm. 48) y la de la lucha contra esta opresión, que puede realizarse o bien con “medios de defensa y acción justas” (núm. 49), o bien “por los caminos de la violencia injusta” (núm. 50).

Es verdad que partir de la doctrina del derecho a la resistencia equivale a aceptar *a priori* la realidad de la tensión y de la lucha.

No hubiera sido tan fácil esta aceptación si, por ejemplo, se hubiese tomado como punto de arranque la doctrina de la caridad entre todos los hombres, cualesquiera que sean sus intereses y su situación social. Pero, dado que se excluye como punto de partida el análisis directo de la realidad, a nadie puede extrañar que las hipótesis indicadas resulten abstractas y formales. De aquí que sea posible —y necesario— seguir preguntándonos cuál es el contenido concreto de la “estricta opresión unilateral”, de los “medios de defensa y acción justas” y de “los caminos de la violencia injusta”, y qué significado real tienen, por consiguiente, la opresión unilateral que se condena (núm. 48), los medios justos que se declaran lícitos en el combate contra dicha opresión unilateral (núm. 49), y la violencia injusta que se rechaza (núm. 50).

## 2. La opción por el marxismo

El problema que plantean ciertos grupos de cristianos que optan por el marxismo lo enfoca el documento “Misterio pascual y acción liberadora”, señalando brevísimamente la aparición de las corrientes socialistas como reacción ante las prácticas capitalistas, confesando que históricamente las relaciones entre la Iglesia y aquellas corrientes ha sido difícil y el diálogo casi imposible, y reconociendo que en momentos más recientes la situación se ha suavizado (número 74).

Desde el punto de vista doctrinal, el documento, fundándose en las enseñanzas de Juan XXIII y Pablo VI, reafirma el grado de apertura y las reservas que la Iglesia sostiene en la actualidad ante las corrientes socialistas: “Queremos aclarar que no existe ninguna incompatibilidad entre el Evangelio y un sistema económico o político de tipo socialista, mientras en él los derechos fundamentales de la persona sean respetados, así como las exigencias de una verdadera promoción colectiva de la humanidad y la posibilidad de expresión de la vocación sobrenatural del hombre” (núm. 76).

Esta posición de principio la explicita el documento frente al marxismo, más aún, frente a diversos grupos de cristianos que, aquí como en otros países, han hecho opción por el marxismo, “con una coincidencia muy notable de nombres, de doctrina y de actitudes” (núm. 79). Frente a estas posiciones, el documento no quiere ser una condenación, quiere basarse en el análisis de los principios y programas elaborados por los cristianos que han hecho opción por el marxismo, quiere ser una respuesta a la difusión de aquellos principios y programas, y quiere ser, por tanto, un acto de un auténtico diálogo (núm. 81).

En el diálogo pasa el documento por las siguientes fases:

a) Se efectúa un análisis, que quiere ser objetivo, del llamado "documento de Avila", elaborado por los "cristianos por el socialismo" en enero de 1973. Sólo en un momento, el análisis se inclina hacia una exégesis que incluye notoria prevención, aunque tal prevención quede atenuada con un oportuno "según parece": es el momento en que se interpreta como "confusión" entre el compromiso religioso y el compromiso político, lo que en el "documento de Avila" se presentaba como "convergencia" experimentada y vivida (núm. 82 de "Misterio pascual y acción liberadora" y núm. 27 del "documento de Avila").

b) Se recoge la crítica dirigida a la Iglesia y, pasando al terreno doctrinal, se manifiestan los obispos bastante alarmados por la eclesiología latente en esta crítica (núm. 83).

c) Persistiendo en el terreno doctrinal se señalan interpretaciones de la fe que pueden estar en desacuerdo con la enseñanza de la Iglesia. Aquí vale la pena de transcribir el párrafo entero del documento, porque, a pesar de los atenuantes que de nuevo introduce el oportuno "según parece" y los tiempos de verbo en potencial, no se evitan extrapolaciones, ya sea en la simplificación de ciertas afirmaciones, que prepara su posterior rechazo, ya sea en la acumulación de las mismas afirmaciones: "Consciente o inconscientemente, hacen una interpretación de la fe y de la moral cristianas según el esquema marxista de la lucha de clases. De esta manera —según parece— la liberación política y socioeconómica se identificaría prácticamente con la salvación de Jesucristo, quedando al margen sus aspectos más esenciales; Jesús sería, sobre todo, un líder social y el Evangelio un 'vademécum' de animación revolucionaria; el encuentro 'salvador' con Dios y con su Cristo se realizaría en la participación activa en el proceso revolucionario; la Iglesia se confundiría con el mundo, la salvación, con un tipo de progreso, la historia de la salvación, con la historia profana, el pecado, con la alienación económico-social, la acción salvífica de los cristianos, con la lucha de clases, la caridad, con la toma de posición revolucionaria en favor de una clase social y contra otra; etc." (núm. 84). Esto ya hace posible la primera declaración de incompatibilidad entre cristianismo y marxismo (núm. 85).

d) Se prosigue en el terreno doctrinal, rechazando tanto el ateísmo congénito al marxismo (núm. 86), como el concepto de hombre que le es propio (núm. 91). En uno y otro caso, el rechazo se justifica con citas pontificias y conciliares. La lógica del análisis doctrinario lleva, por segunda y tercera vez, a negar la compatibilidad entre cristianismo y marxismo (núms. 91 y 93). La misma lógica

de la refutación doctrinal conduce a una última fase del discurso en que, según como se lea, la argumentación parece que se torna argucia. Es el momento en que el documento advierte a los cristianos que se profesan marxistas sobre la posible falta de autenticidad de su marxismo: en la tentativa de hacer compatibles cristianismo y marxismo —se dice— se puede ir despojando al marxismo de rasgos originales, y se puede llegar a un marxismo sólo de nombre (núm. 94).

e) Finalmente, el documento formula algunos interrogantes que pueden expresar puntos de ulterior diálogo (núm. 96). Tres de estos interrogantes plantean otra vez cuestiones doctrinales: sobre el contenido científico del marxismo y su interpretación, sobre el grado de “marxistización” que se da en los cristianos que se identifican como marxistas, y sobre la aceptación, por parte de estos cristianos, de las formulaciones doctrinales y dogmáticas en que la Iglesia propone la fe. Otros tres interrogantes interpelan la fe personal de los cristianos que se profesan marxistas: si se da en su fe un proceso de crecimiento o de abandono, y si la fe personal tiene irradiación sobre los marxistas no cristianos. La interpelación se hace más incisiva en la tercera pregunta de esta serie: “Esta opción (por el marxismo, se entiende), ¿se hace *gracias a la fe o a pesar de la fe*?”

Comparando los interrogantes con los que el documento interpela al marxismo y los que dirige al capitalismo (núm. 73) es posible reconocer un mayor número y una mayor intensidad en los que se plantean a los cristianos que se profesan marxistas. También aquí se refleja probablemente cuál es la preocupación central que ha presidido la redacción del documento.

### 3. La tercera vía

Según el documento, los principios de antropología teológica establecidos en la parte doctrinal del mismo no se ven realizados ni en el capitalismo liberal ni en el marxismo (núm. 97). Aquí es donde se indica lo que, simplificando, se ha dado en llamar la “tercera vía”: literalmente, el documento menciona “caminos nuevos más adecuados y satisfactorios” (núm. 98).

Poco se nos dice en concreto acerca de estos “caminos nuevos”, fuera de que no son ni los seguidos por el capitalismo, ni los practicados por el marxismo, de que reclaman esfuerzo, imaginación (núm. 98) y de que no hay que excluir eventuales elementos aprovechables del liberalismo y del marxismo (núm. 98, cfr. números 55 y 88). Sólo en párrafos anteriores se presenta una fórmula

que insinúa algo más, siempre en términos carentes de contenido político y económico concreto, aunque excluyentes de otra fórmula, también inconcreta en la manera en que la anuncia el documento: la de la “revolución violenta”. Dice así, efectivamente, el texto: “Hay que tener muy presente que el magisterio pontificio se inclina claramente por la evolución-reforma-transformación ‘urgente’, ‘audaz’, ‘profundamente innovadora’; es muy receloso y contrario a la revolución violenta y también a la lucha de clases entendida como medio para poner fin al antagonismo social” (núm. 47; cfr. núm. 49).

El proceso del pensamiento queda, también aquí, claro. El documento da por existente lo que se puede llamar un “modelo teórico” de “liberación cristiana integral” (núm. 97), previo a todo análisis de la realidad social. Se confrontan con este “modelo teórico previo” las realizaciones del capitalismo y del marxismo. Se declaran insatisfactorias. Se afirma la existencia de caminos nuevos, sin pasar a su identificación concreta y precisa. Y se exhorta a la imaginación creadora y a la acción.

#### **4. Doctrina y magisterio**

En el análisis de los párrafos que “Misterio pascual y acción liberadora” dedica a la lucha de clases, a la opción por el marxismo y a la “tercera vía” entre marxismo y capitalismo liberal, ha quedado patente el peso que adquieren los presupuestos doctrinales. Aunque esta preponderancia es lógica cuando precisamente lo que se pretende es emitir “doctrina social”, no hemos dejado de advertir algunos sesgos que, tanto en el planteamiento como en el desarrollo de las cuestiones, introduce la tendencia a emitir doctrina. En el caso de la lucha de clases se da una visión de la realidad notablemente esquematizada y la forma de discurrir presenta un cariz marcadamente escolar y académico. Al referirse a los cristianos que se profesan marxistas, el documento trata de establecer un diálogo del cual lo menos que se puede decir es que resulta interferido por las cuestiones doctrinales y forzado a plantearse en un terreno que, si bien no deja de ser importante, no es ni el único ni el decisivo, tanto desde el punto de vista de la comunicación entre creyentes cristianos, como desde el del anuncio de la fe. Y es finalmente la misma plataforma doctrinal desde la que se propugnan otros caminos de solución, diversos del capitalismo liberal y del marxismo, lo que explica el carácter híbrido, por no decir equívoco, de las exhortaciones a despertarse y a actuar.

Josep Camps ha caracterizado con agudeza esta propensión doctrinaria de la jerarquía y las decepciones que tiende a provocar:

“Con frecuencia el cristiano busca y espera *magisterio* y sólo encuentra *docencia*. La descripción y la crítica del capitalismo y del marxismo un cristiano mentalmente mayor de edad no esperará encontrarlas en las notas pastorales de los responsables religiosos, sino en la experiencia personal de la realidad y en los estudios científicos. En el documento de la tarraconense, los cristianos, capitalistas o socialistas, no dejarán de encontrarse caricaturizados, mal entendidos y prácticamente insultados, en una versión muy rudimentaria y casera de análisis político. Claro, que un texto episcopal no puede ir más allá, ni le toca. Pero el militante piensa que hasta le hubieran podido ahorrar a él esta síntesis, tan filtrada y masticada, tan pasada por la criba de la poco brillante sociología católica, tan poco directamente referida a las realidades y a las luchas que agitan el actual momento político. El *magisterio*, en cambio, es la necesaria guía para la fe. Es la aportación que el pueblo —consciente y activo políticamente— espera y necesita. Es la ayuda que agradecerá, pero que no encuentra. Si se le niega y se le sustituye por un análisis político catequístico y claramente dirigido —tal vez de una forma inconsciente por parte de la jerarquía— no podrá evitar sentirse defraudado y, en cierta manera, manipulado. Si, además, sabe o se huele que hay tentativas o movimientos de reconstitución de fuerzas políticas en que está implicada la Iglesia, reaccionará no como cristiano —con asentimiento de fe al magisterio—, sino como militante en favor de determinados intereses políticos: si la intervención jerárquica echa el agua al propio molino, se alegrará y se convertirá en ferviente propagandista; si va contra la opción que personalmente ha hecho, la criticará como negativa y echará tierra encima. La *docencia* —qué es el capitalismo, qué es el socialismo, qué tienen de bueno y de malo—, la gran tentación de quien rige la Iglesia, aparece claramente al militante como una operación encubridora de proyectos políticos encubiertos. El *magisterio*, en cambio —cómo vivir la fe en un mundo capitalista, o en un mundo socialista, o en una fase de transición—, puede dejar las ciencias a los científicos y bajar a los problemas concretos de fe, trágicos pero constitutivos del ser cristiano, que nacen siempre que la vida cristiana es auténtica, tanto si vivimos en un sistema como en otro. Suplir esta atención a la fe concreta por una *docencia* que nos dice que el capitalismo es nefasto, el socialismo anticristiano y la tercera vía un pío deseo, es abocar la figura del militante cristiano al suicidio” (“Ordre establert i canvi”, en “Quaderns de pastoral”, núms. 31-32 (1974), pp. 362-363).

Bien mirado, encontrar una doctrina moral clara y segura, para poder proclamarla, tendría que ser un interés propiamente secundario de la Iglesia, testigo de Jesucristo. El interés primario es, sin

duda, descubrir dónde se encuentran los oprimidos para poder situarse de entrada junto a ellos. Pronunciar doctrina da a la Iglesia un cierto aire de neutralidad que, de existir efectivamente como muchas veces parece, bloquea los primeros y más importantes pasos del proceso de la salvación tal como lo practicó Jesús: hacerse uno de tantos (Fil., 2, 7). Esta neutralidad que parece caracterizar muchas de las posiciones doctrinales de la jerarquía eclesial ante los problemas de la clase obrera, sólo puede ser subsanada si la función clarificadora de la reflexión se efectúa sobre la base de una decidida y práctica opción previa en favor de los oprimidos.

Pero, ¿quiénes son los oprimidos?

En una primera y elemental identificación no pueden haber dudas: a los oprimidos no habrá que buscarlos, ciertamente, en su primer momento, en las esferas de los que detentan el poder, en cualquiera de sus formas. Supuesto este primer paso de identificación global, que parte de una sensibilidad elemental sana y convenientemente alejada de todo cinismo, la decisión de ponerse al lado de los oprimidos reclamará enseguida un análisis y un discernimiento. Los cristianos que se encuentran implicados en la lucha de clases y toman en ella sus posiciones, tienen necesidad de permanecer siempre dispuestos a una nueva verificación de su solidaridad con los oprimidos. Porque los avatares de la misma lucha de clases introducen en las mismas filas de los que en principio hay que considerar sensatamente como oprimidos, posibilidades de desempeñar de manera más o menos estable el papel de opresores y porque la práctica permite que emerjan contradicciones, incoherencias, faltas de rigor en el análisis y en las estrategias, apasionamientos, etc., que no aparecían en el momento inicial de la opción.

En ese discernimiento reiterado de la opción radical en favor de los oprimidos sería deseable que se ejercieran mayormente las aportaciones clarificadoras de la jerarquía, la cual, a su vez, se vería sin duda urgida a clarificarse a sí misma en esta opción radical. Cuando, abandonando este terreno, los documentos jerárquicos tratan de iluminar los problemas sociales con recursos exclusivos a la doctrina moral, se produce un desplazamiento de la atención pastoral que difícilmente puede resultar beneficioso para la misión evangelizadora de la Iglesia. Los cristianos implicados en los problemas a que alude dicha doctrina, y también los no cristianos, tienen la sensación de encontrarse ante abstracciones distantes, útiles en el mejor de los casos —como han resultado muchas de las tomas de posición de “Misterio pascual y acción liberadora”— para no romper del todo el diálogo, y utilizadas ade-

más —también en el mejor de los casos— para justificar o para declarar no del todo rechazadas ciertas posiciones políticas y sociales de vanguardia. Pero en aquellas afirmaciones doctrinales, ni queda claramente de manifiesto la irrevocable decisión de estar al lado de los oprimidos, ni se produce un verdadero estímulo y una verdadera crítica de las concreciones que toma entre los cristianos —jerarquía y pueblo— aquella decisión. El verdadero estímulo y la verdadera crítica sólo pueden aportarlos en realidad voces auténticamente comprometidas y análisis rigurosamente ceñidos a los datos reales.

La jerarquía, por su parte, consciente o inconscientemente, se inclina a buscar en el campo de las ideas una claridad y una seguridad —relativamente fáciles, sobre todo si se recurre a simplificaciones de los problemas— que previa, indispensable y preferentemente habría que tratar de encontrar en el terreno de la opción evangélica por los oprimidos. Por otro lado, tal vez quede enmascarada, en esta búsqueda de claridad doctrinal, la deficiencia de misma opción evangélica ya mencionada.

Prestar atención preferente a verificar si la Iglesia, en todos sus niveles, se coloca una y otra vez de parte de los oprimidos, además de alinear a la Iglesia con un directriz fundamental del Evangelio, acarrearía otras ventajas laterales. Efectivamente, al encontrar en este gesto radical de solidaridad su aportación más específica, la Iglesia podría reconocer con más libertad la existencia de muy acertados análisis seculares (económicos, políticos e incluso éticos) de la realidad, sin necesidad de entrar en competencia por sistema con estos análisis, y se iría acostumbrando a no creerse con la misión, propia de las circunstancias de “cristiandad”, de erigirse como por derecho propio en conciencia moral de la sociedad civil.

Finalmente, de privar este criterio evangélico que busca ante todo dónde se encuentran los oprimidos para colocarse a su lado, aparecería como desplazado el encabezamiento doctrinal con que se inicia el documento “Misterio pascual y acción liberadora”. Para ponerse al lado de los pobres no habría necesidad de justificaciones teológicas. Sería preciso, en cambio, explicar de antemano el por qué del retraso y de las vacilaciones de la Iglesia en tomar la mencionada decisión de optar por los oprimidos. Y asimismo, la reflexión teológica que viniera a explicar el sentido y los riesgos, las luces y las sombras, las esperanzas y los temores de una opción por los oprimidos, aportaría sin duda una iluminación de la fe, que no es capaz de traslucirse a través de una doctrina sobre la liberación, en la cual los que la formulan parece que tengan interés en situarse

fuera de unos acontecimientos que, quieran o no, los envuelven también a ellos mismos, y, quieran o no, los colocan en uno u otro frente.

## II. ENCUADRAMIENTO

Como ya he advertido desde el principio, no es mi propósito encuadrar este análisis interpretativo de “Misterio pascual y acción liberadora”, en el marco de un análisis más generalizado y extendido al conjunto de los documentos sociales del magisterio eclesial, en sus diversos planos. Esta es una tarea que no se podrá eludir en esta etapa —inaugurada oficialmente por el Concilio y todavía no terminada, pese a los esfuerzos de los reductos conservadores— de redescubrimiento de la identidad de la Iglesia.

De momento me conformo aquí con subrayar dos luminosos puntos de referencia interpretativos que ha propuesto el padre Christian Duquoc, en un artículo publicado en “Concilium”, titulado “Sí a Jesús, no a Dios y a la Iglesia” (núm. 93, marzo de 1974, pp. 332-346).

El problema que aborda el padre Duquoc no me concierne aquí directamente. Analiza los ingredientes del rechazo de Dios y de la Iglesia, por una parte, y de la aceptación de Jesús por otra, tal como se presentan en las teologías de la “muerte de Dios” y de la “secularización”. En cambio, resultan sumamente útiles a mi propósito dos series de observaciones que hace el autor: las que se refieren a la doctrina metafísica sobre Dios, que ha permitido a la Iglesia justificar ciertos tipos de poder sociopolítico, e incluso el poder sociopolítico de la misma Iglesia, y las que hace frente al cristocentrismo que quiere reemplazar o eliminar la imagen metafísica de Dios.

1. Considero como una buena hipótesis de trabajo la que se propone comprobar si es verdad que la imagen metafísica de un Dios inmutable, impasible, omnisciente, constituye el fundamento filosófico de una ley natural que estructura la economía, la organización política y la moral (1. c., p. 339). La hipótesis la presenta Duquoc ampliada: por una parte, no es raro que el orden metafísico natural se haga coincidir con el orden establecido, en el terreno social y político (cfr. pp. 339-340 y 341) y, por otra, “los atributos tradicionales de Dios, omnipotencia, inmutabilidad, eternidad, etc., comunicaban su valor como por ósmosis a la institución que tenía como tarea testimoniar el orden metafísico del mundo y de mantener su función social” (p. 339).

Duquoc, en un intento de aplicación de la última parte de la ahora mismo consignada hipótesis de trabajo, avanza que “la actitud agresiva de la Iglesia con respecto a los socialismos se explica tanto por razones de carácter teológico como por su oposición a la transformación de la sociedad. Las razones teológicas no son de despreciar, porque proporcionan la ideología justificadora de un estado de cosas que se siente amenazado por las contradicciones sociales que engendra” (1. c., p. 339).

Ciertamente, ante el documento “Misterio pascual y acción liberadora”, no se puede sostener sin más que su texto exprese o suponga una oposición a que la sociedad se transforme. Literalmente, más de una vez se pronuncia por la evolución-reforma-transformación de la sociedad (núms. 47 y 49), y al manifestar su discrepancia con el capitalismo liberal y con el marxismo, propone sin concretar más “nuevos caminos” (núm. 98). Lo que no se puede negar es que el documento pone como condicionante de esta evolución-reforma-transformación un marco de referencias metafísicas. Estas referencias metafísicas (antropológicas) tendrían que ser sometidas a examen para poder percibir hasta qué punto, a través de ellas, la Iglesia pretende conservar los residuos de un poder social que la época moderna le ha ido sustrayendo.

2. La imagen metafísica de Dios no sólo puede haber contribuido a coonestar un determinado orden social y político conservador, sino que según Duquoc ha perturbado el mismo ejercicio de la fe cristiana. Señala el autor las características del orden religioso tradicional, hoy en estado de verdadero trastorno: “la figura de Cristo no desempeñaba un papel primordial, el símbolo predominante era el de un Dios todopoderoso, escrutador y juez, a quien sin duda se proclamaba bueno, pero se sentía como algo lejano y amenazador. Este tipo de relación con Dios integraba mal la mediación de Jesús. En consecuencia, el cristianismo popular de corte tradicional confirió a María una serie de cualidades que, en una elaboración teológica, pertenecían por derecho a Cristo” (1. c., p. 337).

No obstante, el cristocentrismo que invocan las corrientes reformadoras no lo ve Duquoc exento de equívocos: el equívoco de que la persona de Jesús desaparezca detrás de su mensaje (Jesús sería, entonces, un sabio entre otros sabios) y el equívoco de que Jesús sea comprendido como un héroe en la tarea de liberación (un héroe, entre otros héroes). Duquoc insiste en que la originalidad de Jesús sólo queda respetada si su persona queda situada dentro de su propia y original relación con Dios, dentro de su propio “marco teísta”: “si se prescinde de todo marco teísta, el recurso a Jesús parecerá algo simbólico o mítico. Simbólico significa que

en la actualidad no hay ningún movimiento político y cultural que posea la energía o la amplitud del fenómeno a que dio origen la palabra y la actitud de Jesús; que el evangelio continúa siendo todavía un manantial vivo dentro de la penuria actual. Mítico: Jesús es el punto geométrico donde convergen todos los sueños y todas las utopías. (...) No es nada seguro que la denuncia hecha por sus adeptos de la función social regresiva de la imagen predominante de Dios no se vuelva contra su misma representación de Jesús: él es mera cifra de nuestros sueños, no representa ninguna realidad con la que podamos enfrentarnos, no estructura nada, sólo justifica el deseo de evadirnos de un mundo en que el mal del alma opera tan profundamente” (1. c., pp. 343-344).

Volviendo ahora la vista al documento “Misterio pascual y acción liberadora” es posible pensar que tanto en el caso de la vida de fe, que aborda Duquoc, como en el de la relación del creyente con las realidades del mundo, de que trata el mencionado documento, las doctrinas metafísicas pueden ejercer una mediación mixtificadora. En el primer caso, al retirar a Cristo del lugar central que le corresponde en la fe cristiana. Y, en el segundo caso, dando a la formulación de una doctrina social clara y segura el lugar preferente que, según el evangelio, corresponde a la identificación con la suerte de los oprimidos.

También aquí las advertencias de Duquoc sobre los equívocos que amenazan al cristocentrismo tienen su paralelo en nuestra materia. La solidaridad con los pobres reclama que, una y otra vez, se verifique quiénes son efectivamente estos pobres. Y la especificidad cristiana de esta solidaridad exige que, una y otra vez, la lucha por la justicia se sitúe en el marco de la esperanza definitiva. Este terreno de la continuada revisión crítica a que hay que someter la solidaridad con los oprimidos y de la referencia de fe a la esperanza escatológica es el que yo veía como el que es propio —no exclusivo, ni monopolizado— de las aportaciones del ministerio jerárquico en su misión magisterial.