

Globethics Repository

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

Errores y silencios de la Doctrina Social de la Iglesia [Errors and silences of the Social Doctrine of the Church]

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	Velasco, Demetrio
Publisher	Asociacion Iglesia Viva
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-07-05 22:21:35
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/221609

II. Errores y silencios de la Doctrina Social de la Iglesia

Demetrio Velasco *

Sorprende la forma en que la Iglesia católica ha procedido cuando se ha tratado de valorar su propia historia. Parecería que, como sabedora de su condición de "casta meretriz" y, además, como "experta en humanidad", título que ha gustado otorgarse, debería haberse apresurado a reconocer sus pecados institucionales, tanto los referidos a sus obras contrarias al plan de Dios, como a su forma inadecuada de entender y legitimar su misión en el mundo y su relación con él. Sin embargo, no sólo ha sido reacia a confesar sus culpas y errores y a pedir perdón por ellas, sino que reiteradamente ha caído en la autocomplacencia de presentarse como la "*Mater et Magistra*" que goza del monopolio de la ortodoxia y la ortopraxia.

El caso de la Doctrina Social de la Iglesia (DSI) es un ejemplo claro de este proceder. A pesar de las graves injusticias, silencios y errores que la Iglesia ha cometido a lo largo de su

historia por lo que respecta a la construcción de sociedades más libres e igualitarias, conforme al criterio más universal y relevante de los tiempos modernos –los derechos humanos–, no ha dejado de repetir afirmaciones como ésta: "*Reflexionando sobre ellos [los derechos humanos] la Iglesia ha reconocido siempre sus fundamentos filosóficos y teológicos, y las implicaciones jurídicas, sociales, políticas y éticas como aparece en los documentos de su enseñanza social. Lo ha hecho no en el contexto de una oposición revolucionaria de los derechos de la persona humana contra las autoridades tradicionales, sino en la perspectiva del Derecho escrito por el Creador en la naturaleza humana*"¹. A continuación, se habla de "las aportaciones del Magisterio pontificio a los derechos humanos" desde el Concilio a nuestros días. Las referencias a Pío XII, a la *Pacem in Terris* de Juan XXIII, a la *Populorum Progressio* de

1 Así se expresa el documento de la Congregación para la Educación Católica: *Estudio y Enseñanza de la Doctrina Social de la Iglesia en la formación de los sacerdotes* (30/XII/19-88), que juzgo de especial significatividad y relevancia para el tema que nos va a ocupar. La última gran encíclica social, la *Centesimus Annus*, que, en su primera parte, hace una síntesis de la historia de la Doctrina Social de la Iglesia, es un ejemplo más de la visión autocomplaciente y acrítica que el Magisterio tiene de lo que ha sido la Doctrina Social de la Iglesia con respecto a los derechos humanos. En el capítulo sexto, que lleva por título: "*El hombre es el camino de la Iglesia*", afirma el papa que la única finalidad de la Iglesia ha sido *la atención y la responsabilidad hacia el hombre*, confiado a ella por Cristo mismo... No se trata del hombre abstracto, sino del hombre real, concreto e histórico: se trata de *cada hombre*... Es esto y solamente esto lo que inspira la Doctrina Social de la Iglesia" (nº 53).

* Profesor de la Universidad de Deusto. Bilbao.

Pablo VI y a Juan Pablo II, tienen la intención de mostrar cómo la Doctrina Social de la Iglesia ha defendido siempre los derechos humanos de las tres generaciones.

Casi todos los papas han solido resaltar la continuidad de sus textos con los de sus predecesores, como si todo respondiera a una ley de la evolución histórica, según la cual, la continuidad y el progreso son siempre y necesariamente las únicas formas de cambio social y como si no cupiera solución de continuidad alguna en la historia entre unas etapas y otras, entre una forma de entender las relaciones sociales de carácter jerárquico y desigualitario y otras de carácter liberal e igualitarias.

En la concepción romana del papado ha persistido la falsa creencia de que un papa no puede equivocarse nunca y de que, por tanto, sus documentos deben gozar siempre de la presunción de verdaderos, conforme a una concepción de la verdad inmune a las contingencias de los avatares históricos. Aunque el dogma de la infalibilidad se formuló en y para situaciones realmente excepcionales, servirá para legitimar aún más dicha creencia frente a quienes se atrevan a ponerla en cuestión.

En mi opinión, la actitud de rechazo y condena que la Iglesia católica mantuvo ante las revoluciones liberales y sus logros y que sustancialmente ha seguido teniendo hasta hace unas décadas, ha sido el hecho trascendental que ha impedido a la Iglesia crear una doctrina social coherente con su misión evangelizadora. De Pío IX a León XIII no hay solución de continuidad por lo que respecta a la no aceptación de los derechos civiles y políticos, los derechos y libertades nacidos de una concepción ilustrada y revolucionaria del sujeto humano, cuya dignidad intrínseca lo convierte en referente normativo para los poderes públicos. Sujeto de derechos y no

sólo de deberes, que es lo que subraya una DSI que se ampara en la filosofía tomista y, sobre todo, que piensa en gran medida hipotecada por la lógica del pensamiento reaccionario y por los intereses de la simbiosis entre Trono y Altar. Hasta Juan XXIII y el Vaticano II, los derechos humanos no comenzarán a tener una adecuada recepción en la Iglesia católica. E incluso esta recepción ha estado sujeta a interpretaciones que siguen siendo deudoras de una mentalidad premoderna, como ha ocurrido con una buena parte de la doctrina conciliar. Por eso, a la vez que se afirma que la Iglesia siempre ha defendido los derechos humanos, se añade, con aparente naturalidad, algo tan sorprendente como decir que "lo ha hecho no en el contexto de una oposición revolucionaria de los derechos de la persona humana contra las autoridades tradicionales, sino en la perspectiva del Derecho escrito por el Creador en la naturaleza humana".

Ante la lectura de un texto como éste, uno no puede menos que formular algunas cuestiones: ¿Qué significa esto? ¿Acaso son compatibles la defensa de los derechos humanos y la defensa de las autoridades del Antiguo Régimen? ¿Es posible instaurar los derechos humanos en un sistema de poder propio de la Edad premoderna, como el que ha sostenido monarquías legitimadas en la religión o en la tradición premodernas? ¿La fundamentación de los derechos humanos en una concepción jusnaturalista, religiosamente comprendida, es plausible en un mundo secularizado y pluralista y posibilita la atención y la responsabilidad necesarias hacia el ser humano concreto e histórico? ¿Basta, para afirmar los derechos humanos, con declarar principios doctrinalmente coherentes, en conformidad con la ortodoxia teológica y moral, pero sin tener suficientemente en cuenta las exigencias de la cohe-

rencia práctica, que permite la traducción histórica, político-social, económica y cultural, de dichos principios en la vida de cada ser humano concreto? ¿Es posible la recepción de los derechos humanos en una Iglesia, que afirma que "el hombre es el camino de la Iglesia", pero que sigue manteniendo unas estructuras de poder premodernas? ¿Es viable una asunción adulta y crítica de una doctrina que se legitima en una Verdad que, con excesiva frecuencia, sólo está al alcance de una autoridad (clérigos) que, a su vez, goza de la exclusiva para conocerla adecuadamente y para enseñarla a quienes deben limitarse a cumplirla fielmente (laicado), según las directrices venidas de dicha autoridad?

Creo que a estas cuestiones no se responde como lo hace el profesor J.M Díaz Moreno en su reseña a mi texto "*Derechos humanos y DSI: del anatema al diálogo*", cuando afirma lo siguiente:

"Para mí, la naturaleza y características de la DSI incluyen unos elementos constantes e identificados, presentes como inspiración de fondo, sin abandonar una dimensión evolutiva, que se somete y adapta al cambio histórico, en respuesta nueva a las nuevas situaciones. Pero si se instala en el presente, ignorando el pasado o la prospectiva, perderá todos los valores vitales del ayer, mantendrá lo anacrónico y perderá la orientación hacia el porvenir. En consecuencia, la DSI debe aceptar los Derechos Humanos que se en la Declaración Universal y la validez que vienen aportando en su ya largo itinerario histórico. Negarlo, además de ser inhumano, no sería ni histórico ni consecuente. Tampoco es la DSI exclusivamente abstracta, ni deductiva, sino asimilativa, esto es, incorpora cordialmente todo lo posi-

tivo que lo social le aporta en cada época. Y también rechaza cuanto sea inconsistente o contrario a la verdad de la Iglesia. Este proceso lo ha aplicado a los Derechos del Hombre, adelantándose a la teorización, con el comportamiento de sus mejores hijos. Y las obras "de misericordia" lo atestiguan en el fluir de la historia" ².

En mi opinión, no parece plausible que la recepción de los derechos humanos se pueda hacer de forma adecuada desde un neotomismo que no ha llegado a reconocer los derechos humanos subjetivos. Los derechos humanos son algo que un ser humano puede exigir porque se le deben por ser sujeto humano y no sólo ni fundamentalmente algo que uno ejerce cuando actúa conforme a un orden objetivo y justo al que debe adecuar su conducta. El objetivismo providencialista que inspira toda la tradición tomista ha rechazado reiteradamente una concepción subjetiva de los derechos, por considerar que el subjetivismo moderno nace viciado por las doctrinas nominalistas y voluntaristas que lo dieron a luz. Se adjudica dicho subjetivismo a Occam y a otros autores de la escolástica decadente contaminados de averroísmo, en la Baja Edad Media, y, más tarde, será visto como patrimonio de la Reforma protestante y de las demás "herejías". El pensamiento reaccionario y papas como Pío VI o Pío IX abundarán en esta idea que se hará hegemónica en la Iglesia católica.

Creo que no se pueden afirmar los derechos humanos, como unos principios abstractos y dogmáticos, sin tener en cuenta su intrínseca historicidad, es decir, sin asumir las mediaciones históricas y sociopolíticas que los han permitido ver la luz. Sólo unas situaciones históricas, vividas con la conciencia crítica de ser situaciones

límite que los seres humanos no deberían seguir padeciendo, pudieron dar lugar a la creación de un imaginario social revolucionario, que se acabó plasmando en las Grandes Declaraciones de derechos. Más adelante, habrá que tener también en cuenta la "construcción negativa de los derechos humanos" y su incidencia en el desarrollo histórico, tanto en extensión como en calidad, de los derechos humanos.

Recojo un texto de E. Dusell, que me parece muy clarificador al respecto:

"La dialéctica no se establece entonces entre 'derecho natural a priori' versus derecho positivo a posteriori', siendo el derecho natural la instancia crítica a priori del derecho positivo, reformable, cambiante, sino entre 'derecho vigente a priori' versus nuevo derecho a posteriori', siendo el nuevo derecho la instancia crítica (es decir: histórica) y el derecho vigente el momento positivo, reformable, cambiante.

En este caso el 'estado de derecho' es una condición histórica y el medio (*Umwelt*) evolutivo en la historia, que se manifiesta como la tradición creciente del mundo del derecho de una comunidad política que cuenta con la macro-institucionalidad del Estado. Los 'sin-derecho-todavía' cuando luchan por el reconocimiento de un nuevo derecho son el momento creador histórico, innovador, del cuerpo del derecho humano. No caemos así en el dogmatismo del derecho natural (solución fundacionalista metafísica ya inaceptable), pero tampoco en el relativismo (todo derecho vale por haberse impuesto por la fuerza en una época), o el mero contingencialismo (no hay principios universales), sino la conciliación de un universalismo no fundacionalista que

muestra que los 'nuevos' derechos son los exigidos universalmente (sea en una cultura, sea para toda la humanidad, según el grado de conciencia histórica correspondiente) a la comunidad política en el estado de su evolución y crecimiento histórico. No era factible (por las condiciones históricas concretas) el movimiento feminista en la Edad Media (aunque hubo heroicas anticipaciones), como tampoco era posible el ecologismo antes de la revolución industrial, cuando el Planeta aparecía todavía como una fuente inacabada de recursos y los efectos negativos sobre la reproducción de la vida eran casi no medibles"³.

Hay un derecho básico, que desató una gran discusión antes de ser aprobado en el concilio, como es el derecho a la libertad religiosa tal como lo presenta el texto conciliar, que, todavía hoy, es un test de la forma en que se hace la recepción de los derechos humanos. Frente al discurso tradicionalista que entiende que la libertad, en el sentido que la afirma el liberalismo al subrayar la subjetividad como el referente normativo, no es un valor objetivo que haya que priorizar, como lo son la verdad, la justicia, la caridad y la libertad para hacer lo que está ordenado, la aceptación de la libertad religiosa por el Concilio supondrá un importante cambio de mentalidad. Siempre que se interprete con mentalidad moderna, como es obvio. Más adelante, me referiré a este tema, al abordar la forma en que parece entenderlo y defenderlo Juan Pablo II...

La Iglesia debe reconocer sus errores doctrinales

Creo que, si lo que vengo diciendo se ajusta a la realidad, para justificar

3 E. Dusell. *Hacia una filosofía política crítica*. (2001). Desclée de Brouwer. Bilbao, p. 152.

adecuadamente la DSI, no basta con decir que la posición de León XIII, por ejemplo, fue una respuesta que vino obligada por el contexto que le tocó vivir. Menos aún, es convincente afirmar que la DSI ha respondido siempre a la mencionada ley de la evolución histórica, que sin romper la continuidad permite introducir cambios progresivos, aunque dichos argumentos pudieron ser de utilidad para convencer a los padres conciliares de que debían aprobar la Declaración sobre Libertad religiosa, ya que seguramente muchos de ellos no lo habrían hecho si se hubiera afirmado que la enseñanza de los papas anteriores había sido errónea. Por el contrario, pienso que la posición razonable es la que mantiene en su reciente obra Ch. E. Curran, cuando afirma:

“A mi juicio *hubo* error en las enseñanzas anteriores. Dudo que León XIII se hubiera reconocido en la explicación propuesta por J. C. Murray. Para León XIII negar la libertad religiosa era una cuestión de doctrina y no sólo una contingencia histórica o polémica. Para León XIII el liberalismo no era sólo una alternativa al estado confesional, aunque esto le resultara más familiar. El experimento U.S. existía desde hacía más de un siglo. Recordemos que León XIII condenó explícitamente el sistema constitucional de U.S. Una teoría del desarrollo de la enseñanza sobre la libertad religiosa debe reconocer discontinuidad

y error tanto como continuidad. En el capítulo 3 explicité que la Iglesia católica debe reconocer la discontinuidad en la enseñanza social católica para ser fiel a la realidad, para hacerse creíble ante la gente de buena voluntad y para lograr una adecuada comprensión acerca del rol y de los límites del magisterio jerárquico en estos temas. El cambio en la enseñanza de la libertad religiosa ilustra la necesidad que tiene la Iglesia de saber aprovechar la oportunidad para reconocer sus errores en algunas de sus enseñanzas sociales”⁴.

La persistencia de algunos errores en la DSI

En otros lugares he intentado mostrar cómo no es posible que la DSI lleve a cabo una recepción adecuada y suficiente de los Derechos Humanos mientras no cambie la autocomprensión que tiene de su misión y de las relaciones con las sociedades modernas⁵. Allí he analizado algunos de los ámbitos en los que esta autocomprensión ha incidido de forma más determinante: relaciones con el poder político, posición ante la propiedad privada y el capitalismo, relación entre derechos humanos individuales y “derechos colectivos”, opinión pública en la Iglesia y democratización de la misma, etcétera. He intentado mostrar cómo en todos ellos esta autocomprensión se ha traducido en una aceptación acrítica de su queha-

4 Charles E. Curran. *Catholic Social Teaching. 1891-Presente. A historical, Theological, and Ethical Analysis*. (2003). George University Press. Washington, D. C. p.233. La referencia a Murray es porque, para Curran, su aportación fue la más importante de la Iglesia norteamericana al concilio y fue decisiva para la Declaración sobre Libertad Religiosa.

5 D. Velasco. “La Doctrina Social de la Iglesia en el contexto de las ideologías”. *Iglesia Viva* ns. 153-154, pp. 311-324; “Los antecedentes histórico-ideológicos de la Declaración Universal de Derechos Humanos de 1948”, en *La Declaración de los Derechos Humanos en su cincuenta aniversario* (1999). Universidad de Deusto, pp. 207-310; *Derechos Humanos y Doctrina Social de la Iglesia: del anatema al diálogo* (2000), Cuadernos de Teología. Universidad de Deusto. 89 págs.; “La doctrina social de León XIII en el contexto ideológico de la época”, en A. Galindo y J. Barrado (eds.) *León XIII y su tiempo* (2004). Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, pp 259-281.

cer histórico y, sobre todo, de sus propias estructuras eclesiales, lo que ha dificultado gravemente su misión evangelizadora .

En las páginas que siguen quisiera limitarme a analizar someramente cómo, a pesar de que ya han pasado varias décadas desde el Vaticano II, o precisamente por eso, se ha dado un proceso de involución eclesial que ha restado virtualidad transformadora a los cambios doctrinales del Vaticano II. La DSI se ha visto obviamente resentida por este proceso. Así, aunque el papa Juan Pablo II haya escrito mucho, y bastante de lo escrito de gran calidad, sobre algunas cuestiones fundamentales de carácter socioeconómico, su autocomprensión eclesial y su forma de entender las relaciones de la Iglesia con la sociedad y el sujeto humano modernos, sobre todo en la forma de valorar los derechos humanos, han estado influidas por el jusnaturalismo providencialista de que hemos hablado y, por ello, han hipotecado buena parte de su doctrina restándole credibilidad y eficacia.

La asignatura pendiente de "la autonomía de lo espiritual".

Con el Concilio se definen unas relaciones entre la Iglesia y la comunidad política que deslegitiman todo lo que suponga la concesión de privilegios mutuos, la exigencia eclesial de una potestad indirecta sobre el Estado o la confesionalidad del mismo, así como un laicismo radical que se traduzca en el desconocimiento de la realidad de la Iglesia por parte del Estado, etcétera. La *Gaudium et Spes* ha definido las nuevas relaciones en clave de independencia y autonomía, pero, a la vez, de colaboración, para poder así conseguir el fin último que ambos deben perseguir: garantizar los derechos y libertades de las personas y la consecución del Bien Común. La libertad religiosa será, en adelante, el criterio fundamental que

tanto Iglesia como poder político deberán secundar para construir unas relaciones mutuas de respeto y colaboración.

"La comunidad política y la Iglesia son en sus propios campos independientes y autónomas la una respecto de la otra. Pero las dos, aun con diverso título, están al servicio de la vocación personal y social de los mismos hombres. Este servicio lo prestarán con tanta mayor eficacia, cuanto ambas sociedades mantengan entre sí una sana colaboración, con atención a las circunstancias de lugares y tiempos", G. Sp., nº. 76).

Pero, en mi opinión, la cuestión más relevante que no queda suficientemente explícita en el Concilio no será tanto la de la "autonomía de lo temporal", que la Iglesia no tiene más remedio que aceptar, ya que se ha convertido en un hecho irreversible, sino la de si la Iglesia es capaz de asumir coherentemente la "autonomía de lo espiritual", como lo exigen el pluralismo y la secularización de las sociedades modernas. Este será el verdadero test de cómo se entiende la "libertad religiosa" y las consecuencias que de su aceptación se derivan.

Lo problemático será, en adelante, saber cuál es el alcance que tiene la proclamación del derecho subjetivo de toda persona a la libertad religiosa, para una Iglesia que sigue defendiendo en el mismo decreto *Dignitatis Humanae* que la Iglesia es, también, la titular de un derecho a la libertad religiosa, conforme a una autocomprensión jusnaturalista y objetivista de su ser y de su misión (dialéctica entre verdad y libertad, entre derecho colectivo y derecho individual). En mi opinión, aquí va a estar el nudo gordiano para cuestiones tan importantes como la aceptación de los derechos humanos, de la democracia y de la autonomía del poder político por parte de la Iglesia católica.

En la medida en que la Iglesia católica ha participado de la deriva neoconservadora que ideológicamente ha ido haciéndose hegemónica en nuestras sociedades, su capacidad para asumir la autonomía de lo espiritual se ha hecho menor y su presentación de la DSI ha perdido la credibilidad y plausibilidad social deseadas.

El giro neoconservador en la Iglesia católica, en general, y en la española, en particular

A partir de la muerte de Pablo VI, la fuerza de aquella Iglesia que no había aceptado la renovación conciliar comenzó a manifestarse de muchas formas. Desde entonces, de forma progresiva, hasta nuestros días, se va a reafirmar una autocomprensión eclesial celosa de sus derechos como institución garante de la verdad y del derecho natural y divino y alérgica a todo lo que suponga autonomía de lo espiritual y aceptación consecuente del pluralismo y de la secularidad de nuestro mundo. Liderada por el papa Juan Pablo II, la Iglesia busca reconquistar un terreno que ha perdido por culpa de la deriva "protestantizante" y que solamente se podrá recuperar desde una concepción sólida de la ortodoxia y de la ortopraxis, conforme al modelo del objetivismo providencialista antes señalado.

En mi opinión, se instaura en la Iglesia una reedición del "ultramontanismo eclesial de masas", por la similitud que la situación actual guarda con este modelo eclesial. La falta de autonomía de los obispos, para responder con coherencia y originalidad a los retos de una Iglesia tan plural como la que constituyen las diferen-

tes Iglesias locales, será el botón de muestra de lo que venimos diciendo. El profesor J. M. Laboa, resume así la situación: "Los 'vientos de Roma' desde hace veinte años han desembocado en un desdibujamiento de la Conferencia Episcopal, en un gobierno eclesial con la vista fija en el tendido romano, en una dependencia de la nunciatura insólita incluso en un país como España con secular dependencia de tal institución, en un cambio global del talante episcopal" ⁶.

El modelo del ultramontanismo eclesial de masas

Staff Hellemans⁷ ha descrito el ultramontanismo de la época de León XIII, el que hará plausible su doctrina social, como un "catolicismo ultramontano de masas", que, según él, duraría desde 1850 a 1960 y que tendría los siguientes rasgos:

- Una enorme *centralización eclesial* que se resume en la conocida fórmula "Roma ha hablado". Roma se convierte en el centro de todo y todo se centraliza "more romano". Un sistema jerárquico y piramidal, que queda consagrado con el dogma de la infalibilidad, convierte al papa en el líder omnipotente que interviene en todo y al que todos pretenden conquistar para su causa.
- Un *deseo de doctrina* que la creciente preeminencia del papado saciará mediante una creciente dogmatización de la teología, que, a su vez, se convertirá en una tarea casi exclusiva de Roma. Será precisamente el papa León XIII quien actuará en este sentido con mayor intensi-

6 J. M. Laboa. "Los hechos fundamentales ocurridos en la vida de la Iglesia española en los últimos treinta años (1966-1999)", en Olegario G. Cardedal (ed.). *La Iglesia en España 1950-2000*. (1999). PPC. Madrid, p.146.

7 Hellemans, S. "Is there a Future for Catholic Social Teaching after the waning of ultramontane Mass Catholicism?", en Boswell/McHugh/Verstraeten (eds). *Catholic Social Thought: Twilight or Renaissance?* (2000), Leuven University Press, 13-32.

dad y amplitud. 86 encíclicas dan fe de cómo su magisterio universal salió al paso de todos los aspectos de la modernidad⁸.

- "*Instaurare omnia in Christo*". El liderazgo del papado que convoca a restaurar el orden cristiano en el nuevo contexto de la modernidad refleja un cierto triunfalismo. Mientras la modernidad condena a la Iglesia al ostracismo de la vida privada, la respuesta de un catolicismo de masas tendrá como guía supremo e indiscutible al papa que reclama para la Iglesia el derecho y el deber de intervenir en todas las cuestiones importantes de la vida, ya que sin ella no hay solución verdadera para ningún problema importante. Así, "la cuestión social", no podrá encontrar solución si no se tiene en cuenta la doctrina de la Iglesia⁹.
- El auge de las organizaciones sociales católicas y la *relación simbiótica de la doctrina de la Iglesia con el movimiento obrero católico* es otro de los rasgos del ultramontanismo. La cobertura ideológica e institucional que la Iglesia ejerce sobre el movimiento obrero católico, a pesar de las tensiones que puedan surgir

entre los líderes obreros y los jerarcas eclesiásticos encargados de la supervisión y del control, garantiza la ortodoxia del proyecto recristianizador¹⁰.

R. Rémond, en un capítulo de su obra dedicado a Roma y el papado¹¹, describe el sistema ultramontano, como un sistema coherente y completo alrededor del cual se recompone la fe católica en el siglo XIX. Propone una visión global del orden del mundo y da respuesta a todos los problemas del destino humano y de la vida de las sociedades, lo mismo que el liberalismo o el marxismo. El sistema está constituido a partir de la institución pontificia en círculos concéntricos. La referencia a Roma irradia todo: pensamiento, piedad, disciplina, liturgia, cultura, política, sociedad. El papa es el símbolo y la personificación del principio de autoridad, lo contrario del espíritu del libre examen, destructor de la fe. La infalibilidad pontificia y el "*Roma locuta, causa finita*" excluyen cualquier duda y fundamentan un dogmatismo intransigente. El papa no es sólo una institución, sino una persona a la que se le da un culto, como vicario de Cristo. Esto es nuevo (antes del XIX, apenas si se conocía el nombre del papa) y el papa inspira

8 "Así, pues, debiendo Nos velar por la causa de la Iglesia y por la salvación común, creemos oportuno, venerables hermanos, y por las mismas razones, hacer, respecto a la situación de los obreros, lo que hemos acostumbrado, dirigiéndooos cartas sobre el poder político, sobre la libertad humana, sobre la cristiana constitución de los Estados y otras parecidas, que estimamos oportunas para refutar los sofismas de algunas opiniones" (RN n. 1).

9 "Afirmamos, sin temor a equivocarnos, que serán inútiles y vanos los intentos de los hombres, si se da de lado a la Iglesia. En efecto, es la Iglesia la que saca del Evangelio las enseñanzas en virtud de las cuales se puede resolver por completo el conflicto o, limando sus asperezas, hacerlo más soportable; ella es la que trata no sólo de instruir la inteligencia, sino también de encauzar la vida y las costumbres de cada uno con sus preceptos; ella es la que mejora la situación de los proletarios con muchas utilísimas instituciones; ella es la que quiere y desea ardientemente que los pensamientos y las fuerzas de todos los órdenes sociales se alíen con la finalidad de mirar por el bien de la causa obrera de la mejor manera posible, y estima que a tal fin deben orientarse, si bien con justicia y moderación, las mismas leyes y la autoridad del estado" (RN. nº 12).

10 Véase también VERSTRAETEN, J. "Re-thinking Catholic Social Thought as Tradition", en BOSWELL/MCHUGH/VERSTRAETEN (eds). *Catholic Social Thought: Twilight or Renaissance?*. (2000). Leuven University Press. pp 59-77.

11 RÉMOND, R., .op. cit., 123 ss.

piEDAD y devoción. Bajo su impulso se refuerza considerablemente la componente romana del catolicismo, hasta identificarse con él. La política centralizadora de Pío IX y de León XIII (llevando a Roma las casas madres de las congregaciones, abriendo seminarios nacionales para episcopables, institucionalizando las visitas regulares *ad limina*, potenciando las peregrinaciones) es decisiva para la conversión de Roma en el centro regenerador de las sociedades humanas.

Sacerdotes y fieles tienen como un deber y un honor el reproducir en sus parroquias los usos y las prácticas de la Ciudad Eterna: todo se hace como en Roma (liturgia, arquitectura, novela, etcétera). El uso de los medios de comunicación, sobre todo de la prensa, busca influir en los sentimientos y en el corazón de las masas.

Mirar retrospectivamente al mundo de León XIII no es solamente, para mí, una necesidad de entender la autocomprensión que la Iglesia de Roma tenía de sí misma y de su relación con el mundo político de su época, sino que nos sigue planteando algunas cuestiones de gran actualidad en nuestros días. Hay un enorme paralelismo entre los dos papas, que nos puede servir para entender mejor el momento en que vivimos.

En efecto:

- ambos son papas de "lo social", aunque también lo son de "casi todo".
- en ambos hay una mentalidad conservadora que se traduce en actitud polémica frente a las ideologías que encarnan el desafío del mundo moderno a la Iglesia y al "plan de Dios" (liberalismo y socialismo en León XIII; y comunismo y capitalismo hedonista y ateo en Juan Pablo II).
- ambos resaltan el proyecto de "recristianizar" las sociedades modernas: "*Instaurare omnia in*

Christo" y la "Nueva Evangelización".

- en ambos se da una autocomprensión eclesial que se traduce como "Ultramontanismo eclesial de masas", conforme al cual, el papado se convierte en referencia paradigmática obligada en la organización de toda la Iglesia.
- en ambos, sus encíclicas sociales, deben leerse a la luz de un marco doctrinal en el que la referencia a la "perenne" tradición tomista se hace explícita. La *Aeterni Patris* de León XIII y la *Fides et Ratio* de Juan Pablo II podrían ser estos referentes canónicos.
- en ambos casos se refleja un talante mesiánico con unas fuertes dosis de ambigüedad, que les lleva a denunciar con voz profética la situación de los pobres, pero, a la vez, a desautorizar los proyectos sociopolíticos progresistas más relevantes y sus legitimaciones teológicas. En León XIII, el catolicismo liberal; en Juan Pablo II, la teología de la liberación.
- en ambos, aparece obsesivamente la preocupación por crear mediaciones que posibiliten la presencia visible e influyente de la Iglesia católica en la sociedad, como fórmula necesaria para hacer presente el Reino de Dios.

Tanto la autocomprensión eclesial, específicamente la del papado, como la relación que la Iglesia establece con las sociedades modernas, siguen estando determinada por la forma en que se enfrenta a la tradición heredada de Las Luces y de las revoluciones liberales y por la forma en que sigue planteando la relación entre lo espiritual y lo temporal, entre la fe y la cultura, entre la verdad y la libertad, desde una tradición sin solución de continuidad desde León XIII a nuestros días.

En mi opinión, sigue siendo inasumible para las sociedades modernas la pretensión eclesial de mantener un horizonte normativo, natural y divino, a la vez, que todos los poderes deben acatar y del que la Iglesia se sigue considerando la intérprete autorizada, por lo que se reserva la facultad de deslegitimar a quienes no se ajusten a dicho orden, llegando incluso a justificar el derecho a la desobediencia y a la resistencia civil, siempre que lo juzgue oportuno. La Iglesia, como nos ha mostrado la historia, no es administradora y mucho menos dueña, en exclusiva, de la ley natural y divina. En sociedades pluralistas y seculares, la objetividad de la verdad encuentra su aproximación humana menos inadecuada en el respeto a la libertad que el liberalismo moderno ha sabido afirmar como un logro irrenunciable.

La tentación eclesiástica de querer garantizar los derechos de Dios y los derechos humanos confiando excesivamente en su capacidad mesiánica de acceso a la verdad del proyecto divino o "natural" y de objetivarlo, lo que le lleva a desautorizar como "artificialista" y efímero lo que la subjetividad de los seres humanos libres e iguales postulan, no es ajena al quehacer eclesial en nuestros días. Creo que hay que ser cautelosos ante una forma de entender y de enseñar el pensamiento social cristiano desde un encuadramiento filosófico-teológico que pretendidamente la inmuniza frente al riesgo ideológico y le evita, a la vez, las interpretaciones subjetivas de quien quiera poner en práctica dicha enseñanza. Creo que la tentación de ultramontanismo está en exceso presente en la Iglesia actual y

que, con demasiada frecuencia, se cae en ella. En mi opinión, no sólo no se ha superado el ultramontanismo eclesial de masas, sino que en algunos aspectos se ha acentuado aún más¹².

El ultramontanismo no es sólo una eclesiología y es más que una teología. Es, también, una visión de la historia y una filosofía social y política. De la mano de Duquoc, podemos ver cómo detrás de este modelo hay razones de hondo calado que explican la pervivencia de una autocomprensión eclesial alérgica a la historicidad de nuestras sociedades seculares y plurales y, consecuentemente, a la historicidad de la misma Iglesia.

Las razones ideológico-teológicas del ultramontanismo... "Mil años son a los ojos de Dios como un día"

Charles Duquoc afirma que, más allá de las razonables interpretaciones que se han venido dando de la hostilidad de la Iglesia hacia las revoluciones (nostalgia del antiguo orden cristiano, miedo eclesial a perder su papel hegemónico como guía moral de la sociedad, la inercia de una institución de garantía divina acostumbrada a controlar a los grupos sociales y convertida en víctima de movimientos sociales incontrolables), cree que hay que subrayar un fenómeno que subyace a dicha hostilidad y que seguirá vigente frente a la teología de la liberación o a cualquier proyecto con vocación realmente transformadora de la sociedad. „Se refiere a la "indecisión mesiánica"¹³.

La Iglesia siempre ha mantenido una actitud ambigua ante el mesianismo y, consecuentemente ante el

12 Con motivo del XXV aniversario de la llegada al pontificado de Juan Pablo II se han escrito hasta la saciedad balances de su papado, de los que un buen número subrayan este ultramontanismo al que nos referimos. Como botón de muestra, véase el artículo del obispo retirado R. Sanus titulado "Un Papa de grandes contrastes", en *El País* 18/X/2003).

13 Véase DUQUOC, CH. "Libération ou Révolution un dilemme théologique", en MARTÍN, J. C. (ed.) *Religión et Révolution*, (1994), Anthropos, Paris, pp. 239-245.

mesianismo revolucionario. A pesar de haber nacido de una tradición mesiánica, no cesa de posponer el cumplimiento de la promesa que proclama. La indecisión mesiánica ha servido a la Iglesia para seguir proclamando su mesianismo, pero difiriendo sin cesar el cumplimiento de la promesa y, lógicamente, relativizando y cuestionando el pretendido carácter liberador de la revolución. La Iglesia, que se considera una institución de origen y destino divinos, se sitúa en un plano desde el que puede contemplar y contar el tiempo histórico por milenios, algo que ningún movimiento revolucionario puede hacer. Toda revolución es vista con recelo, porque busca realizar la promesa mesiánica siempre recurrente y siempre diferida. La Iglesia que sitúa todo acontecer político como provisional, no puede sino ser alérgica a las revoluciones. Lógicamente, las revoluciones se deben detener ante las puertas de la Iglesia y cualquier proyecto revolucionario con vocación universal y totalizante es una desmesura. Tarea de la Iglesia es denunciarla y, además, condenar a quienes pretendan subordinar los intereses de la Iglesia institucional a los de la revolución.

Sin embargo, esta indecisión mesiánica se diluirá, en los momentos de mayor conflicto de la Iglesia con el mundo secular, dando paso a un ecleciocentrismo que la llevará a identificarse con la promesa que anuncia y en detentora de la salvación que ofrece, llegando a demonizar a sus adversarios como enemigos del Reino. Quienes atenten contra la autoridad eclesial o simplemente cuestionen su tradicional estatuto jurídico y político serán considerados como una amenaza contra la autoridad del mismo Dios. Esta alteridad eclesial respecto a la sociedad civil y política acaba

convirtiéndose en una razón divina incompatible con la transformación democrática de las relaciones entre individuos y grupos sociales.

Así, la indecisión mesiánica le servirá a la Iglesia, por un lado, para relativizar cualquier proyecto revolucionario, como provisional e ilusorio, y, por otro, para blindarse como institución ante cualquier amenaza, ya que, aunque no deba confundirse con el Reino de Dios, goza de la patente divina que la hace prevalecer ante las fuerzas del mal.

Desde esta perspectiva, concluye Duquoc,

“la Iglesia podrá compartir denuncias e indignaciones ante el malestar que produce ‘la cuestión social’, pero no será capaz de transformar esta indignación en motor de cambio, porque la suma de un mensaje demasiado absoluto y de un interés institucional demasiado petrificado le llevan a fallar en las citas históricas que, para la interpretación de su esperanza, deberían ser significativas. (...) Concluiré brevemente: un menor interés de la Iglesia oficial por preservar su organización institucional de los cambios sociopolíticos, y una atención más desinteresada ante el poder transformador y tolerante del Evangelio, la llevarían a percibir, en primer lugar, en una revolución lo que en ella se juega efectivamente más que a indignarse intempestivamente por lo que allí se reclama. “Mil años son para Dios como un día”, no porque su paciencia tolera el mal, sino porque deja a nuestra historia el tiempo de madurar con sus propios excesos”¹⁴.

Es obvio que cuando la Iglesia denuncia un orden tan injusto y calamitoso como el vigente y lo hace con argumentos tan poderosos como los religiosos, debería haber sabido rela-

3 Ch. Duquocq, *Op. cit.*, 245.

tivizar sus propios intereses institucionales en vez de sacralizarlos, al evitar así las consecuencias lógicas de un mesianismo con traducción histórica concreta. La indecisión mesiánica le impide a la Iglesia ser fiel al Dios que libera a los pobres.

Mirando al futuro

Vivimos tiempos difíciles para los proyectos sociopolíticos modernos, para la democracia y para los derechos humanos. Por eso, creo que hay que poner un especial empeño para no caer en nuevos síndromes anti-Luces, especialmente cuando nuevos proyectos en el ámbito del pensamiento (investigación y nuevas tecnologías) o de la praxis (movimientos de resistencia global y de altermundialización), que muestran un talante laico y poco proclive a dejarse tutorizar, encuentra un clima de hostilidad e incompreensión de marcado cariz neo-conservador e incluso integrista.

Creo que la Enseñanza social de la Iglesia, al menos en las últimas décadas, ha sido capaz de superar algunas de las lagunas que la hacían inocua, por incoherente. Su clara asunción de la dimensión estructural de las injusticias sociales y la necesidad de superarlas por la vida de la justicia social, deben llevar a sacar conclusiones más valientes, tanto por lo que se refiere a la denuncia del vigente orden mundial, como a la transformación institucional y estructural de la propia Iglesia. Pero creo que en la autocompreensión eclesial subyacente a dicha doctrina social siguen vigentes esquemas y actitudes que chocan con el necesario carácter secular y plural de nuestras sociedades y, sobre todo, con las exigencias que una mentalidad moderna, propia de sujetos humanos libres e iguales, plantea para una construcción social de la

realidad más conforme con el plan de Dios¹⁵.

Esbozo de propuesta para un nuevo modelo de relación entre Iglesia y sociedad política

Conscientes de que el proceso de construcción social de la realidad es una tarea siempre inacabada por inacabable y que ésta conlleva la construcción de un nuevo imaginario social (en el sentido en el que lo planteaba Tocqueville, cuando decía que entre lo que hay –desigualdad– y lo que debe haber –igualdad– lo relevante es el imaginario dominante –igualitarismo–), concluyo con una breve reflexión sobre la forma en que la Iglesia podría hacer plausible la creación y oferta de una DSI más acorde con su misión en nuestros días. Mi propuesta es la de *la laicidad republicana, como un modelo de relación entre la Iglesia y la sociedad*.

En sociedades, como las nuestras, en las que el pluralismo y la secularización, bien entendidos (pluralismo no como multiculturalismo relativista, ni secularización según lo ha entendido la teoría ilustrada en el sentido fuerte), son la condición de posibilidad para poder vivir tanto la fe como la ciudadanía, como sujetos libres y responsables, creo que la laicidad republicana (en el sentido de laicidad pública, “respublicana”), es la que mejor resume, en mi opinión, el talante de una adecuada relación entre Iglesia y sociedad política.

Recientemente, no han faltado comentarios al “acontecimiento del siglo” (la boda de Letizia y Felipe), calificando a la nueva princesa de Asturias como una princesa republicana. La razón obvia está en que, hoy, el imaginario hegemónico en la sociedad española es el democrático y se

12 Para abundar en este tema, véase D. VELASCO. “Republicanismo y Cristianismo”, en *Estudios de Deusto*. Vol. 49/1 (2001).

espera de la institución monárquica que no viva de espaldas a esta realidad. Su papel simbólico se ha secularizado y, pronto, la voluntad soberana del pueblo español democratizará los vestigios machistas de una institución a todas luces anacrónica, aunque por su utilidad la sigamos considerando conveniente. Las monarquías modernas no pueden ser sino laicas (ya no nacen legitimadas por un legitimismo sacralizado) y republicanas (constituidas para la consecución del bien público).

Algo parecido ocurre en la Iglesia y con la Iglesia. La sociedad española no ve ya en la Iglesia el Sacramento de Salvación eterna, garante de una Verdad indiscutible, proporcionadora de un cemento social inapreciable y con una autoridad incontestable. La sociedad política española se considera soberana y no admite ingerencias indebidas por parte de la Iglesia. También, en el interior de la Iglesia, muchos participamos, como no podía ser de otra forma, de estas convicciones de la sociedad y creemos que hay que buscar otro modelo menos inadecuado que el que tenemos. Creo que todavía hay demasiada convivencia entre Iglesia y sociedad política, poco respetuosa del pluralismo y de la laicidad propias de una situación no confesional. Oyendo a algunos obispos españoles o leyendo algunos de sus escritos, uno no puede menos que pensar que sigue oyendo a un anacrónico Gelasio.

El respublicanismo como exigencia de cambio estructural de la Iglesia y como condición de posibilidad de su credibilidad

Hoy, uno de las mayores amenazas contra la dignidad de los seres humanos nace de la creciente presencia de un imaginario social de carácter desigualitario, que con frecuencia se nutre de la inadecuada comprensión

de la diferencia y de la particularidad. Si es verdad que "las personas tienen derecho a ser diferentes cuando la igualdad pone en peligro su identidad, también tienen derecho a ser iguales cuando la diferencia les hace inferiores".

La transformación de las estructuras antidemocráticas, de las mediaciones institucionales y del lenguaje, son una exigencia derivada del principio republicano de que sólo puede vivir adultamente la fe quien puede mirar a la autoridad de frente y entiende la libertad no sólo como no coacción, sino como no-dominación. La forma de entender la estructura jerárquica en la Iglesia imposibilita dicha libertad.

Yo tengo la convicción de que el malestar de la Iglesia se deriva, en gran medida de su mal estar en la sociedad, y este mal estar tiene que ver con su configuración constitucional antidemocrática e incluso con su forma de funcionar como "sociedad jerárquica no bien ordenada", conforme al conocido modelo rawlsiano.

Concluyo con un texto sacado de las "Propuestas para la renovación del ejercicio del ministerio papal" del Consejo de Dirección de la revista IGLESIA VIVA, aparecido en su número 214 (2002). Dice así:

"No es eclesiológicamente legítimo ni prácticamente posible seguir manteniendo las formas heredadas de la monarquía absoluta que marcan la función petrina en los más recientes desarrollos de la Iglesia romana. Pedro, en lugar de signo de unidad y comunión fraterna, puede convertirse en piedra de tropiezo no sólo para las otras Iglesias cristianas, sino también para la vida auténtica de la propia, si la estructura actual se mantiene sin modificaciones prudentes y verdaderamente proféticas.

Uno de los grandes desafíos del presente consiste en clarificar las definiciones dogmáticas de 1870 mediante un esfuerzo crítico y honesto de contextualización de las mismas dentro del marco cultural y político de ese período de la historia de la Iglesia occidental. La cuestión del desarrollo del absolutismo papal después del Concilio Vaticano I, como un "sistema de autoridad", donde ésta era entendida como "potestad soberana" que no necesitaba ser legitimada por sus contenidos, necesita ser repensada a fondo desde la experiencia evangélica tal como debe ser reinterpretada en el actual contexto histórico.

La constitución monárquica de la Iglesia, asumida de un concepto de sociedad propio de una época definitivamente pasada, se opone decididamente no sólo al espíritu evangélico, sino también a los legítimos avances en la moderna concepción de la sociedad. El primado de jurisdicción de estilo monárquico representa un instrumento de dirección que ya no une a la Iglesia, sino que la conduce a la polarización y, sobre todo, hace que la Iglesia resulte increíble para lo mejor de la sensibilidad y la cultura actuales.

Por ello, el Papa, en diálogo con los obispos y teólogos, debería buscar una nueva configuración de sus competencias jurídicas limitándose a sí mismo de una manera

que le vincule a él y a sus sucesores, a fin de eliminar el temor de los cristianos no católicos y de muchos católicos de que el obispo de Roma se convierta en un soberano absolutista.

Es preciso establecer en la Iglesia procedimientos que constituyan efectivos contrapesos frente a posibles abusos, así como remedios adecuados ante los callejones sin salida inherentes al sistema absolutista actual.

Es absolutamente necesario lograr la división de competencias y la posibilidad de contradicción en los procesos judiciales, en el sentido de una más fuerte participación de la Iglesia universal. Todas estas cuestiones están en íntima conexión con el repensamiento del problema tradicional del origen del poder. Igual que para la autoridad civil se ha comprendido que su origen en Dios (cf Rm 13, 1) no se opone a su transmisión a través de la comunidad, lo mismo y con mayor razón (cf Mc 10, 42-45; Mt 20, 25-28; Lc 22, 25-27) deberá procurarse para la eclesial, tal como en el fondo lo ha proclamado ya la Lumen Gentium, al situar a la comunidad como base fundamental dentro de la cual se realizan los diversos servicios eclesiales. Usese o no el término de 'democracia' los genuinos valores en ella descubiertos deben ser proclamados, ejercidos y vividos con toda consecuencia dentro de la Iglesia¹⁵.

12 Consejo de Dirección de Iglesia Viva. "Propuestas para la Renovación del ejercicio del ministerio papal", en *IGLESIA VIVA*. 214 (2003), pp. 74-75.