

Evolución de la identidad en la sociedad tecnocrática:

II - La religión organizada

Por Juan Luis RECIO ADRADOS

SUMARIO:

1. Introducción.
2. Privatización y crisis de pertenencia.
3. Iglesia y clases sociales.
 - 3.1. Secularización e indefinición social de la Iglesia.
 - 3.2. Superación crítica de la unidad ideológica de la Iglesia
 - 3.3. La opción política centrista.
 - 3.4. El sentido de la opción revolucionaria cristiana.

1. INTRODUCCION

En la primera parte de este trabajo tratamos de desarrollar y verificar dos hipótesis en relación con el sistema social global:

1) La alienación o crisis de identidad de la personalidad y de los grupos —en particular, del familiar— en la sociedad tecnocrática puede concebirse como escasez de: a) eficacia causal; b) autonomía e iniciativa; c) cooperación, y d) totalidad psíquica. La raíz de esta carencia de «afectividad» es, según Benello, la acumulación de la misma en los altos niveles de la gran organización.

2) La identidad tecnocrática está experimentando un proceso de resocialización, caracterizado por la aparición de estructuras de tipo comunitario que la sustentan y que se van abriendo paso a todos los niveles de la estructura social.

En la segunda y tercera parte del trabajo estudiaremos, como caso ilustrativo, la alienación y movimiento resocializador en la religión organizada, forma singular de agrupación y pertenencia. La segunda parte aborda dos aspectos

[*] Doctor en Sociología por la City University of New York. Redactor de REVISTA DE FOMENTO SOCIAL.

[**] La primera parte de este trabajo, «Evolución de la identidad en la sociedad tecnocrática: I. Familia y gran organización», se publicó en REVISTA DE FOMENTO SOCIAL, núm. 120, (octubre-diciembre 1975), págs. 377-390.

íntimamente relacionados: la crisis de pertenencia y la indefinición social de la estrategia de la organización religiosa. El análisis del fenómeno religioso que aquí se intenta es meramente sociológico. La consideración teológica del tema está presente en la mente del autor, y algunos de sus elementos son utilizados en el desarrollo del mismo, pero nunca con la pretensión de invadir el terreno de la especulación teológica. A nuestro juicio, el librito de Karl Rahner, **Cambio estructural de la Iglesia**, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1974, proporciona la perspectiva teológico-espiritual a buena parte de la problemática abordada por nuestro trabajo.

2.—PRIVATIZACION Y CRISIS DE PERTENENCIA

Hemos dicho que el individuo de la sociedad tecnocrática atraviesa una crisis de identidad que consiste en una deficiente integración tanto de las distintas imágenes que ha tenido y tiene de sí mismo como de la imagen de su yo en los distintos roles que simultánea y consecutivamente desempeña. Esta crisis, que está en parte provocada por las grandes organizaciones y su potencial alienador, podría superarse, al menos en cierta medida, si el individuo encontrase en la religión una fuente totalizante de sentido y en su pertenencia a la Iglesia un rol capaz de unificar el conjunto de sus roles, gracias a su carácter trascendente o superador de la limitación humana. Tal pertenencia determinaría ese sentimiento de totalidad psíquica, cuya ausencia es uno de los indicadores de la alienación del hombre contemporáneo, a la par que facilitaría un compromiso profesional y ciudadano de inspiración religiosa. Esta función estabilizadora de la identidad individual correspondió a la Iglesia en las sociedades tradicionales, estructuralmente simples. Junto con la familia y otras instituciones públicas primarias fundidas en la comunidad local o, si se quiere, dispuestas a modo de círculos concéntricos en torno al individuo, la Iglesia ejercía sobre él un control informal y formal irresistible conformando su conciencia y su personalidad.

Ahora bien, la Iglesia-organización atraviesa en la sociedad industrial una crisis paralela y relacionada con la de la identidad tecnocrática. A consecuencia de la diferenciación estructural o segmentación institucional, la Iglesia ya no preside con sus normas ni da sentido al orden institucional. Su versión de la realidad no es sino una entre las varias que compiten en el mercado de las agencias de significación careciendo de la evidencia indubitante con que se imponía en la sociedad tradicional. Esto ocurría en un proceso de socialización secundaria que apenas suponía ruptura con el de la socialización primaria en el que las definiciones de su situación le son dadas al individuo por parte de los «otros significativos» como lisa y llana realidad objetiva (1).

Entre las ventajas y utilidad de la concepción y actuación de los roles que utilizamos en nuestro trabajo, está la de aliviar emocionalmente al hombre de la sociedad industrial, agobiado en exceso por las múltiples exigencias (expectativas de roles) que le plantea la vida moderna en las grandes colectividades. El contemplar su conducta y la de los demás desde la perspectiva de los roles ayuda a funcionalizarla y a estilizarla. La concepción de los roles viene a reflejar el carácter complejo de la sociedad industrial y la estratificación de la estructura social (2). Pero la persona-

(1) P. L. Berger and Th. Luckmann, **The Social Construction of Reality** (Garden City, N. Y.: Doubleday, Anchor Books, 1967), 131.

(2) Frigga Haug, **Kritik der Rollentheorie** (Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag, 1972), 76-78.

lidad no se agota en la suma de los roles o identidad social. El hombre concreto no se reduce al «homo sociologicus», es decir, a su *status* familiar, profesional, político, etc. Hay en el hombre, junto a los condicionamientos socioculturales, una «razón práctica» que le hace un ser libre y moral, pero que no es objeto de investigación positiva. El ciudadano libre sabrá reaccionar tomando una distancia crítica respecto de sus roles e incluso se empeñará en una transformación de la estructura social yendo a las raíces (intereses, relaciones de producción) que subyacen a la actual diferenciación y distribución de los roles (3).

La comunidad cristiana, de acuerdo con sus principios ideológicos (creencias), debería ser el ámbito en que el «homo sociologicus» se redujese a un mínimo y en que al componente creativo del individuo, a su carisma particular le fuesen permitidas mayores posibilidades de expresión. La comunidad cristiana debería ser el lugar en que el individuo pudiese desarrollar al máximo su libertad. Precisamente por estar impulsada por el Espíritu, esa comunidad, requisito indispensable para la existencia de la identidad o yo social, está llamada a ser el marco más flexible y acogedor de cuanto de único e irrepetible es portador el individuo. No solamente, como en una comunidad meramente humana, el individuo es aceptado por lo que es y no por lo que hace, sino que la comunidad de valores cristianos debería permitir a aquél una libertad radical frente a la «letra» de las tradiciones y las culturas.

Ciertamente, no hay ninguna garantía de que el creciente movimiento comunitario en curso sea capaz de contrarrestar efectivamente la crisis de alienación de la sociedad occidental. Las comunidades son, en todo caso, una reacción al desasosiego cultural predominante y un hito en la dirección desalienadora. En este sentido podemos decir que la tendencia hacia una identidad más comprensiva y unas estructuras sociales más comunitarias parece ser un hecho de alcance mundial, particularmente discernible en la Iglesia católica de nuestros días. Basados en cuanto queda expuesto en la primera parte de nuestro trabajo, no parece exagerado afirmar que sólo mediante su agrupación en torno a intereses comunes pueden los individuos y la familia obviar la impotencia o falta de «afectividad» en que se encuentran postrados, y recuperar algún grado de la «eficacia causal» concentrada en los altos niveles de las grandes organizaciones, entre ellas las religiosas.

La situación de alienación—analizada en la primera parte de este trabajo—y el creciente movimiento de signo comunitario que arranca de ella, guardan semejanzas con los procesos simultáneos de desarraigo, preservación de la identidad y asimilación gradual a un nuevo entorno. En su situación de aislamiento y desarraigo, las sucesivas oleadas de emigrantes que arribaron a los EE. UU. de América aprendieron pronto a agruparse en toda clase de asociaciones de base étnica que les permitieron conservar en la nueva situación un necesario sentido de identidad ligado a sus culturas de origen y así irse asimilando gradualmente a una sociedad y a una cultura extrañas. El individuo humano no puede subsistir en una situación de total alienación o desarraigo, sino que espontáneamente reacciona a la pérdida o alienación del conjunto de instituciones que integran la cultura de origen creando otras nuevas.

(3) Cfr. Ralf Dahrendorf, *Homo Sociologicus* (Köln und Opladen: Westdeutscher Verlag, 1958 und 1964), 62-74.

La actitud general del catolicismo norteamericano frente a los católicos latinoamericanos y de origen hispánico ilustra negativamente este punto. La organización religiosa puede contribuir a la progresiva alienación de sus miembros en determinadas circunstancias. Las formas de religiosidad, acomodadas a un determinado *status* social—el de las clases medias y altas de la ciudad—, resultan inadecuadas para otro grupo social de diferente *status*. La oficialización de la religión explica el fracaso de la evangelización de las clases populares, al intentar imponer al pueblo formas religiosas extrañas a su cultura, elaboradas generalmente por las clases cultivadas del «establecimiento». Se produce entonces una anulación de la iniciativa y espontaneidad religiosa del pueblo, resultado de una concentración de poder en el estrato dominante. La Iglesia católica norteamericana, inculturada en las clases medias y además, de modo predominante, en el grupo étnico irlandés, no muestra excesivo interés por los católicos latinoamericanos de clase social baja e, incluso, obstaculiza sus organizaciones tachándolas de separatistas. En cambio, las sectas pentecostales latinas, de base popular, trabajan activamente y logran atraer a sus filas a muchos católicos latinos. Las iglesias establecidas en las zonas urbanas no están preparadas para ofrecer al emigrante del campo una acogida que facilite en él un sentido de pertenencia, mientras que el movimiento sectario de clase baja acoge y despierta las iniciativas populares y el sentido de comunidad.

El desarrollo del espíritu comunitario dentro de la sociedad alienada es una paradoja reducible, más que a un mecanismo pendular de reacción, a un mecanismo homeostático que tiende a que la persona humana busque por todos los medios la satisfacción de su «instinto» o necesidad de pertenencia a un nivel siquiera mínimo. La teoría del conflicto contribuye también a explicar la aparente paradoja. La normalidad psicosocial exige un nivel mínimo de pertenencia consciente y solidaridad, cuyo descenso provocaría una reacción de oposición a las causas determinantes de esa frustración. Precisamente la crítica y la praxis marxista de la lucha de clases, que han generado solidaridades y movimientos comunitarios entre los dominados, surgieron en ese contexto de agudo contraste entre las condiciones favorables para la solidaridad humana (desarrollo de las fuerzas productivas) y la práctica de una insolidaridad cruel (explotación en las relaciones de producción favorecidas por el liberalismo manchesteriano). De esta crítica científica y de esta praxis marxista son hoy tributarias las Iglesias, demasiado lentas en reconocer—por culpa de su ubicación sociopolítica—las implicaciones conflictivas del Evangelio, y su función utópica en la construcción de una sociedad más justa mediante el desarrollo de su potencial comunitario.

3.—IGLESIA Y CLASES SOCIALES

3.1. Secularización e indefinición social de la Iglesia.

La imposibilidad cultural de la Iglesia-organización y la privatización de la esfera religiosa no son los únicos factores que hacen problemática su capacidad integradora de los roles en que radica la identidad individual. La Iglesia-institución pública se ha secularizado al institucionalizarse, se ha aculturado de tal modo a la sociedad dominada por las grandes organizaciones que, también por este capítulo, provoca una crisis de identidad religiosa. Como dice el Círculo de Bensbergger, «por adaptación a los modelos hehe-

nista y romano... se consolidaron, desde la época constantiniana, las tendencias por sacralizar y jerarquizar el ministerio eclesiástico» (4). El edificio jurídico del Imperio Romano inspiró la organización central de la Iglesia y el estilo de vida de los senadores fue imitado por los jerarcas eclesiásticos. Martin E. Marty señala en nuestros días el peligro de un aumento de afición a las complejas formas del institucionalismo eclesial en la sociedad técnica, basándose en las experiencias secularizantes de las iglesias norteamericanas. El proceso de concentración de poder en sus altos niveles jerárquicos, de hecho, contribuye a alienar a los miembros de los restantes niveles, con el consiguiente debilitamiento de los símbolos religiosos que originalmente expresan la solidaridad comunitaria (6).

Es cierto que la crisis de la identidad religiosa no corresponde a un esquema simplificado de la lucha de clases, según el cual la base o pueblo cristiano chocaría con la concentración de poder por parte del sector administrativo-ministerial de la Iglesia-organización. Como dice Massing, los grupos expresivos proféticos pueden darse tanto en la base como en el sector ministerial, si bien son más frecuentes en aquélla (7). Sin embargo, la estrategia centrista de la Iglesia, la ambigüedad e indefinición de su imagen y de su praxis en relación con la posición social que ocupa, parece ser otra de las raíces más importantes de la crisis de identidad religiosa, entendida como crisis de pertenencia a una institución con una precisa ubicación social.

La excesiva inculturación de la Iglesia-institución en las clases sociales medias y altas contribuye a la crisis de identidad religiosa, especialmente del mundo obrero. La Iglesia no puede ignorar que existen clases sociales estructuralmente enfrentadas en torno al modo de producción dominante en una sociedad.

De hecho, la religión ha servido y sirve a veces de aglutinante de un grupo de interés más bien que de la sociedad global, convirtiéndose así en un factor de conflicto social. La pertenencia a un grupo religioso es entonces problemática porque al perseguir, por ejemplo, el valor de la justicia, puede enfrentar a grupos diversos de una misma denominación religiosa. Las distintas clases sociales de las sociedades complejas modernas—dice Yinger—, aunque compartan algunos ritos y doctrinas religiosas, varían enormemente en sus concepciones del bien y del mal. «El Cristianismo no pudo eliminar las diferencias de *status* que influyen en las necesidades y conductas religiosas» (8).

La crítica o autocrítica de la Iglesia-organización, si ha de ser responsable, requiere el concurso de las ciencias positivas. La organización, al igual que los individuos, necesita del correctivo que de la imagen que tiene de sí misma le presta la crítica, para no caer en un subjetivismo que la aisle del mundo y de las culturas con las que su misión la empuja a dialogar.

(4) Kreis Bensberger, *Democratización de la Iglesia* (Bilbao: Desclée de Brouwer, 1973), 92.

(5) Martin E. Marty, *Varieties of Unbelief* (Garden City, N. Y.: Doubleday, Anchor Books, 1966), 178.

(6) Cfr. G. Baum, «La vocación de los intelectuales en la Iglesia», *Concilium*, 101 (1975), 35.

(7) O. Massing, «Institución, base y grupos de expresión en la Iglesia. Consideraciones sociológicas», *Concilium*, 104 (1975), 56.

(8) J. M. Yinger, *The Scientific Study of Religion* (New York: Macmillan, 1970), 290-291.

Una crítica que el hambre y el subdesarrollo de millones de hombres hacen urgente aceptar a la Iglesia es la que se refiere a su posición social, a su efectivo alineamiento en los conflictos estructurales de la sociedad mundial, es decir, en la lucha de clases a nivel nacional e internacional. La naturaleza trascendente de la misión de la Iglesia no tiene por qué ir desligada de un conocimiento preciso de sí misma como realidad social e institucional inserta en determinadas culturas y estructuras sociales.

El principal problema que se le plantea a la Iglesia institucional es el de adecuar su praxis a su doctrina. En sus documentos conciliares y en la teología más reciente, la misión docente de la Iglesia se extiende no sólo a sus fieles practicantes, sino a los cristianos anónimos, a todos los hombres de buena voluntad. Sin embargo, la jerarquía de la Iglesia en sus tomas de posición frente a acontecimientos políticos y sociales en cartas pastorales, discursos, o a veces con su misma inhibición, frecuentemente tiene como único o decisivo grupo de referencia a sus fieles. Podríamos hablar de una orientación a la clientela o particularista, en contraposición a la orientación universalista o misionera, que no se detiene en las personas con vínculos de afiliación o pertenencia, sino que incluye entre sus grupos de referencia a los no cristianos, los apartados y los aún no suficientemente cristianizados.

Más que contar a los Obispos entre las clases dominantes—lo que puede adolecer de cierta tendencia al estereotipo—, sería más riguroso y científico descubrir por observación y mediante análisis de contenido los grupos de referencia (9), las estructuras de plausibilidad en que se apoyan esas declaraciones y tomas de posición episcopales. Si de ese análisis se desprende que todo el contacto que determinados Obispos mantienen con el mundo obrero industrial (mayoritariamente alejado de la Iglesia), es la información que del mismo les proporcionen algunos militantes cristianos, mientras que sus propios grupos de referencia los integran personas practicantes de clase media y eclesiásticos de mentalidad conservadora, entonces habrá que concluir que su inclusión entre las clases dominantes quizá no carezca de fundamento.

¿Es posible que la jerarquía de la Iglesia ocupe en determinadas circunstancias una posición interclasista, al igual que los intelectuales, según la conocida tesis de Mannheim? ¿Cuál es la posición de la Iglesia en el proceso de producción? ¿No es posible reivindicar para la Iglesia un cierto «relacionismo», una actitud comprensiva de los distintos puntos de vista? ¿Podrán las Iglesias emanciparse de la interesada tutela de las clases dominantes? Parece que éstas y el Estado que ellas sustentan seguirán canalizando estratégicamente algunos fondos hacia las Iglesias, no obstante el ejercicio de su función profética, con el fin de moderar ésta y de reducirla a unos límites tolerables. Una retirada total de fondos acarrearía un fuerte incremento de aquella función emancipadora a consecuencia de la total independencia económica de la Iglesia.

Cualquiera que sea la respuesta a las preguntas anteriores, el mínimo exigible para que pueda hablarse de una toma de partido real por los humildes, de acuerdo con el espíritu del Evangelio, incluye una empatía intelectual con su subcultura y sus problemas y una real adopción de sus estructuras y organizaciones de clase como grupos de referencia que orienten las

(9) «Grupo de referencia» es cualquier grupo o clase social que sirve al individuo de modelo o criterio de evaluación de su propia conducta, sea o no miembro del mismo.

propias tomas de posición y conducta. Un Episcopado que no contase entre sus grupos de referencia los movimientos que la clase obrera históricamente ha creado al margen de la Iglesia, para emanciparse de una dominación estructural que aún la oprime, carecería de un presupuesto sicosociológico básico para empatizar y tomar partido evangélico y práctico con la causa de los débiles. Creemos que tal presupuesto no hace sino explicitar los requisitos de la colaboración de los cristianos en causas justas con todos los hombres de buena voluntad, tal como fue propugnada por Juan XXIII en la «Pacem in terris».

Estamos de acuerdo con Alberdi en que la obligación de todo cristiano de optar por los oprimidos no puede implicar una opción de clase tal que anule el universalismo cristiano. La opción de clase debe entenderse como una preferencia operativa en la lucha de clases desencadenada por los grupos explotadores, opción que supone ponerse de parte de la conciencización y del esfuerzo emancipador de los oprimidos (10). En otras palabras, sólo creemos incompatible con la actitud cristiana aquella opción de clase de signo reduccionista que limita la conflictividad social a la puramente económica y que dogmáticamente sacraliza el punto de vista de un proletariado mítico al negar toda capacidad crítica a las demás clases sociales.

En consecuencia, el ejercicio simultáneo de la función integradora y de la función crítica en la organización religiosa exige el desarrollo de estructuras de diálogo. Estas estructuras serán posibles gracias a la formación de identidades más comprensivas y al aumento de los grupos de pertenencia y referencia de los educadores cristianos. Estos grupos actuarán como estructuras de plausibilidad de su visión multifocal.

3.2. Superación crítica de la unidad ideológica de la Iglesia.

Si se recurre a la autoridad de la Iglesia, más bien que al diálogo, no se resuelve el problema de la ubicación social de su jerarquía ni el de la cohesión de la comunidad cristiana. La autoridad es un instrumento necesario de integración social. Pero no cualquier forma de autoridad consigue su objetivo.

El problema de la pertenencia al grupo es previo al de la aceptación de la autoridad. Como partimos de una situación de concentración desmesurada de poder, es decir, de una autoridad que excede lo funcional, no es fácil que entre los miembros de la organización se dé una conciencia viva de la comunidad de intereses. Esta conciencia presupone una comunicación libre y confiada y una participación a todos los niveles en la definición y gestión de esos intereses. Estamos, por tanto, ante un círculo vicioso que sólo se empezará a romper por la espontánea reunión de los distintos grupos capaces de ofrecer la oportunidad de esa participación a todos los miembros que reconozcan la homogeneidad sustancial de sus concepciones e intereses. Esos grupos espontáneos necesariamente tendrán sus propias ideologías como también la tiene la organización total. La ideología es la representación que un grupo se hace de sí mismo, de su posición y función en el mundo y, necesariamente, del mismo mundo

(10) R. Alberdi, «Opción de clase y acceso a la verdad», *Iglesia Viva*, 60 (Nov.-Dic. 1975), 535-557.

en el que el grupo opera. Una de las funciones de la ideología es la de legitimar el ejercicio de la autoridad en el grupo. Inevitablemente la ideología del grupo es su versión particular de la realidad, lo que le opondrá a otros grupos. De ahí también que el grupo no aceptará fácilmente nada que perjudique el papel integrador de la autoridad por más que su legitimación sea, en parte, ideológica.

De este círculo vicioso de la ideología en cuanto legitimadora de la autoridad sólo puede salirse mediante el diálogo, es decir, mediante la comunicación en plano de igualdad de cuantos grupos e ideologías se reconozcan partícipes de ciertos valores y concepciones comunes. A partir de esa base puede operarse una cierta ósmosis o difusión recíproca de algunos de los elementos constitutivos de los diferentes grupos, facilitándose una conciencia de pertenencia y la aceptación de una autoridad común que ejerza la función de integración de los distintos grupos. Pero, primero, esa autoridad se habrá sometido a la crítica de su legitimidad. Invertir este orden es condenarse al fracaso continuo de las tentativas de integración.

La Iglesia sólo se vive como comunidad cuando se logran superar en buena medida las barreras ideológicas que aislan a los diferentes grupos que la componen. De los tres elementos constitutivos de la comunidad, según Timasheff—lazos entre las personas, tiempo o historia y lugar—, aquí basta que nos ocupe el primero por su especial relevancia (11). Entre esos lazos destacan los valores y actitudes comunes y las experiencias compartidas. Los estudios empíricos del catolicismo no prueban que la mayoría de los católicos vivan su pertenencia a la Iglesia como a una comunidad universal. Muy al contrario: el católico «modal» de Fichter (categoría o tipo en el que este autor clasifica al 70 por 100 de los fieles americanos) no poseería un sistema de valores integrado, sino más bien adaptado o acomodado al pluralismo cultural ambiente. Por tanto, a falta de un sistema de valores y de un rol religioso, comprensivo o unificador de todos los demás roles, los católicos se distribuyen en tantos grupos como sistemas homogéneos de valoración se dan en la sociedad. La pertenencia a la Iglesia no es sino una de tantas afiliaciones segmentarias como se encuentran en la sociedad industrial. Por tanto, se hace necesario estudiar la interacción existente entre las ideologías, las organizaciones y las prácticas religiosas y políticas, como ha hecho Guichard en su intento de demostrar la inviabilidad de la estrategia centrista en la Iglesia (12).

La Iglesia, aunque es una organización religiosa, no puede comprenderse a sí misma prescindiendo de su relación con lo político, como parte que es del tejido institucional con el que está entrelazada. El problema de la división de la sociedad en clases y el de su enfrentamiento estructural no puede ser elevado sin más al nivel de la especulación teológica o moral, convertida así en ideología. Ha de ser, ante todo, filtrado críticamente con una perspectiva práctica. «La teoría crítica explica lo que de hecho es en la perspectiva de lo que puede ser, y no de lo que tiene que ser ontológicamente o éticamente» (13), es decir, se orienta a la praxis. La génesis y los mecanismos mantenedores de una situación injusta han de ser investigados antes de correr a «bautizarla». La teología no puede ser la ideología de la sociedad burguesa.

(11) N. S. Timasheff, P. W. Facey, and J. C. Schlereth, *General Sociology* (Milwaukee: The Bruce Publishing Co., 1959), Chap. 2 and 5.

(12) Jean Guichard, *Iglesia, lucha de clases y estrategias políticas* (Salamanca: Sígueme, Agora, 1973). Nuestras reflexiones en las siguientes páginas son notablemente deudoras al libro de Guichard, al que hacemos observaciones críticas, no obstante nuestro acuerdo sustancial con su intento.

3.3. La opción política centrista

La Iglesia-organización viene adoptando una estrategia política centrista en sus relaciones con los Estados y considera que la opción política de los Estados, incluso de los del Tercer Mundo, también debería ser reformista. Guichard cree que esta opción de la Iglesia es un requisito funcional para la continuidad de su acción evangelizadora en el mundo. Son sus propias necesidades de organización las que la impulsan a adoptar esta estrategia reformista. Naturalmente, «estas necesidades subjetivas están en función de la imagen que la Iglesia tiene de sí misma, de la representación que se ha hecho de su misión y de los medios para realizarla. Pues bien, esta imagen no se desprende de una pura inspiración evangélica, fuera del tiempo y del espacio, de una referencia directa a Cristo por encima de la historia de los pueblos humanos; está siempre determinada por los modelos existentes de organización política y de moral social, que la Iglesia ordinariamente no hace más que recoger por su cuenta, sacralizándolos al mismo tiempo más o menos en la sociedad» (14).

Si es excesivo decir como Guichard que «es la estructura económico-política de la sociedad y la coyuntura política lo que determina la "política" de la Iglesia» (15), no lo sería decir que esa estructura y esa coyuntura ciertamente están entre los factores determinantes de esa política. Otros factores son: su conciencia teológica, es decir, la imagen que de Dios y de la misión que Dios le confía se hace la Iglesia. Guichard no justifica su afirmación global de que la estrategia religiosa de la Iglesia es expresión de su política—aunque pueda serlo en parte—. La elección de su organización interna y el comportamiento religioso de la Iglesia en ocasiones se manifiesta como ortopraxis consistente con la ortodoxia, pero en otras ocasiones sigue derroteros de conveniencia, inconsistentes con sus principios y normas ideales. La estrategia religiosa de la Iglesia no es sólo reflejo de la estructura económico-política de la sociedad, sino que también es producto de las experiencias religiosas vividas por los cristianos en las distintas estructuras de plausibilidad social, especialmente en aquellas directamente relacionadas con la jerarquía (organizaciones apostólicas, grupos de reflexión y revisión de vida sacerdotal y seglar, etc.). La misma estrategia política de la Iglesia está al menos en parte determinada por sus experiencias y su estrategia religiosa, sin que pueda afirmarse a priori la unidireccionalidad de la influencia de lo político en lo religioso.

No es fácil determinar la medida en que la estrategia religiosa de la Iglesia refleja la estrategia política de las clases dominantes, pero es una posibilidad que la Iglesia actual convierte con notable frecuencia en realidad. Cuando esto se cumple, la estrategia política centrista de la Iglesia estalla en contradicciones. Por una parte, las clases dominantes no están interesadas en que desaparezca una pobreza que les resulta funcional. Por otra, uno de los principios fundamentales de la fe cristiana, la promoción de la justicia, lleva a muchos obreros y otros militantes cristianos a opciones estratégicas revolucionarias, en contraste con el reformismo propugnado por la jerarquía de la Iglesia.

(13) E. Schillebeeckx, «La teología hermenéutica en correlación con una teoría crítica de la sociedad», *Interpretación de la fe* (Salamanca: Sígueme, 1973), 159-237. Recensión por J. A. Gimbernat en «Fe y Secularidad», *Sociología de la religión* (Madrid: Edicusa, 1976), 264.

(14) Guichard, op. cit., 92.

(15) Ibidem, 93.

Guichard plantea crudamente el dilema: «¿Puede seguir la Iglesia en la órbita de una estrategia "centrista" mientras que, dentro de la misma lógica de fidelidad al Evangelio, muchos cristianos se sienten cada vez en mayor número llamados a practicar una política "revolucionaria"?... «¿Podrá vivir realmente una solidaridad activa con los "pobres" sin entrar en la órbita de la estrategia política de "revolución", entendiéndolo simplemente con esto una estrategia de cambio radical de las estructuras sociales capitalistas, de paso a una sociedad socialista sin clases?» (16).

La complejidad de la opción política es tal, y en particular la mediación socioeconómica de la misma tan decisiva, que un sector determinado de la Jerarquía de un país cree obligatorio el voto conservador de los cristianos y otro sector—menos numeroso—el voto socialista de los mismos. Si indiscutiblemente el voto comporta una opción moral, parece que las distintas agrupaciones socioeconómicas y profesionales son las que mejor pueden orientar con validez a sus componentes en la elaboración de los juicios prácticos que el voto implica.

Las intervenciones episcopales contra el marxismo, con ocasión de las campañas electorales, parecen echar en olvido la advertencia de la «*Pacem in Terris*» respecto a la distinción entre filosofías de la vida—inmutables en cuanto tales—y movimientos políticos, cambiantes con las circunstancias históricas. Ahora bien, si la gran mayoría del electorado entiende que un determinado movimiento político es un instrumento adecuado de gobierno en comparación con otros movimientos, también relativamente adecuados, una referencia a la filosofía de la vida que los líderes de ese movimiento profesan no puede ser determinante. De lo que se trata es de la opción por un programa de reforma social que constituye una legítima aspiración popular. Si gobernar es el arte de lo posible, no parece cívico oponerse a ultranza a que un movimiento político tenga su oportunidad de hacer lo posible cuando representa a un amplio sector de la población. El miedo al totalitarismo debe disiparse mediante cuantas legítimas garantías de tipo constitucional sean necesarias, pero no mediante un proceso a las intenciones de algunos políticos, mientras se cohonestan la inoperancia y la corrupción de otros.

3.4. El sentido de la opción revolucionaria cristiana.

Han pasado felizmente los tiempos en que la defensa del Evangelio se identificaba con la defensa de los Estados Pontificios. La tentación hoy reviste para la Iglesia formas nuevas que encierran idéntica sustancia: la presunta legitimidad religiosa de ciertas tomas de posición tales como la estrategia centrista.

El objetivo del centrismo es conservar el poder institucional y, como tal, no es una estrategia evangélica. Es uno de los factores y síntomas de la secularización de la Iglesia por excesiva aculturación a las instituciones políticas con las que necesariamente se relaciona. En vez de mantenerse en una difícil tensión dialéctica con ellas, una Iglesia preocupada por el poder y la supervivencia cede con facilidad a la tentación del «equilibrio» o de la «prudencia». Una Iglesia así politizada embota su mensaje y no ofrece al individuo de la sociedad tecnocrática la posibilidad de trascender sus limitaciones adquiriendo una identidad más comprehensiva y comunita-

(16) *Ibidem*, 98-99.

ria. La estrategia política centrista, lejos de situarle en la equidistancia de todos los hombres, equivale a una aceptación por connivencia de la sociedad de clases transida de dominación y de opresión, es decir, hace de él un aliado de las clases dominantes.

La opción evangélica es, en cambio, una opción revolucionaria. Aunque los medios que propugna son pacíficos, su objetivo es la radical transformación de un orden social que, en mayor o menor grado, institucionaliza la injusticia de la dominación de unos hombres y grupos sobre otros a nivel nacional e internacional. Y esto es revolucionario (17).

Coste ha reprochado a Guichard su insistencia en el análisis político, que no es el análisis fundamental de la Iglesia (18). Para Coste lo es, en cambio, el análisis teológico. El reproche refleja una confusión de planos. El elemento ideal o dogmático de la Iglesia lo constituyen las creencias centrales de la fe cristiana que no son, en cuanto tales, objeto de verificación empírica. Pero hay otro nivel—el de la Iglesia como organización e institución humana—que es objeto de análisis sociocultural. Como todo grupo, la Iglesia tiene una ideología que, en el caso de la Iglesia católica, es elaborada casi únicamente por las instancias jerárquicas. Esta ideología no es sin más el Evangelio, sino la lectura que del mismo hace la organización y, en particular, su jerarquía oficial en un momento concreto. Es la misión de los exegetas descubrir el *Sitz im Leben* de los mismos escritos bíblicos, retrotrayendo la pesquisa hasta los tiempos de su composición.

El análisis político de la Iglesia es tan legítimo y tan fundamental como el teológico, el económico o el sociológico. Sobrevalorar cualquiera de estos análisis, aunque fuese el teológico, sería imponer una renuncia injustificada a la racionalidad de los otros análisis parciales y revelaría una inseguridad o falsa conciencia en quien lo hiciera. Guichard no es reduccionista. Muy al contrario, defiende insistentemente lo específico de la esfera religiosa sin que por ello la crea inmune de determinantes y mediaciones políticas y culturales.

Los documentos de los obispos, como ha visto bien Chaigne, con frecuencia intentan una apropiación del aparato conceptual y de la tradición de lucha marxista, al tiempo que fuerzan la renuncia de los cristianos a las ideologías y a los análisis racionales de las distintas opciones políticas (19).

En el fondo de la polémica late una competición sorda entre ideología política y fe religiosa en cuanto ideología, es decir, en cuanto condicionada cultural y políticamente. Ni una ni otra parte parecen estar de acuerdo en lo que es de Dios y lo que es del César. El dirigente del partido quiere llevar la pugna a su terreno, rechazando como idealista y carente de realidad la fe cristiana e instrumentalizando en el combate político el compromiso marxista de los cristianos. El obispo hace otro tanto instrumentalizando la lucha sociopolítica al servicio de la fe. En ningún caso hay pleno reconocimiento de la autonomía del otro sector.

(17) Para R. Garaudy, «una revolución, igual que una obra de arte, no es solamente reflejo de la realidad existente, sino, antes que nada, proyecto de crear una realidad distinta». «Cristo encarnó una ruptura con la ley fundamental de la sociedad, que se basaba en el tener, el saber y el poder. Rechazó las reglas del juego, incluso la de la justicia, en favor del amor.» («Revolución como acto de fe», *Selecciones de Teología*, 54 (1975), vol. 14, 168-169.)

(18) R. Coste, *Les chrétiens et la lutte des classes* (París: Editions SOS, 1974), 72.

Si la Iglesia se concibe a sí misma como comunidad universal de fe, ¿cuál es el ámbito en que la fe opera la reconciliación de las ideologías opuestas? No lo es ciertamente el partido político interclasista. No lo es tampoco la esfera puramente ideal o teológica. Ha de ser desde dentro de la vida real, desde la maduración y la conversión cristiana que se opere en cada agrupación humana, como se irá construyendo el Reino de Dios. Cada grupo de intereses irá, al convertirse, haciendo saltar las estrechas barreras en que se encerraba y así haciéndose capaz de celebrar la Eucaristía junto con otros grupos. Una unidad forzada y prematura sólo produciría la unión de los cuerpos, pero no de los espíritus. Tal Eucaristía «artificial» volvería a merecer la reprobación de San Pablo. La identidad social del cristiano sólo se hace más comprensiva y comunitaria por la ampliación de sus grupos de referencia—contribución esencial de su experiencia de conversión religiosa—, no por la intervención de la jerarquía en el proceso electoral ni por medio de instrucciones doctrinales repletas de un irenismo ideológico que sólo favorece a las clases dominantes.

De hecho, los cristianos que asumen su papel en la lucha de clases, según Guichard, rompen con la doctrina social de la Iglesia en cuanto se muestra apegada a la defensa del orden establecido, porque no creen que la fe en Cristo vaya necesariamente ligada a esa doctrina y a las estructuras institucionales e ideológicas de la Iglesia. Tampoco creen que esta fe tenga que quedar eliminada por el progreso de la explicación científica marxista de la historia (20).

Estos cristianos, deseosos de que la Iglesia se ajuste al Evangelio, sienten que deben comprometerse en la lucha política con los demás hombres y en una lucha religiosa (ideológica y teológica) por modificar las estructuras eclesiales, rompiendo así la solidaridad con la clase dominante que determina las formas actuales de expresión de la fe. Esta actitud rechaza toda pasividad ante la evolución histórica, es optimista y se empeña en una lucha por una organización más perfecta de la sociedad.

Ni que decir tiene que la Iglesia, en búsqueda de la pureza de su fe, debe hacer la opción por la transformación radical del mundo sin someterse a la esclavitud de tal o cual credo revolucionario después de haberse sometido a la del credo conservador.

A corto plazo, Guichard prevé la superposición en la Iglesia de varios tipos de opciones estratégicas. «La estrategia centrista seguirá dominando durante cierto tiempo en la Iglesia jerárquica, mientras que en el pueblo cristiano se irán cada vez más desarrollando estrategias contradictorias: integristas, por un lado; revolucionarias, por otro» (21).

(19) H. Chaigne, «Les évêques dans la lutte des classes», *Frères du monde*, 80, VI (1972), 11.

(20) Para Girardi, «la lectura del Evangelio a la luz de la cultura dominante ha llevado a una doctrina social que sacraliza el orden constituido y justifica teológicamente la concepción liberal de la sociedad. En consecuencia, lo espiritual, normativo de lo temporal, no es autónomo, sino que depende de las opciones temporales; no es neutral, sino que está penetrado por la cultura dominante». («La nueva opción fundamental de los cristianos», I Congreso de Cristianos por el Socialismo, Bolonia, 1973, *Selecciones de Teología*, 54 (1975), vol. 14, 187.)

(21) Guichard, op. cit., 133.

Si la jerarquía admite que haya cristianos que adopten el análisis marxista para descubrir el trasfondo de su ideología y prácticas religiosas—anticipa Guichard—, el resultado será cierto pluralismo teológico y pastoral. Con tal que eviten el escollo del sectarismo, estas parroquias «ideológicas» podrán encontrar un día el camino de la verdadera solidaridad cristiana. La lucha de clases abre así una perspectiva de universalidad. No se trata de construir la sociedad nueva a imagen de una clase obrera transformada en ideal, sino de abolir la existencia de esa clase en cuanto alienada por las relaciones actuales de producción. Es decir, la Iglesia se empeña en la utopía de la sociedad sin clases por reconocer que los valores evangélicos se encuentran mejor expresados en ella que lo están en la sociedad de la dominación de clases (22).

La unidad de la Iglesia se consigue no por una estrategia centrista, sino por una opción revolucionaria que implica la conversión, no a una institución, sino al espíritu de Cristo, es decir la acogida de la tradición eclesial de una forma crítica.

La opción de clase puede entrañar paradójicamente la opción por la universalidad. La opción revolucionaria puede ser condición para el dinamismo de una fe orientada a la construcción del futuro, garantía de libertad frente a las estructuras existentes y uno de los puntos de ruptura con la sociedad unidimensional que permita la manifestación de la trascendencia.

(22) Ibidem, 116-117.

(23) Un próximo artículo, tercera y última parte de este trabajo—comprenderá los siguientes apartados: 1. La dialéctica autoridad-comunidad; 1.1. El autoritarismo como obstáculo al desarrollo de la identidad comunitaria; 1.2. El avance del movimiento comunitario en la Iglesia; 2. El futuro de la identidad y de la organización religiosa.