

neutralidad y apoliti- cismo: sugerencias para el análisis de la función social de la iglesia

El papel que la iglesia «oficial» española ha desempeñado en el entramado de sus relaciones e influencias sobre las instancias políticas de la sociedad española atraviesa en estos tiempos lo que podríamos considerar como una tercera fase de sus relaciones.

Durante la guerra civil y la dictadura, su función consistió en cooperar decididamente al entendimiento con el poder político, configurando así una buena dosis de nuestro reciente talante «nacionalcatolicista». El factor católico y el factor nacional, unidos en integrismo pragmático, suministraron un talante de fuerte raigambre, ya que ambos convergían en el recuerdo de un Siglo de Oro español y católico, que daba vigor a la utopía de reconstrucción de una sociedad española, que reencontrando su auténtico ser, podía protagonizar una vez más la redención ideológica y política de la cristiandad. La integración del factor católico ha sido uno de los elementos de mayor éxito para la subsistencia del sistema político fenecido. Su expresión es la simbiosis entre una religión politizada y una política sacralizada; en ambos casos, religión y política funcionan al servicio de intereses convergentes y ejercen labor de apuntalamiento político —por un lado— y legitimador ideológico —por otro— del régimen político-social de los vencedores en la contienda.

La segunda fase, que por distintas razones podríamos colocar en el comienzo del último decenio hasta 1975, viene marcada por el progresivo distancia-

miento de la Iglesia de los postulados del poder civil, que permanecen inalterables. La Iglesia cobra en esos años una imagen liberalizante, democratizadora y defensora de los derechos humanos, asumiendo posturas y declaraciones que le conducen a situaciones de tensión con el poder político.

La neutralidad de la Iglesia

Hoy, una vez sentadas las bases del juego democrático y ampliados los cauces de la libertad política y del respeto a los derechos de la persona, la relación entra en una tercera fase: las declaraciones oficiales de la Iglesia española hablan de **neutralidad** y **apoliticismo**. ¿Qué expresan dichos términos?, ¿cuál es el alcance real —y el oculto— de las declaraciones de no injerencia?, ¿son criterios objetivamente válidos o son susceptibles de una crítica más en profundidad? Trataremos de ofrecer algunas sugerencias en este sentido que nos ayuden a desvelar el análisis de su función social, especialmente referida a la esfera política.

Cuando la Iglesia se considera neutral en el juego político y afirma no dejarse o no quererse dejar manipular por «opciones partidistas», en función de su naturaleza y de su vocación universal, en el fondo de este planteamiento opera una concepción errónea, ya que como afirma J. Guichard al respecto, «toda opción, todo discurso, incluso el científico, es partidista y ningún discurso puede pretender ser neutro»¹.

Tal afirmación se apoya en la crítica que desde la filosofía moderna se hace de esa concepción de la «objetividad» que podría llamarse «empirista». Tal crítica viene a decir que en contra de los que piensan que la ciencia consiste simplemente en acumular observaciones, en comprobar hechos y en deducir de ellos ciertas leyes y teorías..., frente a esto, se arguye que no hay hechos brutos, sino que como decía Bachelard «los hechos están hechos», es decir que es siempre la teoría la que dirige la observación y no al contrario. Se viene a decir que siempre se ve la realidad con cristales establecidos de antemano, que nos ha legado nuestro pasado cultural, nuestro ambiente social y hasta nuestros prejuicios.

Basándose en esta consideración del conocimiento se llega a la conclusión de que no hay ningún lugar neutro, ningún conocimiento neutro. En consecuencia, que todos los conocimientos están mediatizados. Según esto, podría pensarse que dado que no hay lugares neutros, en nombre de qué se va a poder aceptar

1. J. GUICHARD; **Iglesia, lucha de clases y estrategias políticas**, Sígueme, p. 12-16, Salamanca, 1973

una visión como más congruente que otra. Es decir, todas las visiones son legítimas, todo es relativo. Esta relativización daría razón a la neutralidad de la Iglesia.

Llegados a este punto, los promotores o defensores de esta nueva concepción del conocimiento afirman no poder aceptar ese escepticismo y relativismo. Si es verdad que «la» ciencia no existe, afirman, también es verdad que no todas las teorías son «científicas», que no todos los lugares de observación son legítimos. Desde esta visión, el progreso del conocimiento científico avanza por un combate en contra de los conocimientos anteriormente adquiridos, en contra de lo que se tenía en un principio por evidente, o por natural. «La filosofía del hombre de ciencias, afirma Bachelard, es una filosofía del no...; conocemos **en contra** de un conocimiento anterior, transformando en cuestión lo que antes era evidente...; el conocimiento es siempre una **rectificación**, no se desarrolla por medio de una prolongación de lo adquirido, sino por medio de una ruptura **dialéctica** con lo ya adquirido, con esos errores del pensamiento común. Por eso, el hombre de ciencia no puede ser **neutro**...»².

Así pues, quien se coloca en esta óptica debe ser consciente que se sitúa en una determinada posición científica, que está en contradicción con otras posiciones. En definitiva, viene a afirmarse que nadie hace ciencia desde una posición neutra, y que toda pretensión de zafarse de todo pre-contenido cultural o ideológico para hacer una ciencia aséptica, es una pretensión vana, pues en el fondo esconde posiciones ideológicas previas.

El apoliticismo de la Iglesia

Intimamente conectado con el tema de la neutralidad se halla el del **apoliticismo**. La confesión que de ello hace la Iglesia se trasluce en un deseo por colocarse al margen de los intereses y las luchas políticas, interviniendo en nombre de un interés superior que representa la voluntad absoluta e intemporal de Dios. Pablo VI recordaba al Cuerpo Diplomático en 1971: «las razones profundas de las intervenciones de la Sta. Sede escapan a veces a las miradas de los observadores superficiales, porque proceden de motivaciones espirituales y morales y porque no se confunden con acción alguna de orden temporal... Esta sociedad de una naturaleza completamente espiritual que es la Iglesia, lleva constantemente a la conciencia los principios ideales que deberían inspirar la política ideal de la humanidad»³.

El reproche a esta mentalidad incide sobre el hecho de que la Iglesia se sitúa con frecuencia dentro de una óptica «ideal» que nada tiene que ver con los

2. G. BACHELARD: *La formación del espíritu científico*, Ariel, Madrid.

3. PABLO VI: Audiencia anual al Cuerpo Diplomático, enero 1971. *Ecclesia*, n. 1525 (1971) p. 69-70.

intereses temporales, con las ideologías mundanas o con las tácticas de las fuerzas políticas habituales, o mejor dicho, que está «por encima» de todo ello.

A. Fierro afirma al respecto que «mientras la Iglesia definía su actividad como una cura de almas por oposición al bienestar de los cuerpos, como acción sobrenatural por contraste a la humana y social, como ocupada en las cosas de arriba y no en las terrestres... no resultó difícil sostener a nivel de ideología la tesis de un apoliticismo o neutralidad política de la Iglesia»⁴.

Lo que parece importante sugerir es que la actividad sobrenatural desarrollada por la Iglesia se ha desplegado siempre con arreglo a funcionalidades sociales y políticas precisas. No hay ni hubo nunca apoliticidad o neutralidad eclesiástica. Como ejemplos de funcionalidad política de la fe cristiana pueden presentarse varios: el constantinismo; cristianismo como religión de imperio, nacional o de estado, y que en cualquier caso impide considerar apolítico al cristianismo histórico; asimismo, las correspondencias políticas y económicas de la reforma protestante ligada a la aparición del capitalismo y del estado moderno, o la alianza entre trono y altar de la restauración decimonónica, o el nacionalcatolicismo imperante en el pasado régimen... son ejemplos de la insoslayable mediación y funcionalidad histórica del cristianismo.

En este sentido, reprochar a la fe su politización equivale a reprobar sus mediaciones. Una fe supuestamente pura es, desde esta óptica, una entelequia. Incluso de una fe concebida como actitud privada e interior del sujeto se afirma que «en el mejor de los casos es una fe mediada por la mística, y en la tradición cristiana no existen razones perentorias para establecer que la mística sea mejor mediación que la política»⁵.

El núcleo de la cuestión no es por tanto saber si la fe está o no mediada, sino de qué signo es la funcionalidad que ejerce. Esta funcionalidad ha sido en el caso de la Iglesia, tradicional, e históricamente conservadora. De ahí que pensemos que el reproche de politización, —que en ocasiones se lanza sobre determinados grupos o actitudes de creyentes—, aparece como reacción ante la circunstancia no de que la comunidad cristiana adquiriera ahora una referencia política, —circunstancia que nada tiene de nueva, pues la Iglesia siempre desempeñó un papel político—, sino de que tal referencia política haya cambiado de signo, pasando de estabilizadora a socialmente inquietante, de sancionadora a crítica. Lo que debería ser signo de regocijo y no de escándalo es que el cristianismo, que ha configurado tradicionalmente su connotación política bajo el

4. A. FIERRO: «Fe cristiana y mediación política». En Fierro-Mate, **Cristianos por el Socialismo**, ed. Verbo Divino p. 33-70, Estella (Navarra), 1975.

5. *Ibid.* p. 47.

modo de aproximación al poder público, pretenda hacerlo hoy bajo el modo de aproximación al pueblo.

A la vista de esto, sentencias y frases como «el evangelio no recomienda ningún programa público determinado». «la fe en Cristo puede encarnarse en opciones políticas muy diferentes», «al evangelio le interesa el bien del hombre pero no le conciernen ideologías políticas determinadas», «lo religioso trascendente a lo político y lo político permanece autónomo respecto a lo religioso...», sentencias afectas a muchas mentes cristianas y a gran parte de la Iglesia oficial, aún siendo fundamentalmente verdaderas y correctas, en ningún caso pueden servir de coartada a un apoliticismo falso e irreal. Quienes explícitamente dicen optar por un neutralismo o rechazan toda politización en nombre de la transcendencia, rechazan de hecho una politización abierta en nombre de una politización encubierta; rechazan su politización revolucionaria en nombre de una politización conservadora.

G. Casalis, investigador de grupos informales en la Iglesia, afirma en la misma línea que «la cuestión no es saber **si** sino **cómo** se está comprometido políticamente; ni el silencio ni la palabra de las iglesias son neutras políticamente»⁶. Del mismo tenor es la sugerencia de D. Léger cuando afirma que los grupos críticos por él estudiados son especialmente sensibles a un pretendido apoliticismo y que «reprochan a la Iglesia el derecho y el privilegio de juzgar la historia poniéndose al mismo tiempo al margen de la historia»⁷. Y L. Rützi considera que las comunidades comprometidas políticamente se oponen en especial a las «pretensiones de extraterritorialidad» de la iglesia —de quedarse al margen— frente a la vida política, sustrayéndose a la crítica política y quedando encubierta la realidad de la función política que le compete.

Apoliticismo y neutralidad van ligados al fenómeno de la «ideología» en la concepción marxista. El modo de mantener lo político a distancia de la fe y de salvar la neutralidad política de ésta, ha consistido en instalar lo cristiano en el nivel de los grandes principios y valores, dejando a los cristianos la tarea de aplicar tales principios a las situaciones concretas. De ese modo, se ha configurado una «ética social cristiana» y una «enseñanza social de la Iglesia» que en cierta medida constituyen un sistema de ideas y valores político-sociales abstractos —justicia, bien común, dignidad de la persona, igualdad...— cuya real y concreta aplicación puede practicarse en los sentidos más dispares, ya que

6. G. CASALIS: «Algunas cuestiones planteadas a las estructuras de iglesia por los grupos informales». En Metz-Schlick, *Los grupos informales en la Iglesia*, p. 143-161. Sígueme, Salamanca, 1975.

7. DANIELE LEGER: «La ideología político-religiosa, ensayo de interpretación». En Metz-Schlick, op. cit. p. 103-123.

conduce en última instancia a un «allá cada cual con su conciencia», abandonando de hecho la praxis del creyente a su arbitrio.

El interclasismo en la Iglesia

Intimamente ligada a la concepción de neutralidad y apoliticismo, aparece la de **interclasismo**, postulada en aras de salvaguardar la **universalidad** de su mensaje.

Una vez más la cuestión no está en si el cristiano debe o no aceptar la lucha de clases, sino **de qué parte** ponerse. Este es sin duda uno de los puntos de más difícil aceptación para la iglesia oficial, que aparte de no considerar que el fenómeno de la lucha de clases sea un dato real e inexorable del que haya necesariamente que partir, considera que el riesgo que tal opción conllevaría le colocaría en una situación de tener que aceptar a unos y abandonar a otros. A este respecto hay que decir, y tras dar por sentado que la lucha de clases no implica necesariamente violencia y agresividad, que el pretender aglutinar a todos salvaguardando la unidad se traduce de hecho en un salvaguardar a los menos que deja a los más en la misma posición de subordinación. La unidad debe sobrevenir **a través** de una opción por la particularidad más débil, y más numerosa, que concluya en el transcurso del tiempo con una integración de esa minoría hoy en situación prepotente. El pretendido universalismo que la Iglesia dice perseguir encubre un conformismo con la situación social vigente, a lo sumo contestada con declaraciones de principio.

Todos estos puntos no constituyen sino sugerencias en orden a la clarificación de la función social desempeñada por la Iglesia en nuestra sociedad.

Pedro Moya Milanés