

siempre  
 la coherencia intelectual llega, como el buho de Minerva al que aludía Hegel,  
 a posteriori. Pero la cuestión puede ir más allá: ¿en qué ha consistido la  
 dificultad teórica que ~~en el momento de la~~ los CpS ~~no podían~~ su-  
 perar? La pregunta es relevante en la medida en que el conflicto teológico  
 exprese un conflicto cultural más amplio, del que los CpS son a la vez pro-  
 ductos y protagonistas. Apuntamos como hipótesis que la dificultad consiste  
 en formular el "cielo" tradicional (coherente con un horizonte cosmológico)  
 en <sup>el marco de</sup> una escatología <sup>concebida</sup> como consumación de la historia y articulada con ella.  
 Este conflicto teológico irresuelto nos parece <sup>que</sup> ~~el~~ apuntar al conflicto cul-  
 tural provocado por la modernidad y su afirmación del hombre como ser estricta-  
mente histórico, que se hace a partir de Hegel. En la medida en que los CpS  
 intentan la transacción entre la herencia cultural de la teología cristiana  
 y la tradición marxista, se encuentran inevitablemente en el centro de este  
 conflicto que queda reflejado en la estructura de su discurso.

Como una confirmación provisional de esta hipótesis anotamos un dato sor-  
 prendente: "Dios" sólo es mencionado ~~en~~ en la expresión "Palabra de Dios", como  
 legitimador de la apelación profética. Pero el último Remitente no es Dios,  
 sino "Jesucristo ~~el~~ Liberador". Posiblemente "Dios" esté demasiado unido a la  
 tradición cultural cosmológica y tradicional para que (consciente o incon-  
 cientemente) los CpS puedan mencionarlo.

c) El "eje del poder": Ayudante-Sujeto- Adversario.

Desde el punto de vista semiótico el Adversario y el Ayudante se constituyen  
 como tales por su referencia a las modalidades que constituyen <sup>el</sup> Sujeto  
 como tal: el saber, el poder y el querer. Por otra parte, la identificación  
 social de los actores sociales que se agrupan en cada actante dibuja un ma-  
 pa de la estrategia del Sujeto, estrategia no siempre consciente. Dando un  
 paso más, tal "mapa" plantea el problema de las condiciones sociales en ~~el~~ el

que es posible: ¿qué estructura social está en su base? ¿de qué situación y posición social se "dibuja"?

~~\_\_\_\_\_~~

También los Adversarios se sitúan en campos semánticos diferenciados, correspondientes a los <sup>los</sup> ~~\_\_\_\_\_~~ <sup>isotópicos</sup> que hemos analizado en el Objeto. A nivel mundial y en su máximo nivel de generalidad, el "poder del mal" (28,8) aparece como el adversario contra el que hay que luchar. Históricamente el mal se concreta en el capitalismo, frente al cual el socialismo se presenta, desde una lectura marxista, como la única alternativa eficaz (nº29).

Subordinado al capital aparece en primer lugar el "sistema político dictatorial y represivo" (1,4-5). El fragmento analizado del texto no profundiza este punto que se desarrolla en el apartado I del Documento. Evidentemente la represión afecta al poder del Sujeto en aquellas dimensiones (política, ideológica y cultural (nº1)) que son relevantes para la lucha.

La posibilidad de optar por "terceras vías" aparece como adversario del Sujeto revolucionario puesto que, en la apreciación de los Cp3, sirven sólo para "mantener un capitalismo larvado" (32,4). Se trata por tanto de un "engaño" que afecta al saber del Sujeto.

La Iglesia institucional aparece como Adversario en la medida en que pone su poder ideológico al servicio de los "opresores" y bloquea la toma de conciencia de los oprimidos (9.5.; 35.5.,8). Su acción impide que muchos cristianos se incorporen a "los que luchan por la liberación".

Finalmente existe la dificultad de encontrar el "camino correcto" (40,8-9), lo cual exige una búsqueda compartida con los no creyentes.

El marxismo aparece como el saber necesario al Sujeto porque permite comprender científicamente el proceso revolucionario (29,1) y la tarea histórica del proletariado (36,7); por otra parte, su análisis de la situación histórica descubre la llamada al compromiso y la militancia que está contenida en la "realidad histórica" tal como antes analizábamos, y moviliza por tanto el querer del sujeto.

El Sujeto es también ayudado, esta vez en el plano del poder por la coyuntura del movimiento revolucionario, caracterizada, según los Cps, por la agudización de la lucha de clases y por la incorporación de amplias capas populares a la lucha (9.1.). Esta lucha necesita del compromiso político organizado en "organizaciones de clase", en "frentes marxistas", etc. La insistencia del Documento en este punto hace ver claramente que para los Cps no hay lucha revolucionaria auténtica si no es en la lucha política y organizada y es decir, ~~como militante~~ como militante en partidos políticos.

¿Por qué esta insistencia en lo político? Aparte de factores comunes con otros ámbitos culturales como puede ser la herencia leninista en el marxismo, ¿hay que interrogarse sobre las circunstancias históricas españolas de represión de toda participación en la vida pública y social fuera de los cauces marcados por el régimen franquista. Tales circunstancias politizaban toda lucha e impedían la valorización de otros niveles de la vida que cobran autonomía en situaciones de normalidad democrática. Dicho de otra manera, la definición misma de lo político en tales circunstancias le permite absorber la valorización que en otras circunstancias se distribuye por distintos campos de la vida social.

Llama también la atención la oposición radical que aparece entre las organizaciones marxistas y la Iglesia, colocadas nítidamente en los dos extremos del "eje del poder" como Ayudante y Adversario respectivamente. ¿Por qué no aparece la más mínima ~~reserva~~ <sup>reserva</sup> frente a los partidos políticos y en cambio no se ~~analiza~~ <sup>analiza</sup> valora, por ejemplo, el ~~impacto~~ <sup>fuerza</sup> impacto que produjo en el franquismo la ~~contestación de la base de la Iglesia~~ <sup>contestación de la base de la Iglesia</sup> (aun no socialista) y el distanciamiento de su jerarquía <sup>respeto al régimen imperante?</sup>

No traducir.

(( A tener presente: choques con la Iglesia en la biografía personal; distinta ~~implantación~~ <sup>implantación</sup> implantación en la Iglesia y en los partidos (a mayor implantación más libertad para la autocritica). Complejo de culpabilidad eclesial. "Fanatismo de convento").

Modelo 2.



El segundo modelo actancial formaliza la acción de los elementos que participan en el proceso de transformación personal al que hemos hecho alusión en el análisis del tiempo, cuando hemos estudiado el proceso de historificación que atañe a los constituyentes mismos del sujeto. En este modelo actancial, el "nosotros" locutor pasa de su situación de/cristiano bajo el dominio ideológico de la Iglesia/a grupo/"CpS"/capaz de incorporarse como Sujeto al ~~proceso~~ <sup>proceso</sup> histórico formalizado en el Modelo 1.

El proceso de transformación es formalmente semejante a la "conversión" que el episcopado exige de todo cristiano, pero su estructura y contenido son muy distintos. En ambos procesos, un nuevo "objeto" es propuesto al "deseo" del Sujeto: el objeto es conocido como valioso, puede ser conquistado y es dada al Sujeto la capacidad de quererlo. En ambos casos la transformación personal es a la vez don recibido y producto del esfuerzo. Pero aquí terminan las semejanzas: el objeto es distinto y lo es también la ~~estructura~~ articulación de modalidades (saber, poder, querer). También la relación entre don y esfuerzo se concibe <sup>como venimos</sup> de diferente manera.

El proceso constitutivo de los CpS como Sujeto de una historia de liberación plantea el problema central de nuestro estudio: la búsqueda de las condiciones sociales de posibilidad <sup>de</sup> su emergencia como grupo. El análisis detallado de la percepción que los CpS tienen de su propio proceso nos permitirá desarrollar esta ~~pregunta~~ <sup>cuestión</sup> global en problemáticas más particulares y articuladas.

a) El "eje del deseo": Sujeto-Objeto.

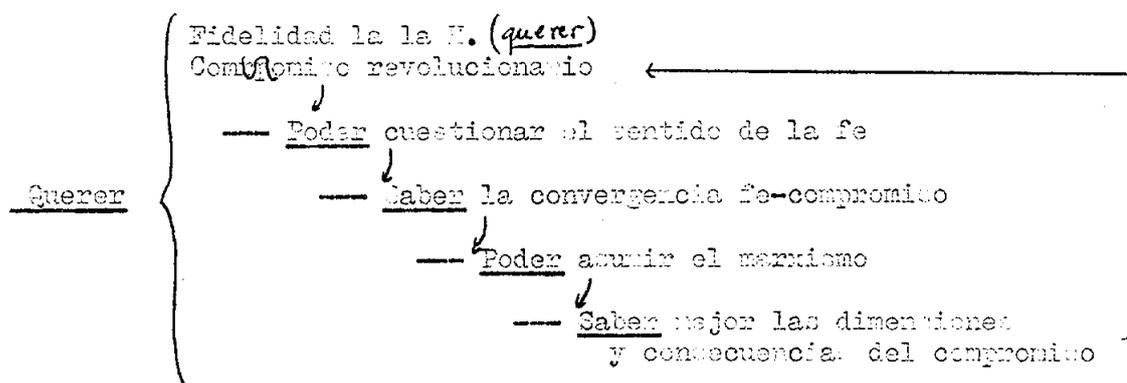
El Sujeto. Tanto en el origen del proceso como en su desarrollo, los CpS afirman que les ha animado la voluntad de ser "fieles a la historia" (29,7; 32,1-2) y que ello les ha llevado al compromiso revolucionario en la medida en que este les ha parecido "el único camino posible" (29,3). Se trata, en este momento del proceso, de un compromiso todavía no ~~entendido~~ plenamente asumido por la personalidad total del creyente.

La "fidelidad a la historia" y el compromiso subsiguiente han deatado un proceso de crisis sobre el sentido de la fe, implícito en la afirmación de su búsqueda (4,3; 25,6). En la perspectiva del proceso terminado puede decirse que el compromiso les ha permitido ~~que~~ tiengan la fe tradicional recibida.

desde el compromiso  
 A su vez, el interrogante y la búsqueda acerca de la fe, les ha llevado a reconocer elementos ocultos para ellos hasta entonces en la fe cristiana (nº35): la raíz evangélica de la convergencia fe cristiana-compromiso revolucionario (27,1) y la unidad de la historia de salvación y la historia de liberación (34,1).

Este descubrimiento libera y permite una asunción más consciente del marxismo. Este, a su vez, aparece como el Ayudante que aporta el saber necesario al Sujeto para analizar la situación histórica (30,1-2), para captar la exigencia moral que esta comporta y para asumir el compromiso político con una nueva lucidez (nº30;36,4) que se quiere siga presidiendo el esfuerzo por asumir la fe y el ~~marxismo~~ compromiso revolucionario. (39,7-13).

Podemos formular así el modelo de proceso de transformación con la articulación dialéctica de las tres modalidades constitutivas del Sujeto:



Este esquema nos ayuda a comprender el proceso de "conversión" de los Opº al formular su lógica interna (no necesariamente coincidente con la biografía personal) y por otra parte permite diferenciarlo nítidamente del que el episcopado propone a los creyentes. ((Desarrollar en nota. Notar que la gracia se "immanentiza" en un proceso que es a la vez esfuerzo y don en su totalidad; no se habla de "gracia" sino historia de liberación y salvación)).

No incluir

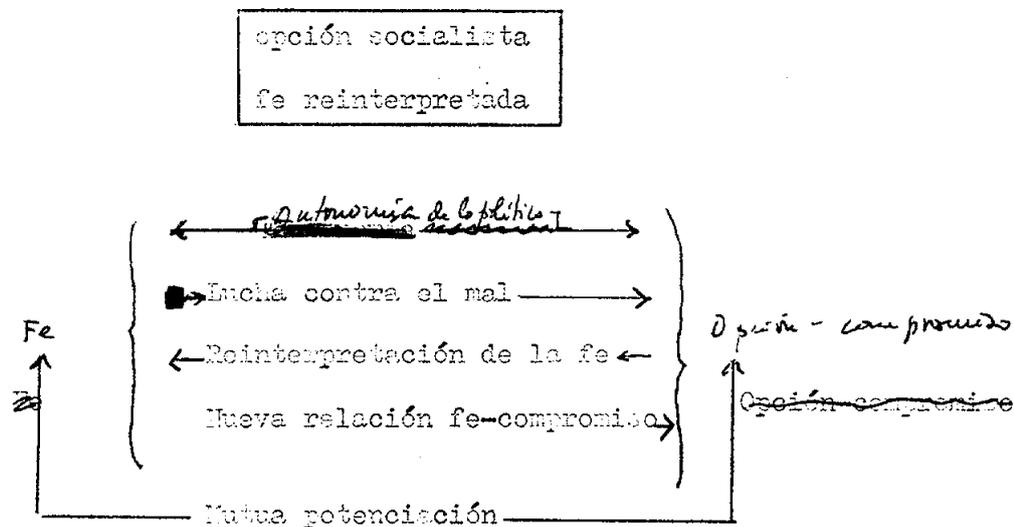
Sin embargo, la principal utilidad del esquema no reside en los aspectos reseñados sino en el hecho de que ~~\_\_\_\_\_~~ descubre la distancia entre lo que <sup>es sobre</sup> para la percepción subjetiva de los CpS ~~\_\_\_\_\_~~ y la comprensión que nosotros buscamos de su proceso. ¿Cuál es, en efecto el contenido semántico de su "fidelidad a la historia"? y ¿cuál es el determinante sociológico de la voluntad (el querer) que preside todo el proceso? ¿Por qué finalmente el único camino posible de fidelidad a la historia es el compromiso revolucionario?

El Objeto. ¿cuál es el Objeto cuya adquisición transforma al cristiano ideológicamente bloqueado en Sujeto del proceso revolucionario? Los CpS lo formulan como "opción revolucionaria" y "reinterpretación de la fe". Hemos visto en el apartado anterior como estos elementos se integran en una historia "tipo" que formularía el itinerario <sup>"típico"</sup> ~~\_\_\_\_\_~~ de los CpS. Pero lo que ~~\_\_\_\_\_~~ constituye ~~\_\_\_\_\_~~ estos elementos en Objeto es la coherencia de sus significaciones; la posibilidad de formularla (aunque sea parcialmente), es decir, la elaboración de una legitimación.

La autonomía de lo político constituye el primer elemento de esta legitimación. Como ya hemos visto en el análisis del espacio, los CpS distinguen el plano político del de la fe y respetan las leyes propias de lo político (7,4-6; 33,4-6). Se expresa aquí, condensadamente, el impacto de la teología de la <sup>Secularización</sup> ~~\_\_\_\_\_~~ y su recepción en Cataluña como "liberal" polémico ~~\_\_\_\_\_~~ contra el nacionalcatolicismo impuesto por el franquismo. La autonomía de lo político es la condición previa que posibilita encajar el abanico político "legítimo" para el cristiano.

Pero la autonomía podría llevar a la separación que haría buena para el cristiano cualquier política. Para evitarlo, los SpS sitúan su opción política en el marco de la ~~la~~ apelación de la fe que impulsa a luchar contra todo poder del mal (28,6-10). Por otra parte, el compromiso político ilumina una nueva comprensión del Jesús histórico (35,1), del sentido histórico del <sup>amor</sup> cristiano expresado en la lucha de clases (35,2), y de la comunidad eclesial, en cuanto dividida por la lucha de clases y objeto de liberación (35,3). Esta fe reinterpretada puede acompañar el compromiso político revolucionario y darle un nuevo sentido al situarlo en el marco de la esperanza (7,8+9;nº41). Por último, esta legitimación muestra su coherencia por el hecho de ayudar a alcanzar una mayor plenitud de fe en J.C.Liberador (9.2.,6).

Podemos formular esquemáticamente esta articulación del Objeto:



b) El "eje de la comunicación": Remitente-Objeto-Destinatario.

Desde el punto de vista de los actores del proceso el eje de la comunicación reagrupa todas aquellas funciones que "marcan" el Objeto y el Sujeto (ahora convertido en Destinatario tras ~~recibir~~ la apropiación del Objeto) con la "real" de la gratuidad. En términos teológicos, el cristiano no llega a convertirse en Sujeto de la historia de liberación por su propio esfuerzo



sino por designio y "don" del J.C. el Liberador. De hecho, aunque los términos "gracia," "gratuidad," etc. no aparezcan en el texto, la función del eje de la comunicación delata su presencia semántica en el discurso de los CpS.

En cambio, desde el punto de vista del que analiza el ~~texto~~ discurso, el eje de la comunicación aparece como el nivel del significado último atribuido a la práctica y por lo tanto de su legitimación. Desde esta perspectiva, el análisis plantea algunas cuestiones a nuestra investigación.

El Remitente. Encontramos aquí el ~~mismo~~ <sup>mismo</sup> Remitente último que ~~en~~ en el modelo anterior, aunque con una función distinta. Lo que se subraya a este nivel no es su función de hacer posible la liberación escatológica sino la de fundamente<sup>religiosamente</sup> ~~mentar~~ el compromiso liberador y revolucionario de los cristianos (el Objeto) (35.1.;28,1). De esta manera se legitima la práctica histórica liberadora (la opción socialista) con su contenido concreto (lucha contra el capitalismo). Es evidente que este tipo de legitimación que reenvía al origen evangélico del cristianismo saltándose toda medición histórica de tipo tradicional y magisterial es la única posible para un grupo cuya práctica le enfrenta con los detentadores oficiales de la legitimación en el campo religioso.

Poco hay que notar sobre los otros elementos de este eje. Hemos analizado ya la estructura del Objeto y sólo hay que añadir que aquí aparece bajo la forma de /don/ y /exigencia/ implícitos pero reales. Finalmente, como Destinatio aparece el mismo Sujeto en la medida en que ha asumido el Objeto. La marca de los verbos que se reúnen en este actante es que su conjugación es en presente: indican la situación actual de los CpS y su proyección al futuro.

A nivel de Iglesia, los Cpl se distinguen de otros cristianos revolucionarios por el mismo hecho de asumir como grupo su esperanza eclesial (6,1-8) y de asignarse como tarea la transformación de la Iglesia (9.3.). Esto implica una conciencia de grupo diferenciado y la asunción de una militancia ~~conflictiva~~ conflictiva en el interior de la Iglesia (35.3.,6).

La opción socialista incluye la militancia organizada como característica común aunque no estrictamente necesaria (40,9-15). Esta militancia, como ya hemos notado surge del interés intrínseco por la revolución y ~~excluye~~ <sup>excluye</sup> un deseo de misión o apostolado en el sentido ~~teológico~~ de los movimientos apostólicos (7,1-4). Por último la situación de los Cpl es de búsqueda de estrategia y táctica correctas y de conciencia de la dificultad que su "camino" plantea. Este último punto nos reenvía a la problemática del "eje del poder".

c) El "eje del poder": Ayudante-Adversario.

Hay también aquí una cierta superposición con los actores que desempeñan una función análoga en el Modelo 1, pero su función <sup>en este caso</sup> ~~es~~ viene determinada en su contenido por el Objeto: la articulación de la opción socialista y la fe cristiana.

La Iglesia institucional es colocada en función de Adversario no sólo por su función ideológica que ya ha sido señalada, sino por permitir que en su interior los "opresores" mantengan el poder a costa del "secuestro del Evangelio". Además, la apelación a su unidad sirve para descalificar la lucha de clases que la atraviesa.

El "marxismo" se encuentra a la vez como ayudante (de modo análogo a como lo era en el Modelo 1) pero también como adversario a nivel filosófico (nº30).

*((Notar que en cambio no se hace ninguna alusión a la consecuencia práctica de esto que es el problema (revolucionario) de la "doble militancia").*

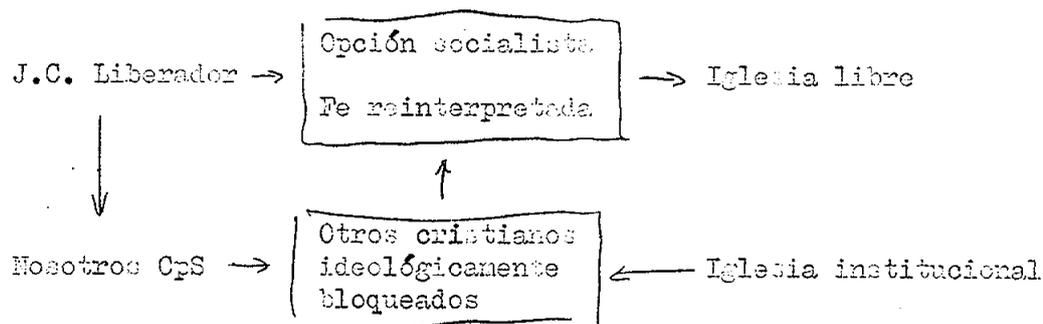
Finalmente dos breves ~~insinuaciones~~ insinuaciones insinúan un campo de dificultades de orden práctico que el conocimiento histórico del momento permite afirmar como muy importantes. En primer lugar, la "contradicción histórica y personal que vivimos" (39,9) alude a la presión de una historia que en España ha enfrentado dramáticamente a la Iglesia y a la Revolución (Cfr. Alvarez Bolado y Hilari Regué), presión histórica en la que los CpS han sido socializados y que se traduce en "contradicción personal" difícil de superar. En segundo lugar tenemos la constatación histórica de que aquellos que optaban por la militancia marxista lo hacían "en ruptura con su fe" (39,1-3); esta constatación parece aludir a lo que a nuestro juicio sería la función latente de la constitución de "CpS" como grupo: la creación de una estructura de posibilidad que afirme con su misma existencia la convergencia de la fe cristiana y el compromiso revolucionario.

La función del Ayudante se recubre con la función equivalente en el Modelo 1: los mismos actores apelan al Sujeto <sup>para el</sup> ~~el~~ compromiso revolucionario gracias al conocimiento de la realidad y a la apelación que esta comporta. Parece subrayarse aquí que esta realidad interpela específicamente al cristiano, con su fe y en su fe.

El eje del poder subraya la dificultad del camino emprendido por los CpS y por ello invita a cuestionar la base histórica y sociológica de tal dificultad y a preguntarse por la raíz de la obstinada voluntad de los CpS de seguir en este camino.

Modelo 3.

## Modelo 3.



Hay en el texto unas pocas frases (9.3.,8;10,1-4) en las que el "nosotros" hablante se coloca en la función de ~~Agudante~~ de "otro(s) cristianos" para que saliendo de la dominación ideológica de la Iglesia institucional (10,1-4) puedan a su vez hacer la ~~opción~~ opción socialista y reinterpretar la fe. El Destinatario es en este modelo la Iglesia futura, liberada de todo enfeudamiento (9.3.,7-10) y coherente con la fe y con la práctica revolucionaria (6,5). Los restantes actantes se identifican con los del Modelo 2, ~~planteo~~.

La formulación explícita de ~~este~~ Modelo 3 plantea el problema de la diferencia entre la función manifiesta que el grupo se asigna y la función latente de que el grupo realmente cumple. Como hipótesis planteamos la posibilidad de las siguientes funciones latentes a verificar por la investigación histórica: a) respecto a los propios CpS la constitución del grupo tendría como función la creación de una estructura de plausibilidad que <sup>luciera</sup> ~~sea~~ posible su ~~percepción~~ simultánea en el campo religioso- y en el revolucionario. b) frente a la Iglesia institucional, los CpS se constituirían en un punto de referencia simbólico que no consigue muchas "conversiones" pero que se convierte en centro de las atracciones y repulsiones suscitadas por un fenómeno mucho más vasto: la "deriva" del cristianismo hacia la izquierda política; c) la constitución de CpS y sobre todo la práctica militante de algunos de sus miembros provocaría un replanteamiento de la actitud oficial de algunos partidos de izquierda respecto al cristianismo y a la ~~práctica~~ militancia de cristianos en tales partidos.

La función asignada explícitamente al grupo tiene continuación en el problema de la "manifestación pública de CpS"; tal manifestación debía evitar acciones que pudieran excluir los análisis de cualquiera de los grupos de una izquierda fuertemente dividida o que pudieran ser monopolizados exclusivamente por uno de ellos.

Una mirada de conjunto sobre los tres modelos ~~desarrollados~~ analizados descubre que se desarrollan sobre dos planos de historia según la secuencia contrato-ruptura que <sup>es</sup> paradigmática de la narratividad.

En el nivel de la historia universal, el cumplimiento del contrato se sitúa en la Nueva Tierra esperada. El presente es lucha por la ~~realización~~ realización del contrato a partir de su inicio y promesa en la Resurrección.

En el plano eclesial, el contrato inicial lo constituye el mensaje evangélico con su llamada a la lucha contra toda dominación del mal. La Iglesia ha roto históricamente el contrato y los CpS representan el inicio, abierto al futuro, de una restauración de la ~~identidad~~ identidad entre el Evangelio y la Iglesia.

En este sentido, la emergencia de CpS puede ser puesta en relación con los movimientos críticos de la Iglesia que han reivindicado la vuelta a la pureza evangélica. El estudio histórico debería mostrar las condiciones históricas que han permitido esta reivindicación del Evangelio en este caso concreto.

## CONCLUSION

### 1.- Nivel "manifestativo"

#### 1.1. Afirmación del sujeto. Diferenciación en el campo religioso.

Como apuntábamos en la introducción, el nivel "manifestativo" de nuestro análisis permite aislar el conjunto de elementos que en el funcionamiento del texto producen como "efecto de sentido" la emergencia del grupo CpS en el campo religioso. A partir de este análisis podremos preguntarnos qué grupos resultan relevantes para los CpS, qué relaciones establecen con ellos y en definitiva cómo se autodefinen diferenciándose.

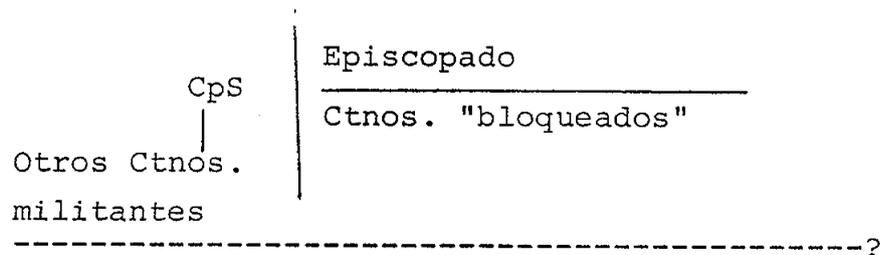
Una primera constatación, en cierto modo obvia: <sup>para los CpS</sup> la opción de clase califica decisivamente la peculiaridad cristiana. Esto implica la omisión, como irrelevantes de otros criterios posibles y de hecho circulantes en Cataluña en aquella época: tradicionalismo/progresismo, o bien nacionalismo (catalán)/no-nacionalismo. Estos otros códigos sólo serán tenidos en cuenta por los CpS en la medida en que pueden integrarse en el código de división de la sociedad en clases.

Esta vinculación de la peculiaridad religiosa a la opción de clase implica también la negación de otros criterios de definición de lo esencial de la fe, como podrían ser la ortodoxia doctrinal y moral (definición típica del episcopado) o

como veremos mejor más adelante, la misma distinción entre lo doctrinal y lo moral en la articulación de la fe ~~religiosa~~.

Como ya hemos dicho, los CpS se autodefinen por su fe ligada a su opción de clase, por su aceptación de la militancia política marxista y por su esperanza en la transformación de la Iglesia que les lleva a una militancia activa y pública intraeclesial, precisamente con la formación del grupo CpS. Esta definición crea la solidaridad del grupo en el momento ~~de su emergencia~~ <sup>constitución:</sup> ~~del sujeto del "manifiesto"~~ <sup>subrayado</sup> es un "nosotros" continuamente ~~subrayado~~; ninguna división aparece por el momento en el grupo, salvo la originada por la diversidad de análisis políticos existentes en el ámbito del socialismo clandestino de la época. El grupo, en suma subraya su homogeneidad a la vez que magnifica su creciente importancia (cfr. nº 3.).

El análisis del texto manifiesta dos tipos de relación fundamental que definen la posición de los CpS en el campo religioso: la oposición al episcopado y la relación con otros grupos de cristianos, los cuales a su vez admiten varias diferencias entre sí:



Ctnos. en posición "dominio"  
(Cfr. Calificaciones p. 3)

El modelo de oposiciones muestra que de hecho, la Iglesia se estructura para los CpS, según la oposición episcopado/cristianos (equivalente a la que hemos encontrado en el documento episcopal: episcopado/pueblo). Llama la atención la existencia de este código, <sup>compartida con el episcopado, que</sup> ~~común, que~~ ~~hace posible la polémica que estudiamos. Esta sólo es posible, en efecto, si de hecho los CpS atribuyen efectivamente al episcopado un poder específico que le opone al pueblo.~~

#### 1.1.1. Relación CpS/episcopado.

Hemos visto como el episcopado aparece como "adversario" en los tres modelos actanciales que hemos construido. Su acción consiste en bloquear ideológicamente la constitución del sujeto de la historia de liberación, gracias a su ideología antimarxista.

El mismo hecho de atacar públicamente al episcopado criticando su poder y calificándolo de ideológico, supone por un lado la existencia de este poder y por otro su radical puesta en cuestión: <sup>los CpS</sup> ~~el cristiano critica públicamente la autoridad episcopal~~ no sólo critica la relación de autoridad episcopado/pueblo, también pone, en cuestión su presupuesto, la relación de "<sup>poder</sup> dominio" cognoscitivo sobre la realidad" que como hemos visto fundamenta la autoridad doctrinal del episcopado (Crf. conclusión al Doc. Episcopal p. 36 sp.) y la relación de obediencia del cristiano respecto al Episcopado.



Respuesta a la pregunta  
Noticia

En definitiva: La emergencia de los Cps en el campo religioso no consiste en una crítica ~~al~~ a un punto particular del magisterio, sino que implica la puesta en cuestión de este magisterio tal como es entendido por el episcopado. Cabe preguntarse cuáles son los códigos implícitos que sustituyen a "Episcopado/pueblo" y "Episcopado/realidad". Nos parece, a título de hipótesis, que en estricta lógica de oposición debieran ser:

Episcopado - Pueblo  
Pueblo - Realidad

Estos códigos corresponderían al futuro de "liberación" de la Iglesia, mientras que <sup>en</sup> el presente de "resistencia", <sup>e</sup> el texto sugiere otro código más relacionado con el esquema político vanguardista/masa: Si los Cps se autoidentifican implícitamente <sup>ente</sup> con una vanguardia religiosa, el modelo de relaciones será:

Relación de	Cps/cristianos:	relación de desbloqueo
presuposición	↓	ideológico
	Cps/realidad :	relación de análisis "científico" marxista.

La estructura misma del texto nos sugiere por tanto que la "emergencia" de los Cps es una "prise de la parole" de ciertas bases cristianas capaces de hacerlo, por su carácter "intelectual" y militante.

La negación práctica del modelo de relaciones sociales ~~existente~~ <sup>existente</sup> en la Iglesia implica a su vez una nueva manera de entenderla: El cuadro <sup>de</sup> semiótico de calificaciones (calificaciones p.3) nos ha indicado las características deseadas para la Iglesia del futuro: libre de todo enfrentamiento, coherencia con la fe y la práctica revolucionaria, como consecuencia de haber liberado la fuerza primigenia del Evangelio. Con ello llegamos a un concepto de Iglesia dinámica y marcada por la tensión entre el presente de la opresión y el futuro de liberación. Esta Iglesia encuentra en el recurso al Evangelio la legitimación contra la autoridad magisterial y tradicional del Episcopado.

#### 1.1.2.- Relaciones con otros cristianos

Cuando los Cps toman posición respecto a "otros cristianos" (expresión repetida varias veces en el texto ..... ) establece entre ellos una división fundamentalmente entre los que también luchan por la liberación y los que no lo hacen. Los primeros aparecen como cristianos militantes revolucionarios que no comparten la militancia eclesial colectiva y pública que proponen los Cps. Esta distinción toca un punto importante de la discusión que se tenía en aquellos momentos sobre la relación fe-compromiso político. Tras la alusión a aquellos cristianos encontramos la tendencia que aceptaba

la privatización de la fe de tal manera que la articulación fe-política se realizaba en el interior de la conciencia personal, sin plasmarse en dimensiones públicas. Tendremos ocasión de ver la correlación entre esta postura y ciertas tendencias teológicas popularizadas en España antes de la aparición de CpS.

*Reson!  
¿quién  
confirma esto?*

Los cristianos que no han hecho la opción revolucionaria son los que, "bloqueados" por el episcopado, pueden sin embargo sumarse al "sujeto" del proceso histórico de liberación (modelo actancial 1). Como ya hemos apuntado, los CpS se colocan en posición de "ayudante" respecto a ellos (Cfr. Modelo Actancial 3). Tanto la relación estructural indicada como la cultura política de los CpS, sugerirían la plasmación del "ayudante" en "vanguardia" política de los cristianos. Pero si por un lado se puede decir que esta es, <sup>e</sup>n efecto, ~~la~~ posición que pretenden los CpS, también hay que decir que rechazan expresamente constituir un partido político "cristiano" de izquierdas. Creemos ver aquí un conflicto estructural que de hecho daría pie tanto a malas interpretaciones desde el exterior, como a conflictos entre tendencias internas a los CpS.

Finalmente existe un grupo de cristianos que tiene un lugar en la estructura <sup>inmanente</sup> del texto y del que sin embargo los CpS no dicen nada: los cristianos que se oponen al socialismo a nivel eclesial y político, aquellos que optan consciente y militantemente por el capitalismo opresor. La relación

que los CpS establecieran con ellos sería decisiva para precisar el modelo de Iglesia de que defienden. Si el cristiano-opresor es miembro de la Iglesia, <sup>na)</sup>estamos dentro de un modelo de "Iglesia" (en los términos sociológicos de Troeltsch). La opción de clase definiría el "buen cristiano", <sup>ser capitalista</sup>pero no implicaría estar fuera de la Iglesia. Por el contrario, existe la posibilidad de identificar <sup>exclusivamente</sup> la Iglesia con los que optan por el socialismo o al menos no se oponen militantemente a él. Estaríamos entonces ante un modelo de Iglesia claramente "sectaria". Posiblemente la dificultad del problema y su carácter teórico hizo que la cuestión no se planteara en el Documento de Avila. Sin embargo, el problema estructural <sup>mente</sup> dará origen posteriormente a serias discusiones en el interior del grupo. (Nota: Cfr. J.N. García-Nieto "Cristianos por el socialismo en España" Fomento Social 122, (XXXI) abril-junio 1.976, p. 115-125, esp. p. 121-122 y J. Lopez El pluralisme politic dels cristians, E.D. Avance, Barcelona 1.977 p. 124-126).

## 1.2. Constitución del sujeto

De modo semejante a como los CpS se sitúan en el espacio social y religioso, su autoafirmación implica una cierta manera de vivir el tiempo y de situar en él los otros elementos del campo religioso.

Como hemos visto, los CpS instauran una división tripartita del tiempo:

Tiempo de /resistencia/	Tiempo de /opresión/
	Tiempo de /liberación/

que se corresponde con:

Presente CpS:	Pasado: Iglesia institucional: Presente: <u>oposición fe/marxismo.</u>
Conjunción fe-marxismo.	Futuro: Iglesia liberada y liberadora.

De esta manera los CpS aparecen en este "tiempo bisagra" en el que se produce una <sup>cambio</sup> ~~transición~~ decisiva: el paso de la oposición a la conjunción entre fe y marxismo, que permite la incorporación de los cristianos al proceso de liberación y a la "única historia de salvación". En esta perspectiva, la Iglesia institucional vive un tiempo axiológicamente negativo y "sobrepasado" por ~~el presente~~ <sup>los CpS</sup>.

Este marco temporal preside y configura la transformación personal que permite el paso del tiempo de/opresión/ al tiempo de resistencia. Hemos señalado ya los elementos de esta transformación; sólo nos queda subrayar su carácter diferenciador respecto de otros grupos cristianos de la misma jerarquía. Ser CpS implica haber sido "transformado".

La experiencia militante se convierte en una iniciación religiosa que introduce en <sup>un</sup> ~~un~~ nuevo nivel de conciencia (Crf. Funciones, p. 14-16). Este "proceso de iniciación" no se realiza sin embargo a través de un ceremonial o un itinera-

rio previamente ritualizado, sino a través de una actividad "laica": la "creatividad" de los CpS (junto con otros grupos cristianos de la época) reside precisamente en haber sido capaces de "invertir" religiosamente un proceso laico y en principio conradictorio con la fe.

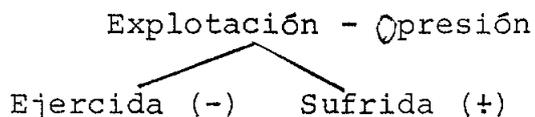
*Escribir a continuación, sin dejar espacios*

## 2.- Nivel referencial

### 2.1. Isotopía referencial social.

#### 2.1.1. Bipolarización social y conflicto "Iglesia" <sup>↓</sup> vs "secta"

En oposición a una imagen cosmológica de la totalidad (propia de una mentalidad tradicional), el <sup>u</sup>mundo "real" construido y articulado <sup>por</sup> los CpS es sociedad y es historia. Toda alusión cos<sup>m</sup>ológica desaparece, e incluso el símbolo es catológico y totalizador de la "Nueva Tierra" se define sobre todo por sus connotaciones histórico-sociales (Crf. Espacio p. 11) Esta sociedad es calificada según un código fundamental, de carácter estático:



Este código, como ya hemos señalado, califica la realidad cristiana de tal manera que elimina del espacio social el código cristiano/no cristiano, definido por la aceptación de una doctrina y una moral. Nota ~~111111~~. *Escribir aquí la nota que hay al final de la p. 12.* Los CpS rechazan de esta manera la división tripartita de la sociedad propia del episcopado. Para los CpS la división fundamental social y religiosa es la expresada en el código opresores/oprimidos. De hecho, hay cristiano en ambos bandos. De derecho deberían estar con los oprimidos.

El código tripolar corresponde a la lógica del tipo "Iglesia". Esta necesita una buena relación con el poder estatal para poder ejercer su misión. Por ello propone una forma de poder social y político que le permita el ejercicio público de su misión. Por ello mismo se opone políticamente a las ideologías que privatizan la fe (liberalismo), que han hecho históricamente profesión de ateísmo militante (~~el~~ marxismo) (Nota. Cpr. libro de Seguy y cita de Comín: Conversación con el Obispo Benavent).

Por el contrario, el código social de los CpS se emparenta con la lógica de la "secta" que rechaza el orden establecido identificándose con los que sufren sus consecuencias.

Encontramos por tanto, a partir de los códigos de configuración social otra aproximación al conflicto episcopado-CpS: el conflicto entre el tipo "Iglesia" y una forma religiosa con rasgos de alguna manera sectarios.

#### 2.1.2. Estructura temporal: <sup>mesia</sup> ~~manismo~~ y dinámica "sectaria"

La dicotomía espacial (y estática) entre opresores y ~~oprimidos~~ se complementa con el código temporal que articula un presente de "resistencia" con un pasado de "opresión" y un futuro de liberación. El paso de uno a otro "tiempo" viene definido por la adopción de nuevos códigos de lectura de la "rea-



lidad", que como hemos mostrado (tiempo p./2-14) son marxistas. La adopción de estos nuevos códigos de percepción de lo "real" modifica el concepto de "Iglesia" y su relación con la sociedad. "Antes" la Iglesia era pensada fuera de la crítica histórica (como lo muestra el documento episcopal), mientras que "ahora" es vista como inserta en la sociedad y detectadora de poder político comprometido con el poder opresor. [Cfr. ALTHUSSER L. "Idéologie et appareils idéologiques de l'Etat" La Pensée n° 151, 1970, p. 3-38]. (Nota: En documentos posteriores se hablará de la Iglesia como "aparato ideológico del Estado" según la terminología de Althusser).

Esta crítica de la Iglesia no agota todo su ser. <sup>La</sup> Iglesia tiene también un futuro de liberación y para los CpS una dimensión no puede separarse de la otra: la Iglesia es una realidad también a construir: por esto la posición "sectaria" de los CpS permanece estructuralmente articulada con la Iglesia fuera de la cual no tiene sentido.

La estructura temporal abierta a un futuro de liberación se concreta socialmente en la afirmación de un proceso revolucionario en la sociedad española, cuya meta es el socialismo.

NOTA: Esta afirmación puede parecer demasiado tajante, puesto que los CpS proclaman su fe en Jesucristo Liberador. Pero en el Documento de Avila la diferenciación social no se hace según criterios doctrinales. El tema resurgirá de un modo nuevo cuando se plantee el carácter de la aportación cultural cristiana a la izquierda socialista.

Escribir esta  
nota en la  
p. 10.

La afirmación de este proceso histórico es perfectamente coherente con el modelo mesiánico que según aparece da cuenta de bastantes aspectos de la lógica interna de los CpS. La pregunta que nos hemos de hacer es si ~~la es indispensable~~ <sup>el mesianismo es</sup> esencial a los CpS ~~de~~ de tal manera que la renuncia táctica a la revolución implicaría una modificación profunda en ~~la~~ <sup>su</sup> dinámica ~~de los~~ ~~CpS~~. Tal interrogación <sup>ante</sup> responde a la cuestión que los CpS deberán plantearse años después, en 1.977, cuando el proceso histórico avance irremisiblemente por vías reformistas.

Este proceso revolucionario "objetivo" define aliados y adversarios, y coloca en este último lado no sólo a la Iglesia institucional, sino también (aunque con matices) a las posiciones democrático-burguesas, con las que aquella tiende a aliarse o a pactar. El Documento quiere combatir especialmente la "tentación democristiana" que acecha al cristiano antifranquista y "conciliar", que forma el ala progresista de la Iglesia, pero que no se define socialmente desde una perspectiva clasista.

La tensión entre la afirmación de un futuro de liberación para la Iglesia (que une a los CpS con la Iglesia Institucional) y el combate contra la jerarquía episcopal y la tentación democrática-cristiana se puede comprender como la tensión de un grupo "sectario" que no quiere separarse de la Iglesia Institucional. El desarrollo futuro de los CpS deberá analizarse también según estas *coordenadas*.

### 2.1.3. Valorización de la política. Tensión entre ética y política.

El medio privilegiado de construir el futuro socialista es para los CpS la militancia en "frentes marxistas", es decir la militancia política revolucionaria. Vale la pena detenernos <sup>en</sup> la comprensión que los CpS tienen de la política.

Para los CpS, la revolución (la implantación del socialismo) constituye el sentido de su acción en la sociedad, y en este sentido es símbolo del supremo valor ético-religioso de liberación. Esta valoración del fin se transmite a la práctica política en cuanto mediación eficaz para conseguirlo. De ahí <sup>brotó</sup> la exigencia de compromiso político que aparece en el texto. Por otra parte, es por la participación en la lucha política que los CpS han experimentado su "conversión". Es lógico por tanto que la política se valore por su eficacia, es decir, como medio; pero también como "anticipación" (en lenguaje teológico) de los valores por los que se lucha. En términos *weberianos* los CpS se formulan en una "ética de responsabilidad", pero presuponen una "ética de convicción".

*Henry Kissinger* (Cfr. Weber, M. El político y el científico. Alianza Editorial p. 160 y sg.).

Esta tensión estructural plantea varias cuestiones de interés. En primer lugar la valoración casi sacramental de la política, implícita en los CpS. La política no es actividad

profesional sino "práctica transformadora" de la realidad y del sujeto, y en este sentido lugar de "conversión" y de vivencia de los valores definitivos. La política no es consecuencia moral de un dogma, sino el lugar antropológico de la vivencia del sentido último de la vida. A través de qué ~~elementos~~ <sup>mediaciones</sup> estructurales (structurals) y culturales se llega a tal valoración de la política es algo que deberíamos investigar posteriormente, porque no nos parece suficiente invocar la afluencia marxista. La cuestión sociológica consiste en preguntarse qué condiciones sociales permitieron que ~~un~~ <sup>un</sup> determinado grupo de cristianos pudiera formular su experiencia personal y colectiva en estos términos.

Lo que acabamos de decir supone una peculiar relación entre la moral y la política, distinta de la que tiene el episcopado. Para éste, la política se sigue de la moral y ésta a ~~la~~ <sup>su</sup> vez del dogma. La dicotomía moral-política, es sustituida en los CpS por una práctica valorizada ~~en función de~~ <sup>por</sup> su fin; la ética "personal" desaparece, asumida por la valoración de la política. Al mismo tiempo, el ethos cambia de sentido: de una moral del "orden" se ~~sigue~~ <sup>sigue</sup> una política reformista, mientras que sólo una práctica revolucionaria puede apuntar <sup>a</sup> la utopía socialista. (Nota: ~~ESAMBERT, F.-A., TERRENDOIRE, J.-P., LADRIERE, P.~~ <sup>ESAMBERT, F.-A.,</sup> Terrenoire). ~~Los conflictos del cristianismo responden a ethos distintos: del orden / transformación: tradición y mo-~~

~~modernidad). ← Cfr. ISAMBERT, F.-A., LADRIERE, P., TERRENDOIRE, J.-P., "Pour une sociologie de l'éthique" R. franç. sociol. XIX (1978) p. 323-339. especialmente p. 329-330. : los conflictos del cristianismo responden a ethos distintos: respeto/transgresión del orden).~~

mayúsculas →

Finalmente la relación entre ética y política en los CpS plantea otras cuestiones: ¿es posible valorar absolutamente el proyecto revolucionario y aceptar establemente la mediación política? ¿Es posible racionalizar el "elan" mesiánico? ¿Es posible para un grupo articular su ética de convicción con una ética de responsabilidad rigurosamente vivida? Estos conflictos expresan a nuestro juicio posibilidades estructurales precisas que permiten comprender en parte los conflictos históricos internos de los CpS. El predominio de la ética de convicción y la absolutización de la revolución corresponderían a una progresiva ruptura con la Iglesia institucional, dentro de una lógica "sectaria". Mientras que la aceptación de valores intermedios y la permanencia en partidos con amplia implantación popular llevaría a mantener la tensión revolucionaria dentro de la Iglesia.

#### 2.1.4. Mecanismos de absolutización: totalización valoral y legitimación del conocimiento.

Esta problemática nos induce a reflexionar sobre dos cuestiones conexas: el mecanismo de totalización que permite considerar la expresión presente como "radical", y la legitimación del "conocimiento" de la realidad.

Para los CpS el capitalismo es fuente de explotación y opresión y a la vez de alienación religiosa: el Evangelio es "secuestrado" por la clase dominante gracias a la Iglesia insti-

tucional. De esta totalización socio-religiosa en el mal, surge por oposición, la conjunción entre socialismo, liberación y evangelio. La absolutización valoral depende en buena parte del mantenimiento de esta conjunción de valores.

La absolutización del proyecto revolucionario se apoya también en la afirmación de un conocimiento absoluto sobre la realidad garantizada por la "ciencia marxista". Ambos elementos (totalización y legitimación) aparecen esenciales para la valoración absoluta de la revolución. Pero ~~ante~~<sup>cabe</sup> la posibilidad de que el proceso histórico lleve a una más clara distinción entre la absolutez de ciertos valores y las mediaciones racionales de su realización: en tal caso se plantearía la posibilidad de un movimiento con elementos mesiánicos pero desprovisto de los elementos "sectarios" que hemos apuntado. Veremos que esta posibilidad aparece en los conflictos del año 77 cuando la democracia se instaura en España.

## 2.2. ~~I~~<sup>s</sup>otopía antropológica

### 2.2.1. La "conciencia moderna" en la antropología de los Cps

En el curso de nuestro análisis hemos señalado repetidas veces las conexiones entre el concepto de hombre que aparece como trasfondo del Documento de Avila y ciertos elementos de la "conciencia moderna". Quisiéramos ahora sistematizar estas relaciones, sin pretender por ello agotar el complejo

tema de la "modernidad". (~~Nota bibliográfica~~). Para ello tomaremos como referencia inmediata algunas formulaciones sintéticas de P. BERGER (Cfr. P.L. BERGER, <sup>112</sup> Apontés a la modernité, Centurión, París 1980, Ch. 6: "Pour une critique de la modernité" p. 98-109).

a) Para este autor, la modernización ha supuesto una radical puesta en cuestión de la plausibilidad de la creencia religiosa. En la raíz de esta crisis se encontraría no sólo el impacto de la racionalidad científica y técnica sobre las cosmovisiones religiosas, sino también y aún más especialmente, la experiencia del pluralismo y del relativismo que le es inherente.

Encontramos <sup>trazas</sup> ~~frases~~ de estos elementos en nuestro análisis, aunque evidentemente referidas al caso español. Los CpS señalan la crisis del nacionalcatolicismo y la existencia de tendencias demócratacristianas en la Iglesia. La existencia conflictiva de estas distintas tendencias, así como la experiencia de compartir la militancia revolucionaria con no creyentes (~~Cfr.~~ <sup>Cfr.</sup> no 7), son elementos suficientes de una experiencia de pluralismo) <sup>conflictivo</sup> y de <sup>secularización</sup> ~~realización~~ en los CpS. De aquí surge la necesidad de una "reinterpretación de la fe" que aparece como "objeto" del deseo en el modelo ~~actual~~ <sup>actancial</sup> 2.

¡¡¡ad altes  
inter-...!!!

El ~~concepto~~ <sup>impacto</sup> de la ciencia tampoco está ausente, aunque de una manera muy peculiar. Creemos encontrar su pista en la búsqueda de una mediación racional y política de la esperanza. Hemos señalado en su momento que si el marxismo aparece como legitimador es por su carácter "científico", lo cual presupone ~~ese~~ <sup>un</sup> contexto cultural en el que la ciencia sea efectivamente legitimadora de conocimiento verdadero. Profundizando más, podemos señalar que el compromiso militante en frentes marxistas no creyentes, suponía para los cristianos el aprendizaje de un análisis de la sociedad y el ejercicio práctico de una política que comportaba una moral de convicción, pero también una moral de responsabilidad. Aunque el documento tiene una extraordinaria transparencia valoral y no aparecen en el texto elementos distanciadores en la línea de la científicidad moderna (Crf. Cita con <sup>h</sup>Kuhn y Popper) el impacto de una cultura "cientista" está presente en la experiencia de los CpS.

- b) La ciencia orienta la conciencia del hombre moderno hacia el futuro y éste es en efecto el segundo de los rasgos que Berger atribuye a la modernidad. El futuro se abre por otra parte a una liberación radical puesto que "les choses peuvent être <sup>à</sup> autres que'elles n'ont été jusque ici".



(P. Berger Op. cit. p. 105) Hemos subrayado repetidas veces la "historicidad" de la concepción del hombre que aparece en los CpS, su abertura al futuro, la posibilidad de transformar lo más esencial del hombre. El horizonte de la liberación intrahistórica sitúa a los CpS en ~~la~~ coherencia con los valores básicos de la modernidad.

- c) P. Berger subraya dos elementos esenciales de la modernidad que parecen menos ~~sub~~rayados en la antropología de los CpS. La abstracción y la individualización. Sin embargo tampoco ~~es~~ están ausentes del texto. Una de las experiencias connotadas <sup>da</sup> en el documento es el desarraigo de ~~las~~ <sup>aquellas</sup> personas llevadas por su convicción ética a luchar contra la Iglesia institucional y contra el sistema político imperante. Hemos señalado a este respecto, al analizar la dimensión manifestativa, la importancia que el "nosotros" tiene en el texto como indicador de una solidaridad sin fisuras y la posible interpretación de la formación de los CpS como creación de una estructura de plausibilidad por un grupo, cuya doble pertenencia le desarraigan en parte, tanto de la Iglesia institucional como de la izquierda marxista. Más aún, la misma tensión entre una Iglesia presente desgarrada por la lucha de clases y una Iglesia futura liberada y liberadora apunta en la misma línea de la nostalgia de una fraternidad que la Iglesia institucional no puede realizar.

La individualización parece, finalmente, ser contradictoria con la importancia del "nosotros" y la búsqueda de la fraternidad antes explicada. Sin embargo el pluralismo y el esfuerzo de reinterpretación de la fe suponen precisamente una fuerte valoración de la conciencia individual, que hemos visto aparecer en el tema de la 'conciencia' y en la importancia concedida a la 'vigencia' como lugar de la fe.

La coherencia de estos elementos de la antropología de los CpS con rasgos de la modernidad, así como el origen 'nacional-católico' de la mayoría de cristianos de la época, plantea la pregunta del origen de los CpS de un modo más concreto. (Nota. No todo el cristianismo catalán fué nacional-católico. Desde el final de la guerra civil existía en Barcelona un catal~~ismo~~<sup>icismo</sup> 'ilustrado', catalanista, distanciado del régimen franquista y de la Iglesia oficial, Cfr. J. LORES 'Aproximació al pujolisme' Taula de canvi<sup>m.</sup> nos. 22-24, septiembre-diciembre 1.980, p. 5-37<sup>4</sup>. Sin embargo no es este modelo de catolicismo el que estuvo en el origen de los CpS, sino más bien el catolicismo sin raigambre catalana, pero marcado por la experiencia de lo 'social'. Cfr. Ibid, p. 19-20.) La cuestión sería ver las causas que produjeron la caída de las barreras culturales que protegían (legitimando) el mundo tradicional del nacional-catolicismo. Estas causas no pueden separarse de la formación de estructuras de plausibilidad que permitieran el itinerario hacia la modernidad peculiar que hemos detectado en el texto.

## 2.2.2. La dimensión mesiánica

Acabamos de mostrar la correlación entre la antropología de los CpS y ciertos elementos de la conciencia. Esta aproximación resultaría equívoca si no precisáramos más la peculiar <sup>moderna</sup> modernidad de los CpS.

En nuestro análisis los CpS nos han aparecido como un grupo cristiano con fuertes rasgos mesiánicos. ¿Es posible conciliar mesianismo y modernidad? A primera vista parece que hay ~~una~~ cierta contradicción entre pluralismo y relativismo por un lado y la absolutización del objeto de la esperanza propia del mesianismo. Sin embargo, la crítica de la modernidad nos hace ver que también ella descansa sobre postulados cognoscitivos afirmados absolutamente y frecuentemente legitimados por la apelación <sup>a</sup> la ciencia. (Nota. Cfr. todavía el trabajo ya citado de P.L. BERGER, p. 99 y en el mismo libro el capítulo titulado 'Le mythe socialiste':

'Le programme socialiste est basé sur toutes les hypothèses courantes de la modernité - l'histoire comme progrès (idée qui doit être comprise comme une sécularisation de l'eschatologie biblique), la perfectibilité de l'homme, la raison scientifique comme la grande libératrice de l'illusion, et la capacité qu'a l'homme de vaincre tous ou presque tous ses maux par un control rationnel de sa ~~destinée~~ <sup>destinée</sup>. Dans ces hypothèses, le socialisme, comme le libéralisme, est l'enfant du Siècle des Lumières'. p. 88).

El mesianismo no es pues incompatible con la modernidad pero ésta lo matiza de un modo peculiar.

Mesías universalizante (XVIII)  
 → universalizante  
 (limitada la inicial!)

El mesianismo de los CpS aparece en ~~dos~~ rasgos principales: el objeto de su esperanza y la estructuración del tiempo.

Nuestro análisis del objeto de deseo (Cfr. Funciones, modelo actancial 1, p. 5-8) nos ha mostrado los diferentes niveles que estructuran el objeto: en cuanto socialismo es objeto de conquista ~~hermana~~<sup>h</sup>mana y realiza la liberación. Sin embargo queda abierto a una lucha contra el mal que va más allá de ~~condiciones~~<sup>cte</sup>condiciones históricas. El símbolo de la "Nueva Tierra" se sitúa en el eje de la comunicación y señala la transcendencia del objeto y su carácter de don. Nos parece que esta estructura resulta homóloga del simbolismo mesiánico del milenio (Ap. 21.): éste es a la vez preámbulo y presencia del Reino definitivo.

"... es solamente en el último día de los mil años, cuando estallará el fin del mundo; pero desde el primer día de los mismos mil años, estalla el fin de un mundo y la inauguración de otro mundo, un mundo interino que, no por ser un mundo de transición, deja de ser un mundo triunfal en un 'acá-abajo' visitado por los 'más-allá' "

Nota. H. DESROCHE, Sociología de la esperanza, Herder Barcelona, 1.976, p. 115).

Por otra parte ya hemos notado la homología entre la estructura del tiempo en los CpS y la estructura temporal tal cual es vivida por los movimientos mesiánicos. (Cfr. Tiempo. Nota en p. 6 bis. y H. DESROCHE. Ibid. p. 117-119).

El mesianismo de los CpS se concreta en la asunción del socialismo, este peculiar 'mito' que saca su atractivo de su capacidad de síntesis.

sis de temas modernos y antimodernos. Retomando las palabras de P.

BERGER:

'Le génie du socialisme rependant est que son eschatologie secularisé incorpore de plus les <sup>aspi</sup> ~~oper~~ <sup>e</sup> ~~aciones~~ <sup>centrales</sup> de la modernité - un nouvel ordre rational, l'abolition de la misère matérielle et de l'ilegalité sociale, et la liberation complète de l'individue. Le socialisme, en d'autres termes, promet toutes les benedictions de la modernité et la liquidation de ses incovéniants, y compris le plus important, celui de l'aliénation'.

(P.L. BERGER Afrontés a la modernité, p. 90).

En efecto, los CpS quieren aunar su compromiso con la modernidad, con la crítica de la explotación y opresión que impide un mundo igualitario 'sin distinciones ni privilegios de ninguna clase'. (Documento de Avila nº 36). Esto nos parece coherente con el momento <sup>h</sup> ~~histórico~~ en el que surgen: momento en que el desarrollo capitalista desemboca en una incipiente 'sociedad de consumo'. A la vez este desarrollo se vive en la coyuntura del franquismo y del nacional-catolicismo como opresión radical y total, económica, política y religiosa al mismo tiempo (Cfr. H. DESROCHE Op. cit. p. 117).

La peculiar creatividad religiosa de los CpS consiste <sup>tal vez</sup> en haber redescubierto la coherencia ~~posible~~ entre el socialismo y la potencialidad mesiánica del cristianismo, <sup>a pesar de ser una</sup> generación 'sin maestros' (Nota A.C. Comín. Fe en la tierra, p. 49), <sup>ni</sup> ~~sin~~ vínculos culturales con su propio pasado. Tendremos ocasión de analizar las distintas vías posibles de este redescubrimiento. Quisiéramos notar finalmente que este

carácter mesiánico de los CpS permite afinar el tipo de diálogo que realizan los Obispos en su Documento: como hemos mostrado, hay en él una cierta asunción de la modernidad, pero hay un rechazo del mesianismo que solamente es considerado en su versión marxista-atea.

### 2.2.3. El concepto de praxis.

Repetidas veces hemos señalado de pasada la presencia en el Documento de Avila de un pensamiento dialéctico. Recordemos, por ejemplo, nuestro análisis de la transformación vivida por los CpS (Funciones p. 14) y el de la relación entre fe y compromiso revolucionario (Ibid, p. 16). Recordemos además como los CpS invocan precisamente el proceso de acción práctica en la lucha política como medio para superar las contradicciones <sup>s/</sup>existentes entre fe y ateísmo marxista, (nº 39).

Ya en el análisis del Documento Episcopal habíamos señalado (Análisis del Doc. Episcopal. Tiempo, p. 10 bis. 13), que aquí radica una de las dificultades más importantes para un auténtico diálogo: no sólo los contenidos, sino los modos de pensarlos son distintos.

Este modelo de pensamiento tiene repercusiones en la distinta manera de entender la 'conversión' o transformación del cristianismo (Cfr. Tiempo p. 11 y Funciones, p. 13-14). Por ello, para el Episcopado, la lucha puede ser a lo más una experiencia moral (del orden de las ~~consecuciones~~ <sup>encias</sup> de la conversión interior), mientras que para los CpS es ya experiencia religiosa (de transformación de la totalidad).

Esta perspectiva permite comprender también la importancia concedida por los CpS al compromiso político (concretado en su referencia a 'frentes marxistas'). La práctica política transforma el mundo y transforma el sujeto, los valores supremos son vividos en ella 'en una esperanza simultáneamente histórica y escatológica' (nº 41).

Finalmente este modelo de pensamiento valoriza la historia de manera específica. Esto deja de ser un proceso lineal e indefinido. Por el contrario, cada etapa adquiere importancia como realización (o frustración) específica del Reino. Como ya hemos dicho, tanto la práctica política como las realizaciones históricas adquieren un cierto valor 'sacramental' de la presenciarización del Reino. Este 'decálogo' conceptual de los CpS respecto al Episcopado es importante a la hora de buscar <sup>las</sup> fuentes teóricas que han permitido tales formulaciones. El Episcopado asume elementos teológicos progresistas, pero en los que sigue vigente la distinción entre teología y moral, <sup>entre</sup> principios y aplicaciones prácticas. Los CpS parecen tener detrás los distintos tipos de teología que asumen ~~esquemas~~ <sup>el pensamiento</sup> dialécticos y en los que la reflexión sobre la ~~es~~ <sup>Historia</sup> es reflexión sobre el Reino y es <sup>teología</sup> ~~teología~~ <sup>por ello mismo</sup> y no moral.

Por otra parte, la adopción del ~~esquema~~ <sup>pensamiento</sup> dialéctico permite comprender ciertas tensiones que observaremos en la historia de los CpS. El modelo dialéctico marxista tiene en efecto una dimensión mística, que ha sido reiteradamente <sup>puesta</sup> de manifiesto por los comentaristas (Nota), pero también una exigencia de racionalidad analítica. De hecho, algunos

grupos de CpS han acentuado la primera dimensión tanto a nivel político (militancia en la extrema izquierda) como en el aspecto eclesial (tendencias más radicalmente sectarias). Otros en cambio han acentuado las dimensiones racionales orientándose a la militancia en los grandes partidos de izquierda y dentro de ellos colaborando a la revisión de la crítica marxista de la religión, para despojarla de sus elementos irracionales y misticos. (Cfr. A. C. Comín. Cristianos en el partido, comunistas en la iglesia, Laia, Barcelona, 1977, R. Mate El desafío socialista. Sígueme Salamanca...).

#### 2.2.4. Isotopia referencial escatológica

La praxis de los CpS aparece orientada por un valor supremo de carácter a la vez histórico y escatológico: la liberación.

En esta orientación al futuro como liberación encontramos también un rasgo de la modernidad: no se trata de instaurar un orden de algún modo preexistente (como habíamos señalado en el Documento Episcopal) sino de construir una realidad nueva ('Nueva Tierra').

Por otra parte, esta esperanza de liberación no es patrimonio exclusivo de los cristianos ~~esplendidos~~ sino propia de toda la humanidad (Funciones, Modelo actancial 1), puesto que existe una única historia de liberación y salvación (nº 34). Se atisba aquí la experiencia del pluralismo vivido en la experiencia militante compartida con no creyentes y a la vez una manera peculiar de situar la comunidad cristiana en la sociedad, y por lo tanto, <sup>de mostrar la relación de</sup> la Iglesia ~~en~~ <sup>con</sup> el mundo. (Cfr. supra.

(Tot plejats:  
marratxa; calder  
es antròp, cada un  
per a un interès partit central  
del desgr. i aquí una unió de  
conjunt y també vagi a d'intenció i i)



La Isotopía referencial especial p. ).

Si los anteriores elementos de la escatología de los CpS eran propios del impacto de la modernidad, otros son más típicos de su carácter mesiánico.

Nos hemos preguntado repetidas veces (Cfr. Funciones p. 15) por el carácter interpelante que la realidad histórica ha tenido para los CpS. El carácter mesiánico nos lleva a fijar nuestra atención ~~a~~ la contraposición vivida entre exilio y Reino (Cfr. M. DESROCHE Op. cit. p. 129-130) y en la insistencia en su pertenencia al 'pueblo oprimido' (nº 2).

Los CpS dicen vivir la opresión y a la vez esperan la liberación. En la medida en que la experiencia histórica es vivida bajo este esquema, se ~~la~~ percibe como interpelante a la esperanza y a la acción. Por ello en las biografías de los CpS deberemos buscar aquello que ha possibilitado tal percepción y vivencia de la ~~experiencia~~ histórica. El rasgo más típico de la liberación es para los CpS el aunar la dimensión histórica (de liberación) con la dimensión trascendente (de salvación). Esta es la oposición fundamental con la escatología Episcopal.

Ep : Sujeto → 0† Cielo 'Nuevos cielos, nueva tierra'  
0- Reino del hombre: Inmanencia: sólo liberación

---

CpS : Sujeto → 0† Liberación - Salvación  
0- Alienación: Liberación/Salvación

Esta articulación de liberación-salvación permite totalizar la esperanza: nada queda fuera de ella; por ello la praxis se concibe como radicalmente revolucionaria: transformadora de la totalidad. Por ello mismo la praxis adquiere tintes de urgencia y densidad que no alcanza nunca una acción meramente 'moral'.

Tal vez se encuentre aquí, en esta aspiración totalizante, ~~uno~~<sup>otro</sup> de los motores de creatividad religiosa de los CpS: no han querido dejar ningún elemento aislado del todo y para ello han tenido que realizar un esfuerzo de integración que ellos mismos reconocen muy difícil.

Aquí encontramos un elemento que une los CpS con la tradición totalizadora y en cierto modo antimoderna que se resiste a la privatización de la fe.

*Introducción al  
Documento Episcopal.*

El documento episcopal "Misteri Pasqual i Acció <sup>AL</sup> ~~Deliberadora~~"

1.- Algunos datos históricos: Clandestinidad, incidencia política.

Aproximadamente un año después de la aparición del Documento de Avila, por el que los CpS se constituyen como tales y se dan a conocer a la opinión pública, la Conferencia Episcopal Tarraconense (que abarca las siete diócesis de Cataluña), escribe y publica un "documento de trabajo" que es la primera (y ~~la~~ única) respuesta jerárquica global a la interpelación que los CpS habían planteado con el Documento de Avila y ~~su~~ práctica subsiguiente.

Dejamos para otro momento de este estudio la resituación <sup>histó</sup> ~~histó~~ rica del Documento. Sin embargo, nos parece indispensable recordar ciertos datos sin los cuales puede resultar ininteligible y su análisis desprovisto de significación.

¿Cuál podría ser el objetivo del Documento? Uno de sus ~~xxxxxx~~ <sup>lo</sup> críticos resumía así: "Situación la reflexión de los obispos catalanes ante la cuestión central que plantea el enfrentamiento capitalismo-marxismo (A.C. Comín, "Diálogo con los Obispos Catalanes, ~~xxxxxx~~ "Cuadernos para el Diálogo, Agosto, 1974, p. 27-80; p. 27). Esta definición que nos parece válida, debe sin embargo precisarse: Los obispos pretenden que este conflicto quede situado dentro de la cuestión más general que consiste en ser, en la propia terminología episcopal, "ciudadanos del mundo, y al mismo tiempo peregrinos", MP i AA. p.3).

En todo caso, lo que los Obispos pretendían era plantear seriamente la posibilidad para el cristiano de colaborar en uno u otro sistema, o en el paso de uno a otro.

Una cosa llama, sin embargo, la atención. El documento considera seriamente la legitimidad de una opción socialista (nº 76), en un momento en que las libertades públicas eran reprimidas en España, y en que toda actividad militante de signo socialista era rigurosamente perseguida y debía por tanto mantenerse en clandestinidad, <sup>situación esta</sup> a la que el Documento no alude en ningún momento. Este "olvido" nos parece ambivalente. Por un lado da carta de ciudadanía a un problema social e intraeclesial real: ~~no~~ pretende acallararlo por el silencio, sino afrontarlo explícitamente. Pero por otro lado, el "olvido" del código clandestinidad/libertad, permite una reducción del problema al nivel doctrinal y moral, que se juega en lo <sup>último</sup> de la conciencia cristiana. Queda olvidada la cuestión <sup>p</sup>política implícita: El derecho del ciudadano, creyente o no, a la militancia socialista y marxista. Nos parece que este "olvido" bloquea notablemente el diálogo que el documento pretende explícitamente entablar con los CpS, puesto que ignora las condiciones existenciales en las que se ha producido, y <sup>se vive la</sup> ~~una~~ ~~opción~~ ~~revolucionaria~~ opción revolucionaria.

(Nota: A.C. Comín notaba este punto en su comentario al Documento Episcopal, al que criticaba por su falta de referencia histórica concreta: "La relación pastoral de los Obispos con

5

estos cristianos debería ser más sensible a las condiciones históricas de los temas que aborda que a la obsesión doctrinal por precisar los temas mismos, mucho más complejos de lo que puedan parecer en una perspectiva de estricto magisterio. Sólo penetrando las condiciones históricas de semejantes vivencias - de las que es comprensible que la jerarquía se sienta alejada - en el mismo momento en que se dan.... La Iglesia comenzará a resituarse en la historia presente". A.C. Comín, *Ibid*, p. 27).

En segundo lugar, toda la lectura del Documento ( <sup>fechado</sup> el 15 de Mayo de 1974) <sup>debe tener presente</sup> que su redacción y publicación acontece en un momento enormemente complejo y tenso de la vida española. Recordemos que el primer ministro, almirante Carrero Blanco, había sido asesinado el 20 de Diciembre de 1973. Su sucesor, Arias Navarro, planteó el 12 de Febrero de 1974 un tímido programa de reformas que pretendía fundamentalmente institucionalizar la participación en el poder político de aquellos grupos que constituían ya el soporte social del franquismo, para permitir la supervivencia del sistema más allá de la vida física de su fundador. El borrador del Documento episcopal alude a esta situación en una fase omitida en la redacción final:

"Ahora [que, después de tantos años de espera parece que en nuestro país quiere abri<sup>se</sup> un pequeño resquicio a la asociación y participación política 'reflexiva, articulada, operativa y crítica' según se ha dicho - de diferentes

Traducción: el original catalán dice "desvetllin", que es más expresivo, creo, que "despierten".

grupos,] es preciso que nuestros cristianos militantes se despierten (desvetllin) y se preparen para poner manos a la obra".

(Nota: Cita del Borrador del Documento Episcopal, p. 10.

El fragmento entre corchetes fue suprimido y se modificó brevemente el resto para dejarlo inteligible *en la forma que tiene el actual n° 99 del Documento Episcopal*).

En esta perspectiva, el "ahora" en el que el episcopado emplaza al militante no tiene sólo un significado existencial: incluye también una clara significación histórica: la aceptación o el rechazo de la ofrecida abertura gubernamental.

Finalmente quisiéramos subrayar que el Documento quiere situarse en la línea marcada por el Concilio Vaticano II y por doctrina Adveniens respecto a las cuestiones sociales. Leído en una perspectiva "progresista", ~~nota~~ el documento contiene "avances" notables, que los CpS han reconocido. En el ya mencionado artículo de A.C. Comín, se recogen varios puntos.

nota a redactor sobre "progre" resumido.

En primer lugar, el respeto a la conciencia individual del creyente. El Episcopado distingue explícitamente lo que se dice de un sistema, del juicio de las personas que viven o militan en él (n° 62). Por otra parte, las interrogaciones que se plantea el mismo documento, (n° 73, n° 96) y su carácter de "documento de trabajo" confirman este planteamiento respetuoso de la conciencia personal.

5

El Episcopado no rechaza todo socialismo (Nota, cita nº 76), aunque invita a una actitud precavida ante él. La condena del marxismo es mucho más tajante, aunque como hemos señalado está también abierta a interrogantes.

Un hecho llama particularmente la atención: El Documento no quiere estar al lado del "orden establecido": Su crítica del capitalismo es enérgica, tanto desde el punto de vista económico (nº 66) como cultural (nº 64) e incluso por la deformación religiosa y moral que en él se produce (nº 19 y 66). Esta distancia respecto al "stablishman" culmina en la exigencia de reformas profundas del capitalismo y en la afirmación de que "la moral cristiano es en cierta manera revolucionaria" (nº 72).

Este contenido explícitamente progresista del Documento es lo que hemos querido <sup>questionar</sup> ~~comprobar~~ metódicamente con nuestra lectura estructural. La lectura atenta del Documento produce un extraño "efecto de sentido": A.C. Comín señalaba las "contradicciones" en las que cae, sin especificar claramente en qué consistían. Por otra parte es evidente que el Documento puede legitimar aparentemente posiciones políticas bien distintas. Pero más allá de las críticas "partidistas" o de la utilización interesada del texto subsiste la pregunta: ¿qué es lo que produce la ambigüedad del texto? ¿Cómo se ha generado esta ambivalencia? El análisis estructural nos permitirá descubrir los distintos estratos teológicos (e ideológicos) que en él se superponen, y por lo tanto, el polisémico resultado global que se obtiene.

## 2.- Contenido del Documento.

Exponemos a continuación un resumen del Documento siguiendo en detalle su índice. Nos parece necesaria esta visión global de su contenido antes de entrar en el análisis de los fragmentos escogidos:

"Presentación". La edición oficial viene introducida por una "Presentación". En ella se señala que el texto aprobado debe ser considerado "documento de trabajo", y un

"punto de llegada, puesto que contiene y sistetiza lo que, a nivel actual de reflexión pensamos los Obispos de Cataluña sobre una serie de problemas que consideramos urgentes e importantes.

Pero es sobre todo un punto de partida. Arrancando de éste "Documento de trabajo" queremos seguir reflexionando y ahondando sobre estos mismos temas...

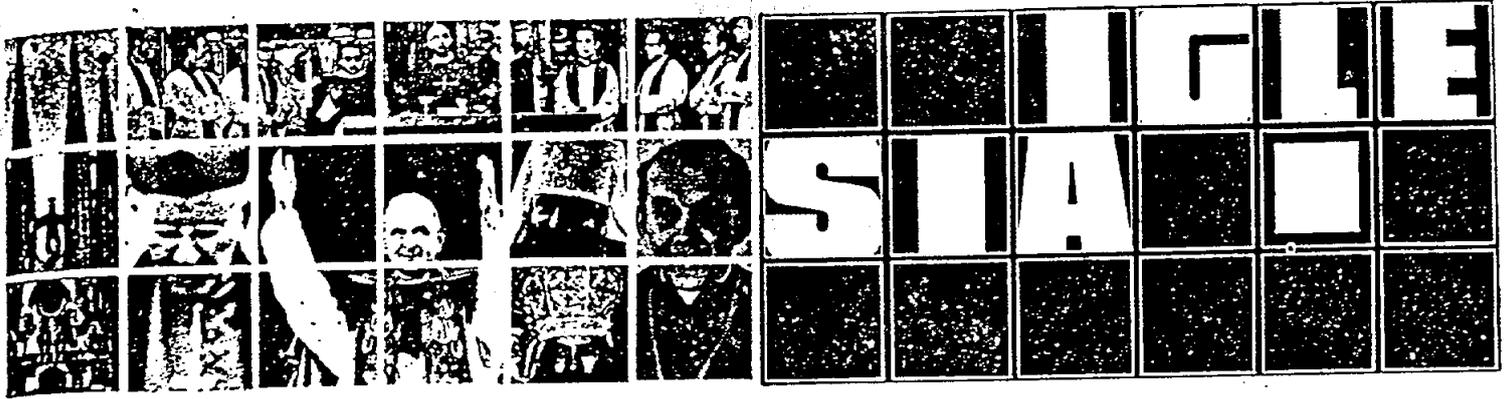
Deseamos pues que todos consideren este escrito como una puerta abierta y como una invitación sincera a un diálogo honesto y fraternal ... "

Se subraya pues expresamente la voluntad del locutor de dar al Documento un carácter provisional y dialogal.

Nota: Reproducimos el primer párrafo del artículo en que A.C. Comín, comentaba el texto episcopal, puesto que son esclarecedores de las vicisitudes de su redacción.

*Ver fotocopia en hoja 6 bis.*





LUCHA DE CLASES, SOCIALISMO, CAPITALISMO...

# DIALOGO CON LOS OBISPOS CATALANES

pag. 660

Alfonso C. Comín

Con el título *Misteri Pasqual i Acció Alliberadora* la Conferencia Episcopal Tarraconense ha publicado un interesante «Documento de trabajo» editado primero en catalán por los servicios de prensa del Obispado de Barcelona y posteriormente en castellano por P.P. El Documento tiene una presentación en la que se precisa estrictamente que se trata de un Documento de trabajo que constituye, «sobre todo, un punto de partida». Para añadir: «Que todos consideren, pues, este escrito como una puerta abierta y como una invitación sincera a un diálogo honesto y fraternal.» No se trata, pues, de la última palabra como sucede tantas veces en documentos del magisterio eclesiástico, sino de una primera o segunda o tercera palabra para la que se solicita diálogo, confrontación, encuentro.

## INVITACION AL DIALOGO

Pero el Documento no queda sólo caracterizado por su precisión formal —Documento de trabajo—, sino sustancialmente por su finalidad. ¿Qué se pretende con este Documento? Dentro de su diversidad temática, señalada también en la presentación, un objetivo aparece claro: situar la reflexión de los obispos catalanes ante la cuestión central que plantea el enfrentamiento capitalismo-marxismo. En ese sentido el texto, que se presenta como un texto doctrinal (y que resulta en ocasiones excesivamente doctrinario), tiene una neta incidencia política: la de decantarse por la famosa tercera vía como la más adecuada para los cristianos. Ahora bien: para llegar a esa especie de conclusión indicativa, señalada con modestia —lo cual es de agradecer y conviene subrayarlo—, el Documento recorre temas tan importantes como la lucha de clases, la violencia, capitalismo, socialismo, marxismo... Tiene, pues, un gran interés por los temas que aborda y por el peso específico que en las actuales condiciones tienen las voces que lo avalan. Además, repetimos, por una vez se nos invita al diálogo.

Parémonos por un momento en este aspecto. El Documento es una llamada al diálogo. Pero ¿éste se podrá desarrollar en una situación como la nuestra en la que carecemos de plenas libertades políticas? Porque el diálogo en el seno de la Iglesia —y especialmente ante estos temas de lucha de clases, capitalismo-marxismo, etc.— queda seriamente condicionado no sólo por las mismas dificultades de una institución poco habituada a un coloquio horizontal, sino por el mismo marco de referencia de la sociedad civil que la encuadra. Los obispos catalanes deberían ser especialmente sensibles a este aspecto de la cuestión que va a dificultar que se expresen con plena libertad precisamente quienes parecen ser los más afectados por el Documento; es decir, aquellos cristianos que han hecho precisamente «la opción por el marxismo

revolucionario» (núm. 79). Porque los capitalistas, a quienes se impugna con valor en el Documento, no parece que vayan a tener especiales dificultades para defenderse doctrinalmente, para seguir actuando como vienen haciéndolo —y que el Documento considera impropio a la luz del Evangelio— e incluso para seguir en estrecha proximidad con la jerarquía, que les continúa dedicando una atención y cuidado especial por multitud de razones históricas.

Además, el diálogo que se propone debería ser muy extensivo. No el diálogo limitado a los círculos concéntricos con epicentro en los obispados, diálogo con los teólogos próximos a la jerarquía y con «seglares-técnicos» en doctrina social de la Iglesia, sino especialmente con esos cristianos que han hecho «la opción por el marxismo» y a los que se refiere prácticamente toda la parte final del Documento. Ellos viven precisamente la situación central a la que se refieren los obispos, ellos están viviendo su fe en el seno de la opción marxista. Esta vivencia es compleja, sin duda, pero es un hecho histórico irreversible, como se viene a reconocer en el propio Documento. La relación pastoral por parte de los obispos con esos cristianos debería ser más sensible a las condiciones históricas de los temas que aborda que a la obsesión doctrinal por precisar los temas mismos, mucho más complejos de lo que pueda aparecer en una perspectiva de estricto magisterio. Sólo penetrando las condiciones históricas de semejantes vivencias —de las que es comprensible que la jerarquía se sienta alejada— en el mismo momento en que se dan y, no tardíamente, cuando ya están siendo desbordadas por otras de nuevo cuño, la Iglesia comenzará a resituarse en la historia presente.

## CIUDADANOS PEREGRINOS

Vamos a tratar de analizar rápidamente el Documento en sí mismo, eu-

**E**L Documento ha provocado una amplia reacción en la prensa catalana. Prácticamente todos los periódicos han publicado —además del resumen del Documento— artículos, editoriales, comentarios. El Documento era esperado; hacía tiempo que se hablaba de él. El borrador había pasado por las manos de varios consultores, sacerdotes y seglares. Se sabe que una buena parte de estos consultores plantearon serias objeciones al texto original que se presentaba como más definitivo y que, en cierto sentido, pretendía zanjar cuestiones que ahora han quedado abiertas, con más interrogantes y menos «acusaciones» o indicaciones condenatorias. Por otra parte, según revelaba Josep Perarnau en «Tele-Express», la división de opiniones respecto al documento en el seno de la Conferencia Tarraconense ha sido explícita. Concretamente tres obispos de la Diócesis de Barcelona votaron en contra, incluido el propio monseñor Guix, redactor del Documento. Desconocemos si las razones de estos tres obispos discrepantes eran las mismas o eran diferentes.

Introducción (nº1-6).

El objetivo del Documento se formula del siguiente modo:

"Nuestro deseo, en este documento de trabajo es ayudar a descubrir el caudal abundante de fuerza y de dinamismo que dimana del misterio pascual....que ayude a los fieles a acercarse a aquel difícil punto de equilibrio... entre un verticalismo desencarnado de las inquietudes y problemas de los hombres y un horizontalismo casi vinculado exclusivamente a las realidades de este mundo" (nº6).

I parte: El hombre llamado a continuar en el mundo el Misterio Pascual de Cristo.

1. Ciudadanos de este mundo y al mismo tiempo peregrinos. (nº7-15)

El cristiano vive en tensión entre el futuro y el presente, lo vertical y lo horizontal, lo sagrado y lo profano. Es preciso que lo vertical, el futuro, lo sagrado tengan la primacía (nº7) pero a la vez hay que ser "fieles al mundo que Dios nos ha confiado" (nº8).

Esta doble exigencia no es contradictoria porque las diferentes dimensiones de la vida que se han enumerado se encuentran a diferentes niveles de profundidad de la misma realidad (nº9). Por esto, si bien la "fuga mundi" es aceptable para el "estado religioso", la opción normal del cristiano es asumir los valores profanos e ya que de esta manera se extiende el señorío de Cristo y se hacen retroceder las consecuencias del pecado (nº10).

Dios creador confió al hombre la tarea de construir el cosmos, ordenándolo y dándole un sentido humano y religioso (Gen.1-28) (nº11). Este mandamiento del Génesis puede ser realizado gracias a la victoria de Cristo. A su vez, ésta debe ser continuada

por las conquistas humanas que realizan el Plan de Dios en el mundo (nº11-13). De este modo el ~~\_\_\_\_\_~~ el esfuerzo humano del cristiano consagra el mundo por el trabajo y el respeto a las realidades terrestres, por el respeto a la ética profesional y por la donación de sentido a toda actividad (nº14). De esta manera el orden natural es reconocido, conservado y realizado y el mundo es consagrado a Dios. (nº15).

2. Por la ruta iluminada del Concilio. (nº16-22).

Con texto del Vaticano II se exhorta a los cristianos a hacer coherente la fe con la vida, contra la tentación de reducir la fe a un elemento "religioso" ~~\_\_\_\_\_~~ y privado de la vida que sólo se realizaría en el culto y en el templo. En esta línea se hace la crítica de cierta ideología empresarial que "olvida con harta frecuencia aspectos graves de la justicia" (nº19). El Documento lamenta que ~~\_\_\_\_\_~~ "la fuerza estimulante de la "Gaudium et Spes" no se ha asimilado y a veces ni siquiera descubierto por la mayoría de los bautizados" (nº22).

3.- Escollos que es preciso salvar. (nº23-32).

Los obispos terminan la primera parte del Documento llamando la atención sobre dos escollos que encuentra el cristiano en su esfuerzo por lograr el equilibrio entre el verticalismo desencarnado y el horizontalismo exclusivamente mundano: estos dos escollos son el enfriamiento de la caridad y el abandono de la oración. De hecho, en esta advertencia se contiene una llamada de atención que privilegia en cierto modo la dimensión vertical,

Esta primera parte termina con una interesante llamada de aten-

ción sobre "la dicotomía y el dualismo en nuestra concepción antropológica, orientación doctrinal y vida práctica"(nº32), que como veremos a lo largo de nuestro análisis subtienden en efecto texto episcopal. Nosotros vemos aquí el más importante punto autocrítico de todo el Documento episcopal.

## II. "Para vivir en libertad, Cristo nos ha liberado" (Gal.4,31).

### 1. La liberación integral cristiana. (nº33-55).

Resumimos brevemente este apartado que es objeto de un análisis detallado y cuyo texto completo se halla en el Apéndice nº W.

Desarrollaremos sólo brevemente la argumentación sobre la lucha de clases que no ha sido posteriormente analizada.

El documento recuerda que el significado actual de la palabra liberación se refiere al "trabajo para la edificación de la ciudad terrena" (nº33). En este concepto entra la liberación tanto de las esclavitudes interiores del hombre (nº34) como las exteriores (nº35). El pecado vicia desde el origen muchas estructuras haciéndolas opresoras y esclavizantes.

El cambio de estructuras exteriores es necesario pero insuficiente: son sobre todo necesarios la conversión del corazón y la liberación interior que debe estar en el origen de la acción por la justicia (nº36-40). También es necesaria la lucha contra las esclavitudes exteriores (nº41-42), contra las limitaciones de la naturaleza (nº43) y contra las estructuras que llevan al individuo al pecado (44-45).

Ante el problema de la lucha de clases, el Documento comienza rechazando que se trate de una "necesidad natural" o de una nece

sidad histórica" y lo explica como "fruto de las injusticias de la libre responsabilidad humana" (nº46). Se reconoce la complejidad del tema y <sup>se recuerda</sup> la dirección general del Magisterio eclesial en este problema: el Magisterio se inclina por la "reforma urgente, audaz, profundamente innovadora" y es contrario a la "revolución violenta y también a la lucha de clases entendida como medio de poner fin al antagonismo social; y sólo acepta como "ultima ratio" la violencia en casos muy especiales..." (nº47).

El análisis de la lucha de clases se hace en la perspectiva moral de su licitud. Una primera posibilidad es la opresión unilateral ante la que el cristiano no puede permanecer neutral (nº48). Cuando a la opresión sucede la lucha, hay que distinguir entre lucha moral y lucha inmoral. Se da el primer caso cuando "la parte oprimida resiste y combate contra la parte opresora utilizando todos y solos los medios de justa defensa y de acción justa" (nº49). Para los obispos es evidente que el cristiano debe participar en este tipo de lucha impregnado de valor moral" (ibid). La lucha se hace inmoral cuando "opresores y oprimidos entran sistemáticamente por los caminos de la violencia injusta" (nº50). El cristiano no puede ni participar ni aprobar desde fuera este tipo de lucha de clases. En una importante nota, <sup>a pie de página</sup> el episcopado recuerda las condiciones en que el el derecho de resistencia activa era tradicionalmente reconocido por la Iglesia para justificar incluso algún tipo de violencia. Los obispos terminan su análisis del problema recordando las características que debe tener siempre la lucha del cristiano por la justicia (nº51).

Los números 52 a 54 recuerdan el horizonte escatológico del esfuerzo cristiano por la liberación y critican la reducción de la esperanza humana a un "paraíso intramundano". En nuestro análisis nos hemos detenido más largamente en este punto que ahora no desarrollamos. Este apartado concluye con una interrogación abierta sobre los elementos que el cristiano debe asumir, sacados de otros humanismos, para llegar a una recta concepción de la liberación humana.

## 2. Interpelación al capitalismo.

La interpelación al capitalismo está articulada sobre la distinción entre la ideología liberal que anima al sistema económico y las características de dicho sistema. La crítica se centra en la ideología y se reconocen los beneficios históricos del sistema; pero a la vez se insiste en la imposibilidad de separar ambos elementos, por lo cual la crítica a la ideología abarca la totalidad del capitalismo histórico existente; por otra parte se señala que el pequeño capitalismo existente en las distintas regiones de Cataluña difícilmente puede equipararse al capitalismo de las grandes compañías y no merece el mismo tipo de críticas.

Brevemente, la argumentación sigue las siguientes fases: Discusión sobre el concepto de capitalismo (57), aportaciones positivas del sistema capitalista a la sociedad (nº58), crítica del capitalismo en cuanto impregnado de ideología liberal "manchesteriana" (nº59). Esta crítica se refuerza con citas de textos pontificios sacadas de Pio XI (Quadragesimo anno, nº105-109), Pio XII (Radiomensaje de Navidad de 1948) y Pablo VI (Populo-

rum Progressio y Octogesima adveniens) (cfr, nº60-63). La conclusión es que el "capitalismo, -por su vinculación e impregnación de la ideología liberal- es, de hecho algo más que un método de producción. En el fondo es una doctrina en la que el hombre y sus valores permanecen subordinados al lucro. Se convierte pues en inhumana, materialista y *antievangélica...*"(nº64). Por otra parte tal condena no recae sobre la teoría del lucro en sí misma sino en el hecho de que el "lucro pase de medio a fin", que hace que se cometan abusos (nº65). De hecho el capitalismo es causa de opresión, de orientación materialista de la vida, de la creación de un tipo de hombre inhumano...(nº66-68). Por tanto la reforma del sistema debe ser percibida por el cristiano como una obligación (nº69-72). El nº73 concluye este apartado con una larga serie de interrogaciones: que ~~se plantean~~ plantean la pregunta de si es posible aplicar directamente los criterios ~~ex-~~ expuestos al juicio concreto del capitalismo de las pequeñas y *medianas* empresas, al neocapitalismo y al espíritu capitalista y liberal que muchos cristianos adoptan.

### 3. Interpelación al marxismo.

Contrabalanceando la interpelación al capitalismo se halla la interpelación al marxismo. No nos alargaremos en ella puesto que es objeto de análisis detallado y su texto se halla íntegro en el apéndice nº N. Al nivel de la argumentación explícita puede decirse que la distinción entre doctrinas y movimientos sociales que introdujo Juan XXIII en la *Pacem in Terris* ~~(nº 159)~~ (Nota *Pacem in Terris* nº159; AAS, 55 (1963), 300) permite distinguir por un lado los diversos socialismo existentes y por otra parte la doctrina marxista. Como hemos señalado, la posición

frente a los socialismo es recelosa pero ~~se~~ se admite que un cristiano puede creer en la conveniencia de apoyar en un momento determinado un cierto socialismo (nº75-76).

La otra cuestión es la que plantea el marxismo: ¿Puede el cristiano aceptar el marxismo? (nº78). Algunos lo afirman; los obispos se detienen en resumir el pensamiento de los Cristianos por el socialismo, <sup>(nº79-84)</sup> a los que sin embargo no mencionan directamente, aludiendo sólo a "los cristianos que han hecho una opción revolucionaria" ((nota. En el borrador original se mencionaba expresamente a los C/S e incluso se mencionaba el encuentro de "Avila" afirmando que había tenido lugar en Cataluña. Aunque no sabemos el origen de la supresión, es obvio que la mención expresa tenía consecuencias políticas y jurídicas graves en un momento de clandestinidad de las opciones socialistas. Por otra parte, la mención concreta hubiera significado una crítica nominal mucho más tajante. La versión publicada permite un discernimiento personal del lector para ver si las críticas episcopales le alcanzan, cosa que no hubiera sucedido en caso de un condena del grupo como tal).

La descripción está hecha tomando citas literales del movimiento Documento de Avila, aunque en algunos momentos se extrapolan claramente sus contenidos (nº84), ~~con~~ con la salvedad de que *no se atribuye a* ~~los cristianos con~~ los "cristianos con opción revolucionaria" en sus documentos oficiales sino ~~a~~ folletos de grupos particulares o ~~a~~ tomas de posición orales.

El episcopado argumenta contra la compatibilidad de marxismo y cristianismo (nº80-81) y definen su posición en una larga argu-



men tación cuyos elementos hemos analizado minuciosamente en nuestra investigación. Lo más interesante en este momento es subrayar que la "condena" que se hace queda de alguna manera en suspenso mientras no se acabe de verificar "a qué nivel se realiza la vinculación de estos grupos de cristianos con el marxismo" (nº95). Por otra parte esta misma condena queda relativizada por los interrogantes que cierran esta sección <sup>los cuales</sup> afectan al contenido exacto del marxismo y a la relación realmente existente entre la fe cristiana y la ~~ace~~ aceptación del marxismo. (nº96).

*El episcopado termina el Documento seminario*

Es el documento termina con una declaración en la que el ~~episcopado~~ <sup>episcopado</sup> su propia posición: ni capitalismo ni socialismo ni liberalismo ni marxismo llevan a la plena liberación del hombre. El cristiano está de hecho sumergido en sistemas sociales determinados pero no puede adherirse a ellos incondicionalmente; debe adherirse críticamente a aquel que le ofrezca mayores posibilidades de realizar el misterio pascual en su plenitud humana. (nº97-103).

~~-----~~  
~~-----~~

### 3.- Nuestro análisis.

Como vemos el documento adopta una forma notablemente dialogante y su contenido representa un serio esfuerzo de apertura a los problemas de la "izquierda social cristiana."

(Nota: Tomemos el término del notable estudio de A. Alvarez Bolado El experimento del nacional catolicismo. Ed. Cuadernos para el diálogo, Madrid, 1976, pp. 11. Tendremos ocasión de volver sobre las tesis de este libro.) Sin embargo, su lectura sugiere la existencia de profundos desacuerdos con ella, a nivel de percepción de la realidad y de su asunción conceptual. Por ello nos parece que el análisis estructural puede ser el más adecuado para revelar las raíces del desacuerdo y las bases del posible diálogo que los Obispos dicen querer entablar.

Comienzo de párrafo  
Inducir

El análisis estructural de un texto requiere identificar su isotopía fundamental, es decir, "la clave de su lectura y el plano general de su significación" (G. Giménez. El golpe militar y la condenación de los Cristianos por el Socialismo en Chile", Contacto, Méjico).

Para la noción de Isotopía, cfr. GRIMAS Sémantique structurale-Larousse, París, 1966 p. 66 y sig.). Esta isotopía general puede darnos una pista de la lógica discursiva que se realiza en el texto analizado. Nos ha parecido que el Documento episcopal tenía que ser analizable como algún tipo de "discurso jurídico". En efecto, aunque los Obispos den a su texto el valor de Documento de trabajo, por ello mismo proclaman que podrían

Comienzo de párrafo  
Inducir

darle un valor de obligación para el destinatario cristiano:  
El texto ~~del~~ <sup>es un</sup> "documento de trabajo" emitido por quien tiene autoridad jurídica para imponer decisiones disciplinarias en la Iglesia.

El análisis de J.A. GREIMAS proporciona elementos importantes para estructurar el funcionamiento de nuestro texto.

(Nota: Cfr. GREIMAS, A.J. "Analyse sémiotique d'un discours juridique" en Sémiotique et sciences sociales" Ed. du Seuil, París, 1976, pag. 79-128).

Todo discurso jurídico se desarrolla según Greimas sobre una doble isotopía: La del ~~discurso~~ <sup>discurso</sup> legislativo y la del discurso referencial.

El discurso legislativo se constituye:

"d'énoncés performatifs et normatifs, instaurant des êtres et des choses, instituant les règles de comportement limites e illicites" (Greimas, ~~ess p. 84~~). *Sémiotique et sciences sociales* les p. 84)

Encontramos este tipo de enunciados en el documento episcopal, si bien no bajo formas estrictamente jurídicas, sino más bien bajo la forma del "deber hacer" y del "deber ser" que ~~los~~ <sup>l</sup> obispos proponen al cristiano (bajo la forma autoritativa y a la vez respetuosa de la libertad de conciencia), es decir lo que en la terminología de la "Escuela de País" se ha llamado moda-

Traducción: la cita escrita más hacia la derecha

lizaciones "deónticas" y modalizaciones "alethicas" (Nota: Cfr. J.C. COQUET et al. Sémiotique. L'Ecole de Païs Hachette, París, 1982. Para las definiciones correspondientes ver A. ~~IV~~ Greimas y J. Courtés Sémiotique Dictionnaire raisonné des sciences du langage. Hachette. París, 1979, p. 11 y p. 90).

El discurso jurídico se desarrolla también sobre una "isotopía referencial";

"qui, tout en s'étant qu'une élaboration idéologique, une couverture discursive du monde, se donne pourtant comme le monde social lui-même, antérieur a la parole qui l'article"

Este nivel discursivo es también claramente perceptible en el Documento episcopal: La posición del deber hacer y del deber ser se hace sobre la presuposición de una "realidad" que es ciertamente "élaboration idéologique" pero que el discurso ofrece como la realidad en sí misma.

En el nivel legislativo deben distinguirse dos tipos de discursos, según el tipo de práctica jurídica que exprese. La "producción jurídica" se corresponde a la práctica legislativa "intègre, dans les énonces bien constituits (gramaticaux), des contens considérés comme asémantiques c'est à dire comme n'appart<sup>ant</sup>ant pas encore de plein droit à l'univers juridique" (A.J. GREIMAS, SSS p. 92). El discurso legislativo integra en el universo definido por la oposición prescrito/prohibido una serie de realidades no pertenecientes al ámbito de lo ju-

Reducción:  
Hayos marcos:  
Será bin a nite  
más a la gente

rídico y en este sentido "asemánticos", que por el hecho de integrarse en el código prescrito/prohibido ("Gramática jurídica") se convierte en "semánticos"

Así el documento episcopal "llama a la existencia" <sup>al</sup> comportamiento "prescrito" a los cristianos, comportamiento que previamente al documento sería posible (nivel referencial) pero caren-  
te del valor de "obediencia" que lo hace ~~jurídicamente~~ jurídicamen-  
te *"semántico"*.

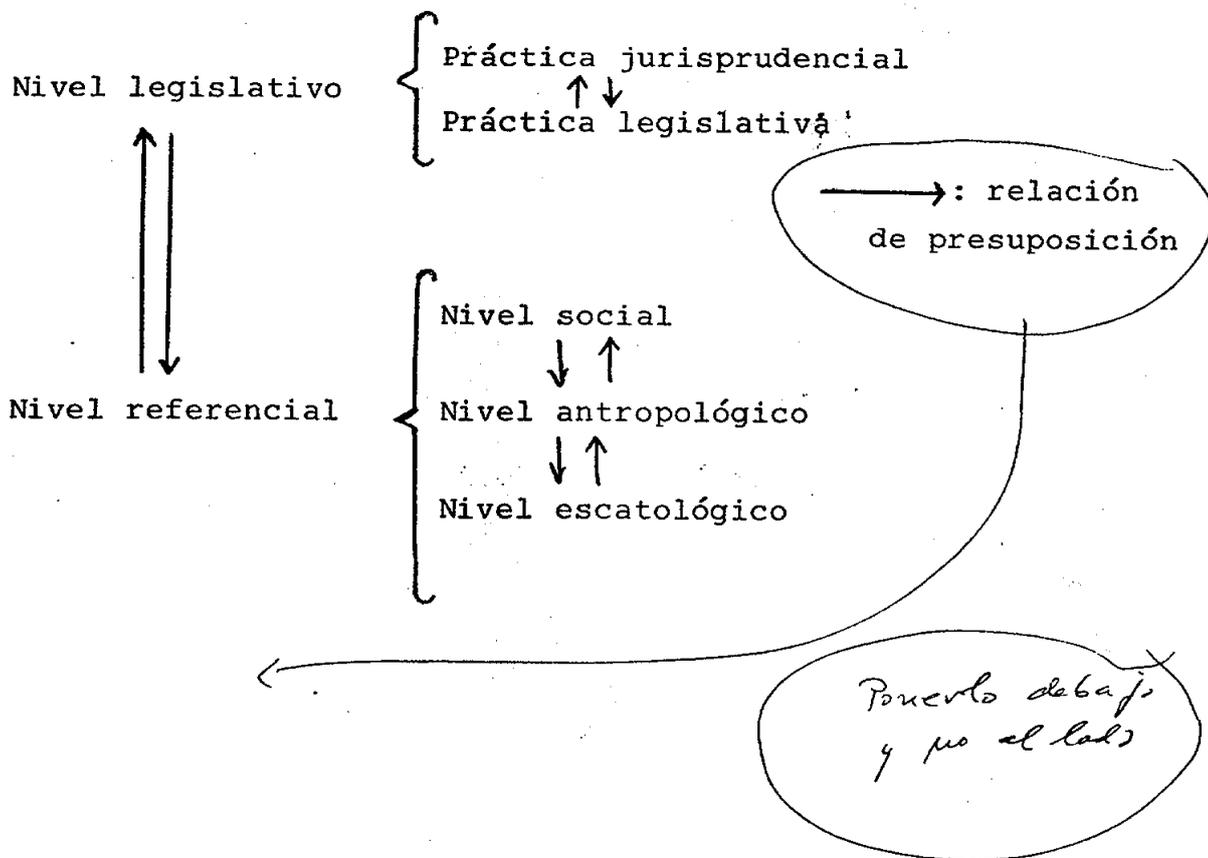
A su vez el documento episcopal ejercita otra práctica jurídica: *la* práctica jurisprudencial por la que se verifica la conformidad de enunciados descriptivos del nivel referencial con los enunciados de la práctica legislativa. Así, el episcopado confronta p.e. la práctica de ciertos empresarios con las exi-  
gencias de la moral cristiana y concluye la <sup>inadecuación</sup> ~~cuadernación~~ de una con la otra (cfr. nº 19).

Tenemos por tanto dos niveles isotópicos mutuamente presupues-  
tos: ~~el~~ de la práctica jurisprudencial y el de la práctica le-  
gislativa. Ambos a su vez reenvían a otro nivel isotópico referencial que constituye el telón de fondo de la "realidad" que ellos presuponen. Dicho de otro modo, el nivel referencial establece los códigos de verosimilitud que permiten afirmar los códigos de la práctica que aparecen en el nivel legislativo.

Estos códigos de verosimilitud han sido distribuidos en el caso de nuestro texto, en tres niveles distintos, correspondientes a tres niveles de "realidad": Lo social, lo antropológico y lo escatológico.

Estos tres niveles corresponden a tres niveles de legitimación de la práctica legislativa: Esta presupone como real una determinada idea de la sociedad, la cual se apoya en un determinado concepto de lo que es la naturaleza humana. Uno y otro presuponen la afirmación de ciertos valores supremos que se revisitan semióticamente de figuras escatológicas.

Tenemos por tanto una estructuración del discurso que puede visualizarse del siguiente modo:

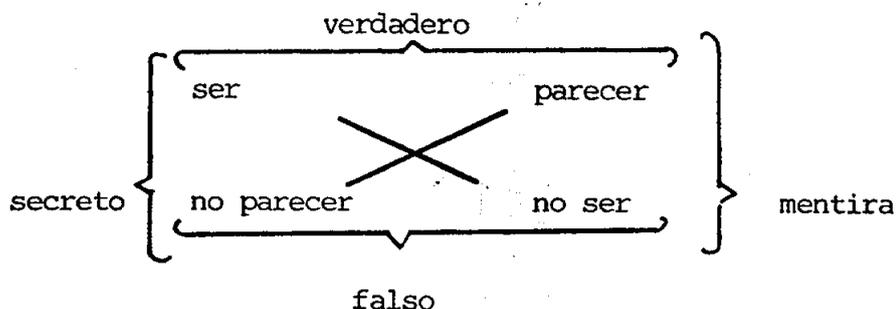


Este esquema sin embargo nos parece aún insuficiente para estructurar la totalidad del discurso episcopal. En efecto, la actividad discursiva del episcopado se ejerce en un contexto polémico en el que la "realidad" no es evidente de por sí. Por otra parte, dada la naturaleza del texto ("documento de trabajo"), la realidad no puede ser afirmada a partir de la autoridad del locutor. Por ello es necesario un "hacer persuasivo" dirigido a establecer la "verdadera" realidad y las "verdaderas" exigencias que de ella derivan: Esto explica el lugar preponderante que ocupa en el discurso la "modalización veredictoria". Se trata de la modalización a través de lo que se expresa el saber sobre el ser:

*Citamos  
+ la fuente.*

"Le jeu de la vérité et de la déception s'appuie sur une catégorie grammaticale fondamentale, celle de l'être vs le paraître" (GREIMAS Du sens pag. 192). A partir de esta dicotomía fundamental e implementando el modelo constitucional obtenemos cuatro categorías de jerarquía inmediatamente superior que son lo verdadero, lo falso, el secreto y la mentira, susceptibles de actuar en su nivel la dimensión cognitiva". (COURTES, J. Introducción a la semiótica narrativa y discursiva. Hachette, París, Buenos Aires, 1980, pag. 75) ↗

Cfr. GREIMAS "Pour une Théorie des modalités" en Langages n° 43, 1976, p. 90-107. Notar la observación de que los términos usados para nombrar las cuatro categorías son "des dénominations sémiotiques, sans aucun rapport avec les concepts ontologiques desquels ils peuvent être rapprochés", p. 94).



La articulación de la modalización veredictoria sobre el conjunto del discurso jurídico con figura, a nuestro parecer, una estructura discursiva específica que hemos denominado jurídico-pastoral. Esta estructura da cuenta del hacer persuasivo y de la práctica legislativa expresadas en el Documento episcopal. El modelo articula también la presencia en el discurso de un nivel referencial que siendo construido se da como "la verdad". Estos elementos nos han parecido inicialmente insuficientes para nuestro análisis, en la medida en que permitían establecer los códigos de verosimilitud y de la práctica ~~operantes~~ constitutivas del discurso episcopal. Hubiera sin duda resultado interesante un análisis detallado de la enunciación y de la <sup>dimensión</sup> ~~enunciación~~ performativa del texto, pero hemos debido limitarnos, no sólo por razones de tiempo (dado lo costoso ~~de~~ de este tipo de investigación) sino también por razones metódicas. Nuestra investigación se centra específicamente en la búsqueda de los códigos que constituyan el modelo de competencia discursiva del locutor episcopal, a partir del cual pueda comprenderse no sólo la performance concreta constituida por el Documento de trabajo, sino otras intervenciones particulares del episcopado. El análisis de la enunciación, aunque interesante para precisar las relaciones establecidas



por el locutor episcopal a través del texto, quedan fuera de nuestro interés.

Por razones de economía de tiempo, que nos <sup>analizar</sup> in~~ed~~ía ~~evaluar~~ la totalidad del documento, nos hemos visto obligados a seleccionar los fragmentos que sometíamos al análisis estructural. En un primer momento iniciamos el análisis con el fragmento "Interpelación al marxismo" (n<sup>os</sup> 74 a 101) en el cual el episcopado resp<sup>o</sup>nde directamente al problema planteado por el "cristianos con opción revolucionaria". Dado que el texto presuponia un concepto de "liberación" ya desarrollado y que este concepto resultaba esencial para la comprensión del discurso episcopal, extendimos el análisis a los n<sup>os</sup> 33-45 y 52-55 en los que se desarrolla más extensamente la antropología y escatología que el episcopado pone en juego.

Para nuestro análisis hemos cruzado las categorías básicas explicadas en la introducción (espacio, tiempo, calificaciones, funciones) con el modelo de discurso jurídico-pastoral que hemos esbozado.

El "decorado" espacial del Documento episcopal.

1.- Introducción

2.- Nivel "legislativo". Práctica jurisprudencial y práctica legislativa.

3.- Nivel referencial.

3.1. Isotopía referencial del espacio social.

3.2. Isotopía referencial del "espacio antropológico"

3.3. Isotopía referencial del espacio escatológico.

4.- Conclusión.



~~El análisis de los códigos del espacio nos muestra un nivel de distinción  
cuin tres niveles de distinción que se corresponden con el nivel de  
totalidad de los códigos específicos del discurso del texto~~

2. - Nivel legislativo: *práctica jurisprudencial y práctica legislativa.*

En primer lugar tenemos la isotopía correspondiente a los códigos que construyen el "decorado" donde el locutor se sitúa, que en este caso se parece mucho a la escenografía de un acto judicial. Esto no es de extrañar en la medida en que, como se ha indicado en la introducción, se puede <sup>afirmar</sup> ~~que el discurso episcopal funciona de un modo~~ <sup>análogo</sup> al discurso jurídico, con la diferencia de que su finalidad última no es dictar una sentencia sino realizar un discernimiento doctrinal o moral, lo cual explica la presencia constante de la "modalización veredictoria", *la modalización deontica y la modalización deontica.* (Cf GREIMAS, A.J., COURTES, J. *Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage* Hachette Paris 1977. p.419; 15, 290)

Veamos en detalle como se construye este "escenario", <sup>que</sup> por otra parte sólo <sup>se</sup> insinúa en el texto <sup>mediante unos pocos</sup> ~~indicadores espaciales~~

~~indicadores espaciales~~ Nota

- Un primer <sup>deictico</sup> ~~indicador~~ espacial sitúa al locutor episcopal "ante el pueblo" (81,2) para ejercer su función magisterial. Algunas

~~Nota.~~ Nota.

Para el concepto de "indicador" ver BENVENISTE, E. *Problèmes de linguistique générale*, 1, Gallimard, Paris, 1976 (2ª ed.) p.253.

*explicitar el sentido de este.*

consideraciones nos ayudarán a ~~desvelar~~ código espacial,  
~~que se encuentra en el texto~~. En primer lugar, esta  
es la única mención del lexema "pueblo" a lo largo de todo el  
texto, ~~y~~ ~~en el texto~~, de él no se predica específicamente nada:  
es un término vacío de contenido. Por otra parte, su equivalente  
semántico en el texto: "cristianos" aparece siempre como destina-  
tario pasivo del magisterio episcopal. <sup>En cambio, el</sup> episcopado, ~~que~~ como veremos  
se sitúa en ~~el rol~~ <sup>de</sup> protagonista monopolizando <sup>la</sup> inicia-  
tiva y ~~la~~ autoridad.

*la oposición a nivel lexemático*

Por todo ello parece que ~~el~~ ~~que se encuentra en el texto~~  
~~que se encuentra en el texto~~ "ante el pueblo" vs ("no ante el pueblo") remite a un eje  
~~que se encuentra en el texto~~ sémico más fundamental: /exterior/ vs /interior/..  
Como veremos <sup>en el</sup> análisis de las calificaciones, el texto  
~~que se encuentra en el texto~~ no sólo <sup>separa</sup> espacialmente al episcopado del "pueblo"  
sino que marca cualitativamente esta oposición: el /exterior/ ~~es el~~  
~~que se encuentra en el texto~~ lugar de conocimiento y decisión, el /interior/ ~~es el~~  
~~que se encuentra en el texto~~ de oscuridad <sup>¡solo iluminada por la</sup> obediencia.

- Una segunda indicación espacial sitúa a los cristianos que  
han hecho la opción por el marxismo revolucionario respecto a las  
que son llamadas "zonas vitales de nuestro cristianismo"(nº80)  
al decir de ellos que <sup>les</sup> "hacen llegar", ~~que~~ su ideario y sus obje-  
tivos.

También aquí funciona el código sémico /exterior/ vs /interior/.  
en la oposición lexémica "hacer llegar" vs "no hacer llegar";  
Lo "no-dicho" del texto, lo que se da como obvio, es que tales  
cristianos no están en las zonas vitales del cristianismo sino  
en su /exterior/. Por otra parte el posesivo "nuestra" coloca

en relación de/interioridad/ al episcopado respecto de tales "zonas vitales": de este modo los cristianos con opción revolucionaria son relegados al/exterior/tanto del pueblo como del episcopado.

- ~~Por último~~, en la parte final del documento, antes de formular su ~~veredicto~~ juicio pastoral, el episcopado se interroga: " ante todo esto, ¿se puede acceder al deseo de aquellos cristianos..." (nº95). También aquí funciona ~~el código~~ /interior/ vs /exterior/ estructurando la relación del locutor con la "realidad", o dicho con más precisión, con aquel conjunto de elementos que se sitúan en la isotopía "referencial" ~~del discurso~~, en la cual el locutor construye ideológicamente el mundo que discursivamente aparece como "real". *que nosotros analizaremos bajo los epígrafos de isotopía social, antropológica y escatológica*

Parece por tanto que un único código fundamental /exterioridad/ vs /interioridad/ organiza la relación del locutor <sup>episcopal</sup> con su destinatario explícito (el "pueblo"), con el grupo de cristianos con opción revolucionaria y con la "realidad". La misma oposición sitúa a los cristianos con opción revolucionaria frente al pueblo *y al Episcopado.*

Podemos representar estas relaciones con la ayuda de los siguientes modelos en los que la oposición se determina semánticamente como "exterioridad mutua":

- |                        |  |
|------------------------|--|
| Espacio del episcopado | Espacio de los <del>CS</del> "cristianos |
| Espacio del pueblo     | con opción revolucionaria"               |
- |                          |                          |
|--------------------------|--------------------------|
| Espacio del episcopado   | Espacio de la "realidad" |
| Espacio de la "realidad" |                          |

No parece aventurado ver en esta distribución espacial el esbozo  
ese del "espectáculo" judicial al que antes hacíamos alusión: 5  
el episcopado se sitúa como <sup>un</sup> "tribunal" "ante el pueblo", y ante  
el acusado (aquí, los "cristianos" con opción revolucionaria) y  
ante la "realidad".

~~\_\_\_\_\_~~  
~~\_\_\_\_\_~~

Nos encontramos así ante un código de verosimilitud que presu-  
pone una práctica jurisprudencial bien determinada. En efecto,  
a través de estos códigos se estructura una re-resentación del  
espacio que se da por obvia y que sin embargo ~~implica-necesariem~~  
~~ente~~ implica necesariamente la sentencia que excluye a los  
"cristianos con opción revolucionaria" del espacio común al  
episcopado y al pueblo, es decir, en cierto modo de la Iglesia.

*Por otra parte*

(Este escenario judicial no esté exento, <sup>Nota. Cfr.</sup> ~~como hace notar~~ GREIMAS  
(Sémiotique es sciences sociales p.85-86)) de importantes conno-  
taciones desde nuestro punto de vista. La /exterioridad/ epis-  
copal, <sup>respecto a la "realidad"</sup> en la medida en que se da como algo indiscutido connota  
la imparcialidad del juicio y por consiguiente el derecho a la  
obediencia. En efecto, desde su situación /exterior/, la "realidad"  
puede ser juzgada con "verdad" sin mezcla de los subjetivismos  
propios de todo juicio hecho desde el /interior/ por el que es  
parte en el asunto que se juzga. Así como la /exterioridad/ del  
episcopado tiene una connotación positiva, la /exterioridad/ de  
los cristianos con opción revolucionaria las tiene muy negativas:  
les sitúa de algún modo fuera de la comunión eclesial del "pueblo"  
y en cierto modo les configura como "acusados"

La estructuración del espacio y las connotaciones que comporta implican también una práctica legislativa que se realiza a través de ~~modificaciones~~ <sup>implícitas</sup> de carácter veredictorio y deóntico: los cristianos con opción revolucionaria, aunque parecen formar parte del espacio ~~eclesial~~, en realidad están fuera de él; por otra parte, el pueblo debe escuchar la <sup>operación</sup> ~~elaboración~~ que sobre esta cuestión le proporciona el episcopado.

Inevitablemente surge una doble cuestión: ~~¿es justificable la~~  
 pretensión del episcopado de situarse en /exterioridad/? o más exactamente ¿cual es su situación en la estructura social? y por lo tanto ¿cual su /exterioridad/ concreta respecto al pueblo y a los CpS? Y por otra parte: ¿cual es la función ideológica de esta autosituación del Episcopado?



3. Nivel referencial.

Acabamos de señalar que el episcopado se sitúa "frente" a la "realidad" y hemos subrayado la connotación de imparcialidad y verdad que esta situación confiere a su juicio sobre ella. Entramos ahora en el análisis de la estructura en-la que configura esta "realidad" para el episcopado.

Nota. No se trata aquí del referente entendido como "les objets du mode "réel" que désignent les mots des langues naturelles", sino del referente interno que todo discurso se ~~de-a-sí-mismo~~ construye dándose así un nivel discursivo referencial "qui sert de support aux autres niveaux discursifs qu'il déploie".

GREILLAS, A. J., COURTES, J. Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage Hachette, Paris, 1979 p.311-312)

*3.1. Isotopia referencial del espacio social  
El Documento estructura el espacio en tres ambitos o espacios sociales,*

● El primero de ~~ellos~~ <sup>ellos</sup> es el "socialismo", o más exactamente las "corrientes socialistas" a donde los cristianos son "atraídos" (76,1). La oposición "atraídos" vs "(no atraídos)" reenvia a la oposición sémica /exterior/ vs /interior/ de respecto al socialismo: los cristianos<sup>1e</sup> son "exteriores" pero se sienten "atraídos" a su /interior/.

8

El segundo espacio social es el capitalismo. Como ya hemos visto, el documento dedica uno de sus capítulos al análisis y crítica del capitalismo, pero no entraremos en el detalle en el análisis de este capítulo. El fragmento analizado por nosotros caracteriza este ámbito como aquél cuyos principios "impregnan" (97,3) a la mayor parte de los miembros de la sociedad actual, y por lo tanto <sup>a</sup> ~~de~~ muchos cristianos. Frente al carácter /exterior/ del socialismo, el capitalismo aparece como /interior/ bajo el revestimiento sémico de la "pregnancia".

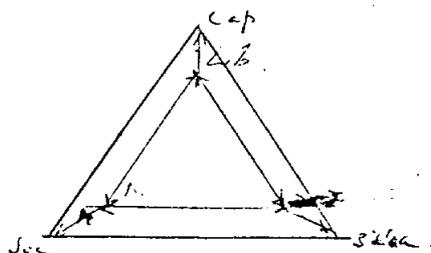
La relación entre capitalismo y socialismo merece ser destacada. Si bien son incompatibles el uno con el otro, la negación de uno no lleva automáticamente al otro. En términos lógicos, no son contradictorios sino contrarios. Por ello el locutor puede situarse en el /exterior/ de ambos espacios: "ni el marxismo... ni el capitalismo... realizan la liberación cristiana integral" (nº97). En efecto el locutor episcopal reprocha a los CpS <sup>la</sup> ~~una~~ división dicotómica de la sociedad: "Para ellos no hay tercera vía" (82,23), lo cual supone, bajo la forma de "no-dicho"

su afirmación como existente o al menos, posible.

- El espacio social se configura por tanto según una distribución tripartita, caracterizada por relaciones de /exterioridad/ mutua: ámbito capitalista, ámbito socialista, "tercera vía". Debemos matizar que esta distribución del espacio social, que adjudica un espacio propio al proyecto cristiano no significa que los cristianos no puedan situarse en el /interior/ del ~~capitalismo~~ ~~socialismo~~ capitalismo o del socialismo en cuanto sistemas, en la medida en que se cumplan ciertas condiciones (76,8-18). La exterioridad del proyecto cristiano respecto a capitalismo y socialismo no significa exclusión total en el campo de las realizaciones *historicas*

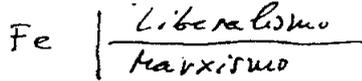
A estos ámbitos sociales (proyecto y sistema) corresponden los respectivos campos ideológicos. Capitalismo y socialismo son complejos movimientos históricos, pero liberalismo y marxismo son <sup>las</sup> "doctrinas" que están en su "origen" (74,11). Esta distinción es importante pues como hemos visto la /exterioridad/ no es /excluyente/ entre los cristianos y los sistemas ~~pero sí lo es~~ entre el concepto cristiano de liberación y las ideologías incompatibles con la fe, es decir, en cierta medida el liberalismo y radicalmente el marxismo.

Por lo tanto a un triple ámbito social corresponde un triple campo doctrinal *en relación de* ~~una~~ /exterioridad/ que es /excluyente/ y /estable/ (74,13).



- Exterioridad
- ←→ Exterioridad excluyente
- ← Origen

Este triángulo doctrinal no es, en la perspectiva del locutor, equisimétrico: frente a las "ideologías" <sup>(75,7)</sup> y ~~gracias a su preeminencia~~ <sup>exterioridad (76,13)</sup> ~~la fe~~, la "fe" aparece marcada por una ~~exterioridad~~ que proporciona al creyente y a la Iglesia la posibilidad de crítica (nº89).



Por otra parte, las relaciones entre los tres polos no son estáticas: cada uno es un ~~polo~~ centro de atracción (76,1) y a la vez resulta peligroso para los otros dos (89,2).

Estos códigos de verosimilitud constituyen la base de los códigos de la práctica moral. El cristiano está <sup>expresada a través de modalidades deontológicas</sup> ~~fácticamente~~ situado en el /interior/ de los distintos <sup>La derivación del capitalismo = el socialismo</sup> ~~ambientes~~ sociales, pero su deber consiste en mantenerse en el /exterior/ de las ideologías que están en su origen, ideologías que organizan el comportamiento de aquellos que se entregan sin reserva a ellas (nº100). *Para ello debe permanecer el nivel de la fe, concuerda en la doctrina del papalino.*

La configuración tripartita del espacio social, tal como aparece en el documento episcopal trae a la memoria el modelo que ~~POULAT~~ E.POULAT ha utilizado para la comprensión de la historia del movimiento ~~social~~ social católico del s.XIX y que propone como hipótesis ~~social~~ para la comprensión del fraccionamiento del catolicismo en el s.XX

Este modelo comprende la historia del s.XIX como una competición "entre" trois grands pôles d'attraction ou de répulsion, dessinant leurs lignes de force et se disputant l'espace: bourgeoisie dominante, l'institution catholique et, le mouvement socialiste"(E.POULAT Eglise contre bourgeoisie, Casterman, Paris, 1977. p.35).

Este modelo, convertido por POULAT en hipótesis de trabajo, tiene la ventaja de salir al encuentro de la interpretación, bastante generalizada, que considera evidente la alianza y la colusión entre la Iglesia y la burguesía, sin asumir el conflicto que históricamente ~~lase~~ ha enfrentado.

Pero la utilización de este modelo comporta aceptar una interpretación de los conflictos interiores de la Iglesia como avatares y tensiones interiores a un "tipo" de catolicismo que se supone dominante en la Iglesia desde el Syllabus al Vaticano II, que E. POULAT ha denominado "catolicismo intransigente".

Este modelo resulta sugerente <sup>porque plantea</sup> una cuestión que, siendo esencial en toda polémica, pasa fácilmente desapercibida: una oposición manifiesta supone cierta unidad latente que permite que la oposición sea relevante para ambos "partenaires"; La hipótesis del "intransigentismo" apuntaría a explicar la unidad subyacente a la polémica entre el Episcopado y CpS en base a su común oposición a la ideología liberal.

Pero no debemos precipitarnos en adoptar esta hipótesis que queda por el momento como una cuestión cuya pertinencia debe verificarse. Varias razones inducen, en efecto, a ser prudente.

En primer lugar debemos tener presente la crítica de P. LADRIERE a la utilización del modelo triangular de POULAT como explicativo para el sociólogo:

" E. Poulat prend ses distances vis-à-vis du schéma droite-gauche parce que, dit-il, il est plus l'expression d'une idéo-

logie que d'une demarche scientifique, mais le schéma triangulaire est lui-même, dans sa forme primitive, l'expression d'une idéologie, celle du catholicisme intransigeant" (LADRIERE, P. "L'intransigeance des origines et le devenir du catholicisme actuel" Cahiers Internationaux de Sociologie vol. LXVII, 1979, p. 297-311, pag. 301).

Nuestra aproximación metodológica confirma en un primer momento la prevención de P. LADRIERE: en efecto, el esquema triangular forma parte de este <sup>nivel</sup> "referencial" que para GREIMAS: "en n'étant qu'une élaboration idéologique, une couverture discursive du monde, se donne pourtant, comme le monde social lui-même, antérieur à la parole qui l'articule" (GREIMAS Sémiotique et Sciences Sociales, p. 84).

Pero si no podemos, de momento, aceptar el esquema triangular como modelo para el análisis, ¿podemos en cambio afirmar que puesto que el episcopado lo utiliza como representación del espacio social, demuestra con ello el carácter "intransigente" de su ideología?

También aquí debe imponerse la precaución. En primer lugar haría falta definir con precisión el tipo intransigente, cosa que a partir del mismo POULAT resulta difícil (Cfr. F.-A. ISAMBERT "Du Syllabus à Vatican II, ou les avatars de l'intransigeantisme" p. 603-612. Esp. p. 611 ).

Por otra parte, la <sup>metodología</sup> que hemos empleado para descubrir la representación episcopal del espacio social nos hace caer en la

cuenta de las determinaciones (contraintes) impuestas al texto por la lógica del discurso de autoafirmación: si el episcopado quiere definir la identidad del grupo cristiano debe hacerlo en oposición a otros grupos y a nivel de representación espacial necesita adjudicarle un ámbito propio. La misma lógica funciona cuando el ~~me~~ proyecto cristiano es situado como contradictorio de los otros dos, que a su vez aparecen como contrarios entre sí: la lógica de "valores" que aquí funciona exige la reducción de la representación triangular a una percepción dicotómica cuyos elementos puedan ser marcados positiva y negativamente.

(Cfr. GREIMAS, A.J. *Du sens "les jeux de contraintes sémiotiques"* Du Seuil, Paris, 1970 p 135 - 155)

Lo que ciertamente queda por investigar y que puede resultar esclarecedor de la pregunta que ~~nos~~ <sup>nos</sup> hacíamos sobre la vigencia del modelo intransigente en el episcopado, es el revestimiento <sup>sémi</sup>co que califique el propio ámbito y el de los adversarios. Un revestimiento <sup>sémi</sup>co doctrinal, institucional y sociopolítico puede corresponder a un modelo "intransigente actualizado" (a definir, como hemos insinuado). Un revestimiento fuertemente centrado en lo ético y simbólico construiría un modelo de Iglesia ~~em~~ difícilmente encasillable en estas categorías.

3.2. Isotopía ~~del espacio antropológico~~ referencial del "espacio antropológico"

En un segundo nivel isotópico, el espacio es referido al "hombre"  
Pero ¿cuál es <sup>la estructura del</sup> "hombre" de que habla el locutor episcopal? o  
en los términos estrictos del texto, ¿por dónde pasa la frontera  
entre su/interior/ y su/interior/?

El texto establece <sup>la</sup> equivalencia entre conversión "personal"  
y conversión /interior/ <sup>(36.3)</sup> aunque matiza que se trata de una exigencia  
no sólo para las "personas individuales" sino también para  
los "grupos humanos", ~~ellos~~ "en sus esfuerzos para conseguir  
la justicia". <sup>(240) ok</sup> Lo que parece indicarse ~~es~~ es la exigencia de que

la motivación de tales esfuerzos sea asumida por cada uno de los  
individuos. Por otra parte, los "grupos" se consideran como ~~unión~~ <sup>unión</sup> de individuos  
ya que no se habla de ningún tipo de mediación estructural entre ellos. <sup>la</sup>  
equivalencia entre /interior/ e

/individual/ parece por tanto definir al "hombre" de que hablan  
los obispos.

~~la oposición /interior/ /libertad/  
/exterior/ /libertad/  
A la oposición /interior/ /libertad/  
/exterior/ /determinación/~~

<sup>Supuesto esto</sup>  
Es lo que ~~es~~ <sup>es</sup> importante subrayar ~~que~~ que el /interior/ y el  
/exterior/ del hombre no son meros receptáculos vacíos sino espac-  
cios axiológicamente marcados. En efecto, el /interior/ es para  
los Obispos /superior/ al /exterior/ y esta jerarquización axioló-  
gica se manifiesta <sup>en</sup> ~~en~~ diversos revestimientos sémicos.

En primer lugar, el /interior/ <sup>bajo el revestimiento del "corazón"</sup> aparece <sup>(35, 8-11)</sup> como el ámbito de la  
/libertad/. Por otra parte, al "corazón" del hombre se oponen las  
"estructuras" que aparecen así como el lugar de la /determina-  
ción/. <sup>(35, 4-9)</sup>



Tenemos por tanto las siguientes equivalencias que organizan la antropología del Episcopado:

$$\frac{/ Interior/}{/ Exterior/} = \frac{/superior/ - /libertad/ - /corazón/}{/inferior/ - /determinación/ - /estructuras/}$$

Por otra parte, la oposición ~~interior~~ /interior/ <sup>vs.</sup> /exterior/ no supone ~~exclusión~~ exclusión sino una mutua relación en la que el /interior/ es revestido como "origen" mientras que el ~~exterior~~ /exterior/ aparece como "producto" del aquél. En términos lógicos esto significa que la relación es de presuposición no recíproca: lo que acontezca en /interior/ repercutirá necesariamente en el /exterior/ pero no viceversa.

Esta jerarquización antropológica organiza tanto el concepto de "liberación" como el de "opresión" del hombre. Así, la opresión radical se sitúa en el /interior/ del hombre y se reviste simbólicamente como "pecado", <sup>(35,17)</sup> que en el esquema actancial desempeña el rol de remitente negativo. Por el contrario, la opresión causada por las "estructuras" situadas en el /exterior/ no resulta esencial: en el esquema actancial las "estructuras" desempeñan el rol de ayudante positivo o negativo según los casos <sup>(35,6)</sup>.

De modo semejante la liberación del hombre se organiza según la equivalencia

$$\frac{/interior/}{/exterior/} = \frac{/Origen/}{/producto/} \quad (35,9)$$

Según esta relación, la liberación interior producirá necesariamente la liberación exterior, mientras que el cambio <sup>(36,20)</sup> meramente exterior no implica necesariamente la liberación interior.

Esta relación es para los Obispos ~~específica~~ específica de la fe cristiana

Por el contrario, la característica de la liberación no cristiana <sup>consistiría en</sup> ~~el situarse exclusivamente en el ámbito exterior~~ <sup>ignorar</sup> ~~la relación/interior/ vs /exterior/~~ <sup>(35, 13-15).</sup>

~~de modo que~~ <sup>de modo que</sup> la liberación esencial del hombre se realizaría <sup>solamente</sup> a nivel de estructuras ~~de liberación~~

En conclusión puede afirmarse que los calificativos espaciales y las calificaciones que les son correlativas configuran un específico concepto de ~~de~~ hombre como persona individual. Las relaciones sociales aparecen como algo exterior a lo más esencial del hombre. Por esto el drama de la oposición /liberación/ vs /opresión/ tiene como ~~base~~ <sup>decorado</sup> fundamental el /interior/ del hombre, es decir, su "corazón".

### 3.3. Isotopia referencial del espacio antropológico

~~\_\_\_\_\_~~

El espacio antropológico y el espacio social no agotan los códigos espaciales de nuestro texto. Frente a las representaciones de espacios parciales, una serie de lexemas presuponen un código <sup>que estructura</sup> ~~\_\_\_\_\_~~ el espacio humano como totalidad. En efecto, las oposiciones lexemáticas

$$\frac{\text{"món"}}{\text{(no món)}} = \frac{\text{"cosmos"}}{\text{(no cosmos)}} = \frac{\text{"univers"}}{\text{(no univers)}} \quad \text{_____}$$

manifiesta el código :  $\frac{\text{/espacio total/}}{\text{/espacio parcial/}}$

Esta totalización es la condición necesaria para introducir <sup>en</sup> el texto un nivel metafísico, inevitablemente expresado en representaciones espaciales simbólicas. El espacio así totalizado es el espacio humano y en cuanto tal puede ser puesto en relación con el /espacio divino/ del "Regne de Déu" (39,4). Este nuevo ámbito es colocado "dalt" (38,6), en el "cel" (39,7) y por lo tanto en relación de /verticalidad/ respecto del /espacio total humano/, que por el mismo es situado en la /horizontalidad/. De este modo /verticalidad/ y /horizontalidad/ se convierten en los símbolos de "inmanencia" y "trascendencia":

$$\frac{\text{/Espacio divino/}}{\text{/Espacio humano/}} \left| \begin{array}{l} \text{totalizado} \\ \text{no totalizado} \end{array} \right. = \frac{\text{"dalt"}}{\text{(no dalt)}} = \frac{\text{"cel"}}{\text{(no cel)}} = \frac{\text{/verticalidad/}}{\text{/horizontalidad/}} = \frac{\text{/Superioridad/}}{\text{/Inferioridad/}}$$

= *era*

El texto carga axiológicamente esta <sup>estructura</sup> ~~\_\_\_\_\_~~. El ámbito divino aparece marcado en sí mismo positivamente mientras que el espacio humano sólo es positivo en la medida en que alberga <sup>también</sup> el espacio divino en su seno (38,6 y nº39).

Esta presencia de uno en otro hace ver que no constituyen compartimentos estancos: hay un mutuo <sup>pero</sup> ~~\_\_\_\_\_~~ de un espacio a otro.

Si intentamos traducir estas relaciones <sup>axiológicas</sup> en términos lógicos podríamos decir que ~~\_\_\_\_\_~~ se trata de una relación de presuposición no recíproca:

El valor positivo del espacio humano ~~presencia~~ <sup>presencia</sup> la presencia en él del espacio divino pero no viceversa. La consecuencia es que el episcopado considera como no cristiana la absolutización axiológica y autónoma del espacio humano, que entonces, en contraposición al "Regne de Déu" se convierte en "regne de l'home" (52,3-4).

Esta relación lógica ~~del espacio humano~~ se expresa a nivel de proceso con la metáfora del "camino" (35,18) que deben realizar los hombres. A este camino <sup>de cada hombre</sup> humano, corresponde un proceso de la totalidad humana (42,1-6).

Este proceso de la totalidad humana tiene una meta que es expresada mediante dos simbologías yuxtapuestas. El símbolo del cielo (39,7) corresponde a la liberación interior e integral del hombre Cfr. Isotopía antropológica p. ). En cambio, el simbolismo del "cielo nuevo y la tierra nueva" (52,3) intenta integrar la liberación de las dos dimensiones del hombre (interior y exterior, que corresponden a las coordenadas de verticalidad y horizontalidad), pero al estar calificado este mismo simbolismo de "celestial" (54,3) nos parece que queda jerárquicamente subordinado al simbolismo del cielo, lo cual es coherente con la primacía de la dimensión interior del hombre que antes hemos señalado.

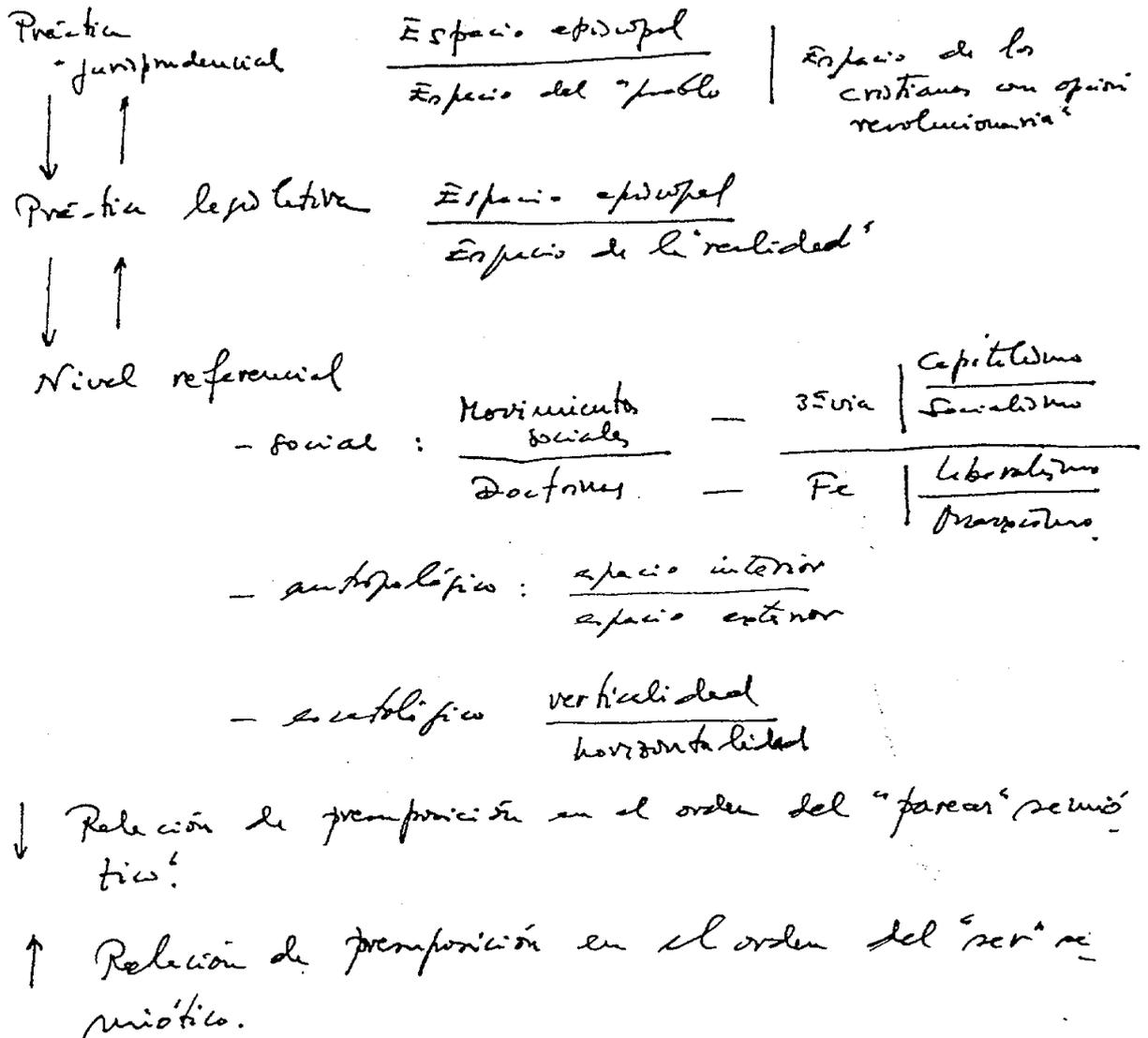
solamente del hombre (nº53) y ningún nivel de realización humana es condición p momento privilegiado de la irrupción del espacio divino. ]

Finalmente hay que notar que la meta del proceso aparece como síntesis de las dos dimensiones: su símbolo es el "cel nou i la terra nova" (54,3), lo que expresa metafóricamente el contenido conceptual que se le aplica: sobrepasamiento (depasement) de las aspiraciones humanas, ruptura en la línea del esfuerzo por alcanzarias con las propias fuerzas (nº53 y 54).

*Ampliar con la concepción de esta meta para*

4.- Conclusión.

Resumamos ahora en un único modelo la "competencia" puesta en juego por el Documento episcopal ~~\_\_\_\_\_~~ en la estructuración del espacio:



Quisiéramos subrayar por un lado la coherencia de este modelo y por otro las rupturas internas que hemos detectado en él. La coherencia del modelo se hace más perceptible cuando consideramos el tipo de argumentación que permite y por lo tanto la función que puede desempeñar. Desde ~~el~~ punto de vista de la argumentación, la "exterioridad" de la fe y su oposición a las ideologías sociales existentes ~~\_\_\_\_\_~~ permite justificar la "exterioridad" del episcopado respecto a la realidad social en ~~\_\_\_\_\_~~







## Códigos del tiempo

### 1.- Introducción

1.1.- Aspectos metódicos y técnicos.

1.2.- Organización general del tiempo.

### 2.- Nivel legislativo. Práctica jurisprudencial y práctica legislativa.

### 3.- Nivel referencial.

3.1.- Isotopía referencial del tiempo social

3.1.1.- Oposición doctrinas/ movimientos sociales.

3.1.2.- Oposición tiempo presente/ tiempo pasado.

3.1.3.- El dualismo.

3.2.- Isotopía del tiempo antropológico.

3.2.1.- Correspondencia entre tiempos de liberación y espacios antropológicos.

3.2.2.- Problemática abierta por la antropología del locutor episcopal. *(A colocar al final, en la conclusión general de esta parte?)*

3.2.- Isotopía del tiempo escatológico.

3.3.1.- Eternidad/Historia.

3.3.2.- Valorización de la historia profana.

### 4.- Conclusión.

## Códigos del tiempo.

### 1. Introducción ~~metódica~~.

#### 1.1. Aspectos metodológicos y técnicos.

El análisis de los códigos del tiempo que ~~estructuran~~ <sup>configuran</sup> el texto episcopal resulta sumamente enriquecedor para nuestro propósito; en efecto, ellos nos permiten comprender la estructura en la ~~que~~ que es posible pensar los presupuestos de la acción del ~~los~~ <sup>episcopado</sup> ~~obispos~~ y, <sup>de</sup> la que ellos proponen al cristiano; dicho de otro modo, los códigos del tiempo ~~ponen~~ <sup>establecen</sup> en marco en el que se inscribe el ~~proyecto~~ <sup>ideal</sup> humanista del Episcopado y el proyecto de sociedad que lo realizaría en la historia; nos muestra, además la peculiar valorización que ~~hace~~ de lo humano-temporal al ponerlo en relación con lo divino-eterno.

La dificultad del análisis ha sido proporcional a su interés. Resulta difícil inventariar la totalidad de los indicadores temporales, ~~de~~ <sup>que los estructuran</sup> reducirlos a los códigos ~~estructurantes~~ y agrupar estos en las isotopías fundamentales. Por razón de economía de tiempo y con el fin de uniformizar los criterios rectores de la técnica empleada, hemos procedido del mismo modo que en el ~~an~~ inventario y estructuración de los códigos del espacio: hemos prescindido de los indicadores verbales (tiempos de verbo) y nos hemos limitado a tener en cuenta adverbios, preposiciones y calificaciones estrictamente temporales. ~~Creemos~~ <sup>De hechos</sup> que los indicadores verbales serán en lo ~~fundamental~~ fundamental recogidos en el análisis de la acción; por otra parte nos interesaba <sup>más</sup> ~~en~~ este momento encontrar la estructura estática ~~de la "guirnalda"~~ <sup>de "nuevos"</sup> organizada del tiempo que ~~entretienen~~ en el análisis del ~~la~~ dinamismo que permite generar.

*Asumido en la introducción.*

[Una hipótesis de trabajo ha presidido el laborioso tanteo en la búsqueda de los códigos de base y de las isotopías fundamentales: la isomorfía entre el espacio y el tiempo. Hemos supuesto que a cada isotopía espacial le correspondería un nivel isotópico temporal equivalente. La hipótesis se ha revelado fecunda al permitir organizar la ~~práctica~~ totalidad de los códigos ~~que se inscribían~~ <sup>en</sup> ~~este~~ ~~en~~ los indicadores reseñados.]

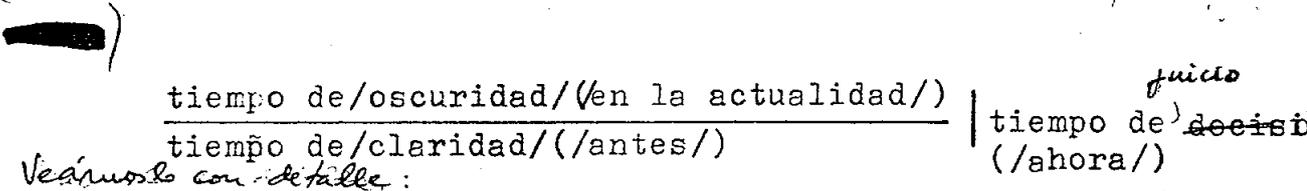
1.2. Organización general del tiempo.

Al analizar los códigos del espacio habíamos visto como el "decorado" estructurante de la significación respondía a la puesta en escena de un "juicio" el cual se hacía inteligible ~~al pueblo~~ <sup>al pueblo</sup> ~~en~~ en relación con los "espacios" o ámbitos que configurarían el hombre mismo, la sociedad y el mundo en su totalidad. De modo semejante el código temporal fundamental corresponde al acto "judicial-pastoral" del episcopado que emplaza a sus destinatarios en un/ahora/en el que se juegan la realidad misma de su ser cristiano. Este/ahora/ cobra sentido en oposición tanto al complejo cambio de situaciones que ha provocado el juicio ~~ese~~ (el /pasado/) como frente a un /futuro/ en el que se verificará la ~~decisión~~ decisión de los destinatarios.

El/ahora/ en el que el destinatario del documento es emplazado ~~adquiere su valor gracias a~~ <sup>adquiere su valor gracias a</sup> ~~se convierte en~~ ~~por~~ ~~su~~ ~~relación~~ inserción en el tiempo humano- social cuyo marco último de valorización ~~la~~ <sup>es</sup> ~~relación~~ ~~con~~ la eternidad, ámbito de la divinidad. ~~En nuestra exposición procedamos en orden~~ ~~por~~ ~~lo~~ ~~que~~ ~~aquí~~ ~~insinuado~~ ~~de~~ ~~lo~~ ~~que~~ ~~general~~ ~~a~~ ~~lo~~ ~~más~~ ~~posible~~ ~~en~~ ~~el~~ ~~texto~~

2.- Nivel legislativo. Práctica jurisprudencial y práctica legislativa.

De modo semejante a como los indicadores especiales construyen un "decorado judicial", también los deícticos temporales estructuran la secuencia correspondiente al "fallo" de una sentencia. Podemos distinguir tres tiempos en-e: en primer lugar, un ahora que corresponde a la sentencia. Este ahora se contrapone a ~~la~~ <sup>vez</sup> ~~un~~ a un pasado de claridad y a un presente que es el momento del "delito" y del desconcierto, que a los que han de corresponder la práctica jurisprudencial y la práctica jurídica legislativa respectivamente. Finalmente se dibuja un futuro regido por la práctica legislativa. Esta secuencia puede representarse mediante el siguiente modelo:



1/ Antes/ la relación entre socialismo y cristianismo y de éste con el marxismo era clara: la relación era "difícil" y la incompatibilidad reconocida (75,3; 74,2-3; 77,1-2). En cambio, / en la actualidad/ el socialismo es una palabra "equivoca" (<sup>75,3</sup> ~~no 74~~) y el marxismo ha perdido su antiguo "monolitismo" (77,3-4). De hecho el socialismo <sup>que</sup> parece ~~realiza~~ aspiraciones cristianas y muchos creyentes se plantean la posibilidad de acercarse al marxismo (77,1-2). A esta situación general debe añadirse la "perplejidad y atractivo" que suscita la opción de algunos cristianos por el marxismo revolucionario (81,3). Estos cristianos tienden a "miner, obstaculizar y desprestigiar" la acción pastoral de los obispos (80,4-5), lo cual <sup>constituye el delito y</sup> , desde la perspectiva episcopal, ~~aumenta~~ la /oscuridad/.

~~El /ahora/ se corresponde al momento del "fallo" de la sentencia~~

4

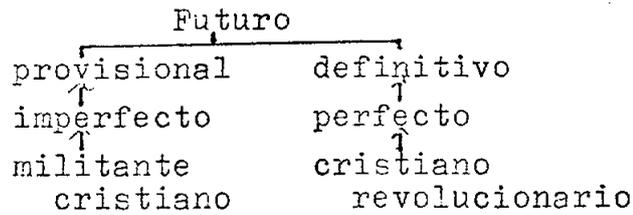
Ante esta situación el locutor episcopal reafirma la validez actual del magisterio pontificio sobre el marxismo y se niega a aceptar que "el compromiso marxista sea incluido de una manera explícita en el abanico de posiciones políticas reconocidas por ~~el~~ el magisterio de la Iglesia" (cfr. n°95).

El ahora es por tanto el momento de la práctica jurisprudencial. Una vez ésta ha delimitado el campo del ser y del hacer legítimos, el ahora se manifiesta también como el momento de la "prueba decisiva" para el cristiano....

*Creiem que*  
para el cristiano: "ara és el gran moment en que el cristians militants es desvetllin i es preparin per posar-se a la feina" (n°99). Para superar esta prueba hará falta un "saber correcto" (100,14-17) y un "poder" capaz de alejar de los peligros <sup>inherentes a</sup> toda opción sociopolítica (100,18-19). ~~Esto también será evidente~~

Podemos asimilar la modalización deóntica de este ~~este~~ n°100 a una práctica legislativa que pretende configurar el ser y el hacer político de los cristianos.

Finalmente el /ahora/ se contraponen a un/futuro/ diseñado con (5) caracteres negativos: ni capitalismo ni socialismo, ni/liberalismo ni marxismo, sin despreciar por otra parte lo que de "aprovechable" pueda haber en ellos. En todo caso este futuro es inevitablemente imperfecto y provisional (nº 97 y 98). Esta última afirmación tiene como no-dicho implícito que el "adversario" (los CpS) sí creen que su camino es perfecto y definitivo lo cual contribuye subrepticamente a su diabolización.



El a.. /ahora/ de la decisión aparece <sup>por tanto</sup> como el punto de inflexión (5) que permite oponer un /presente/ en /oscuridad/ a un /futuro/ en ~~oscuridad~~ <sup>obediencia</sup> ~~oscuridad~~ /iluminada por la fe;

$$\frac{\text{/presente/}}{\text{/futuro/}} = \frac{\text{/oscuridad/}}{\text{/obediencia y nueva claridad/}}$$

~~\_\_\_\_\_~~  
~~\_\_\_\_\_~~  
~~\_\_\_\_\_~~

### 3.- Nivel referencial.

~~En la~~ La práctica legislativa se da a sí misma un "referente interno" que estructura la temporalidad del "mundo real". La cuestión que nos plantearán las sucesivas isotopías referenciales es la relación entre tiempo y cambio histórico. ¿En qué medida el paso del tiempo significa transformación de la realidad orientada según un "sentido"?

#### 3.1. Isotopía referencial del <sup>soc.</sup> "tiempo social."

##### ~~3.1.1.~~ Oposición/doctrinas/movimientos sociales/

3.1.1

Un primer código queda establecido mediante la oposición entre "doctrines" que "romanen sempre les mateixes" (74,12) y los "moviments històrics d'ordre econòmic, social, cultural i polític ...subjectes a canvis...profunds"(74,14-16):

Doctrines = /no sujetas a cambio/ <sup>temporal</sup>  
 "Movimientos soc." /sujetos a cambio/ <sup>temporal</sup> (A.A.S. 55 (1962) 300)

Esta <sup>(x)</sup> distinción, sacada de la encíclica "Pacem in Terris", tuvo en su momento la función de abrir la doctrina social de la Iglesia a cierta aceptación del socialismo como movimiento social, manteniendo a la vez la crítica a sus bases doctrinales. El episcopado catalán, al hacerla suya mantiene su <sup>doble</sup> función: se aceptará la posibilidad de que el cristiano colabore <sup>con</sup> "sistemas socialistas" (aunque esta afirmación esté marcada por el recelo) y se mantendrá la imposibilidad de que el marxismo como doctrina evolucione y por ~~lo~~ tanto llegue a ser /compatible/ con el cristianismo.

#### Nota. (x)

Esta oposición ha sido ya recogida en el análisis de los códigos del espacio, pero bajo otro punto de vista: allí se trataba de delimitar los posibles campos de pertenencia del cristiano mientras que aquí nos interesa el problema de su transformación histórica.

La función <sup>u/</sup>conservadora de esta oposición es todavía más importante aunque esté menos explicitada en lo que hace referencia a la percepción que el episcopado tiene de la Iglesia y de la fe. Como veremos más adelante, la fe es vista sobre todo como adhesión a un cuerpo doctrinal y a la enseñanza del magisterio eclesiástico y por lo tanto, la pertenencia a la Iglesia  implica la "fe explícita". Se puede por tanto establecer la equivalencia:

$$\frac{\text{Doctrina}}{\text{Mov. soc.}} = \frac{\text{/no sujeta a cambio/}}{\text{/sujeto a cambio/}} = \frac{\text{Iglesia}}{\text{Historia de la Igl. (olvidada)}}$$

Esta equivalencia establece a la Iglesia en la absolutez de un punto de referencia inmóvil, convertido en criterio de la "bondad" o maldad" de los movimientos sociales: La Iglesia no debe moverse; <sup>son</sup> los movimientos sociales <sup>los que</sup> deben acercarse a ella. Esto es posible porque el documento ~~deja como "no dicho"~~ <sup>"olvida"</sup> el proceso histórico de la Iglesia. No deja de ser curioso la ausencia de <sup>cualquier</sup> ~~toda~~ alusión a la historia de la Iglesia contemporánea en España en un documento que, como éste, es polémico ~~contra~~ otro que si lo hacía. Por el contrario hay una crítica al intento de analizar (en perspectiva marxista) la historia de la Iglesia (nº83). Ahora podemos entender <sup>esta</sup> la función ideológica de ~~la~~ estructura de significación ~~que hemos visto.~~ Según ~~esta "guía"~~ las acusaciones de base histórica no son atendidas porque no afectan a lo esencial de la Iglesia (lo doctrinal no sujeto a cambio).

*Oposición /tiempo presente/ vs /tiempo pasado/*  
 En cambio 31.2. Para los movimientos sociales /sujetos a cambio/ resulta relevante la oposición /Tiempo presente/ vs /tiempo pasado/ (74,2; 74,4;77,3;86,3;).



El "socialismo" y la "Iglesia" han mejorado en efecto sus relaciones (74,2 y 4):

$$\frac{\text{Tiempo presente}}{\text{Tiempo pasado}} = \frac{\text{Relaciones actuales Soc.-Iglesia}}{\text{Relaciones pasadas soc-Iglesia}} =$$

$$\frac{\text{"suavizades"}}{\text{"dificils"}} = \frac{\text{/mejores/}}{\text{/peores/}}$$

*Pero* Como hemos dicho antes, esta oposición no resulta válida para el "marxismo". Este ha perdido su antigua "unidad monolítica" y en este sentido está /sujeto a cambio/, pero antes y ahora ha sido y sigue siendo ateo y por lo tanto, en lo esencial la distinción /tiempo presente/ /tiempo pasado/ no es relevante para él.

Esta oposición tampoco es válida para el comunismo leninista en cuanto realización histórica del marxismo-~~leninista~~:

$$\frac{\text{T. presente}}{\text{T. pasado}} - \text{/provoca sufrimiento/ (92,1-3).}$$

*Por lo tanto*  
Podríamos resumir las oposiciones que estructuran la temporalidad de los distintos ámbitos sociales del siguiente modo:

$$\frac{\text{Tiempo histórico /sujeto a cambios/}}{\text{Tiempo no histórico / no sujeto a cambio/}} \text{ -- } \frac{\text{T. presente}}{\text{T. pasado}} = \frac{\text{Relación I-Soc. /mejor/}}{\text{Relación I-Soc. /peor/}}$$

Doctrinas: "marxismo"  
                  /cristianismo/  
El "comunismo leninista"

Notamos la posición anómala del comunismo leninista que aunque perteneciente a la categoría de los sistemas sociales no aparece /sujeto a cambio/ en la perspectiva valoral y no analítica del episcopado. Esta colocación anómala tiene también su función ideológica que analizaremos posteriormente.



3.2. Isotopía del tiempo antropológico <sup>2.2.1.</sup> Correspondencia entre "tiempos de liberación" y espacios antropológicos.

El locutor episcopal sitúa al hombre entre la opresión que caracteriza su situación presente y la futura liberación, de modo que el tiempo humano viene calificado como avance hacia la liberación. Ahora bien, dado que como hemos visto, el texto considera el interior y el exterior  como <sup>dimensiones</sup> constitutivas del hombre, podemos preguntarnos de qué manera avanza cada una de ellas hacia la liberación definitiva.

El texto define la liberación interior del hombre como "conversión" (36,3) y la del exterior como "cambio de estructuras" (36,13). Pues bien, lo que el texto subraya en primer lugar es la distinción entre ambos procesos: "el corazón del hombre puede seguir cerrado y alienado, incluso cuando las estructuras sociales son buenas" (36,11-12). Podemos por tanto formular así la oposición entre los dos "tiempos":

$$\frac{\text{Tiempo del interior ("conversión")}}{\text{Tiempo del exterior ("cambio de estructuras")}}$$

Por otra parte, la relación entre ambos "tiempos" es de implicación no recíproca: la conversión auténtica lleva a trabajar para cambiar las estructuras (nº 41 y 42), pero como acabamos de decir, el cambio de estas no implica ni presupone necesariamente la conversión del corazón.

3.2.2. Problemática abierta por la antropología ep del locutor episcopal.

Esta oposición y jerarquía de "tiempos" confirma nuestra anterior afirmación acerca del dualismo que subyace a la concepción antro-

pológica del episcopado/ el proceso transformador de la totalidad del hombre no puede ser percibido por el episcopado, locutor episcopal de un modo unitario (aunque interiormente diferenciado), sino como una conversión "previa o simultánea" (36,21) del interior de la que se sigue el deber moral de cambiar las estructuras.

(Nota. Ver para ello las modalizaciones deónticas de los verbos del nº41 que definen el deber hacer transformador del cristiano liberado interiormente),

3.2. La problemática abierta por la antropología episcopal. Como hemos hecho notar, para los obispos, si la conversión es verdadera, lleva necesariamente a la transformación estructural, pero el proceso no es necesario en dirección inversa: la transformación estructural no implica la conversión del corazón. De este conjunto de relaciones se desprende que el episcopado considera la transformación estructural como una "obligación" moral cuya realización verifica la realidad de una ~~conversión~~ conversión auténtica.

Es muy claro!



ción del hombre tenga alcance auténticamente religioso si está bajo el influjo del marxismo. Ahora bien, esta es, como veremos, ~~en~~ <sup>ex</sup> el punto de partida de los CpS, :la experiencia de la propia conversión al entrar en el proceso de lucha de clases.

Por ello ~~la~~ valoración del proceso transformador de la sociedad ~~diverge~~ diverge radicalmente. Para el Episcopado dicho proceso ~~expres~~ <sup>a)</sup> ~~la~~ la conversión, pero no lleva ~~ella~~ a ella y por lo tanto es religiosamente secundario. Para los CpS la transformación estructural es símbolo y casi diríamos, usando el lenguaje de la teología católica, "sacramento" del Reino". Al usar esta terminología pensamos en el carácter simbólico y expresivo del Reino que la transformación social y la praxis- las prácticas de un nuevo sistema social pueden tener. Tenemos también en cuenta el carácter "eficaz" ligado a la idea de sacramento: la implantación del socialismo realizaría ciertas dimensiones del Reino (casi podríamos decir "ex opere operato") ~~transformando~~ <sup>transforma</sup> el interior de las personas (el tema del "hombre nuevo") aunque no necesariamente su ~~conciencia~~ <sup>auto</sup> conciencia religiosa (tema del "cristiano anónimo" al que ya hemos hecho alusión).

Más aún; si la construcción (conflictiva) de un determinado sistema social tiene carácter en cierta manera "sacramental", la historia es vista como un proceso marcado por etapas ~~de~~ <sup>según</sup> ~~virtud~~ diferenciadas ~~por~~ su capacidad de ~~expresión~~ <sup>actualización</sup> del Reino. Por el contrario, si la transformación social es contemplada como ~~una~~ obligación moral y verificación de la conversión

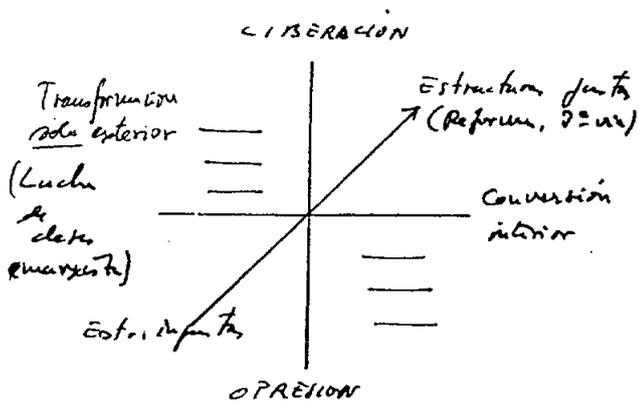
interior, no se le pueden señalar etapas ~~históricas~~ puesto que lo <sup>individual</sup> único auténticamente relevante es la historia interior, en la que no hay término ni etapas que puedan señalarse ~~con~~ con criterios humanos. <sup>y que cada hombre debe recomenzar</sup> La historia es vista como una "reforma continúa" y no como el paso de una ~~etapa~~ <sup>etapa</sup> a otra.

No parece <sup>por tanto</sup> arriesgado establecer una conexión muy intrínseca entre entre la concepción antropológica del episcopado, expresada en los códigos del espacio y del tiempo y una posición histórica y política reformista, insensible al atractivo revolucionario, considerado de alguna manera como no relevante frente a la única temporalidad verdaderamente valiosa/ la interior, directamente conectada con la escatología.

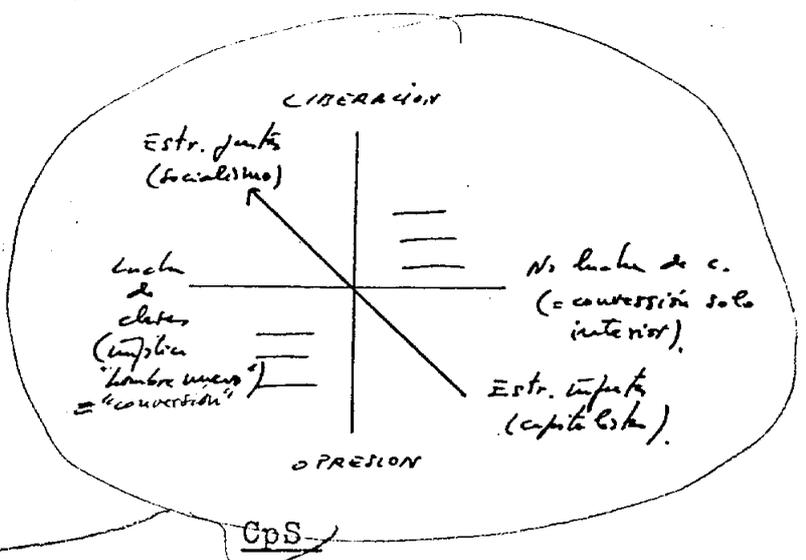
La conexión <sup>y la oposición</sup> entre ~~el~~ proceso transformador de la sociedad <sup>y la</sup> conversión <sup>ión</sup> ~~se~~ configura "orientaciones simbólicas" distintas a las que conviene prestar atención. [Entendemos como "orientaciones simbólicas" "les façons de percevoir des combinatoires de sens à partir desquelles les acteurs se mobilisent affectivement par rapport aux objectifs sociaux, par rapport aux priorités de l'action...etc." (J.P.Hiernaut et A.GANTY Sociologie des groupes chrétiens contemporains. Centre de Recherches socio-religieuses UCL 1977 p.1). |

Nota

Consideramos para ello el cruce de dos códigos, ~~cada uno~~ <sup>uno</sup> de los cuales representa la oposición fundamental de valores en el orden religioso, y ~~el otro~~ <sup>(liberación/opresión)</sup> y el otro ~~en el campo social~~ <sup>(conversión/no conversión)</sup> en el campo social:



Episcopado



CpS

La oposicion/conversion interior/lucha de clases/hace "impensable" la conjuncion de liberacion y lucha de clases en un unico proceso practico. Tambien es "impensable" que si hay conversion interior ~~se~~ se dé opresion. Encontramos aqui una <sup>forma de personificacion</sup> "irrefutable" ~~que~~ frente a la critica de la insuficiencia del ~~feísmo~~ <sup>feísmo cristiano</sup> ~~siempre se puede responder que los cristianos no se han convertido suficientemente. Por~~ otra parte la conversion ~~se~~ puede ser agudada por la exhortacion y entrar en el ~~recurso de~~ <sup>Antropología</sup> no "falseable" ~~que~~ <sup>cuya eficacia histórica no es</sup> que bloquea la comprension de otras experiencias religiosas.

la conciencia personal

Por el contrario

La conjuncion/lucha de clases/ conversion/ y ~~su~~ su oposicion a/conversion sólo interior/-/no lucha de clases/ reorienta la accion social. Los impensables son ~~la~~ <sup>para los cps</sup> la conjuncion ~~de~~ /liberacion/-no lucha de clases/ y ~~de~~ /lucha de clases/-/opresion (estable)%. ↗

El cruce de códigos muestra los "impensables" de cada estructura y por tanto la imposibilidad de diálogo por falta de comprensión de lo que el otro dice.



3.3.

4. Isotopía del "tiempo escatológico".

Los códigos reunidos en este apartado construyen el campo de posibilidades en el que el Episcopado define el marco totalizante en el que <sup>el locutor episcopal</sup> sitúa la acción humana y en el que puede concebir su valorización <sup>última</sup> como acción con sentido.

3.3.1 *especial a historia.*

Un primer código de base opone dos categorías fundamentales: /eternidad/ vs /historia/. (Cfr. /eternidad/: 54,2;39,7; opuesto a /historia/: 54,11;84,11-12;42,8;53,2;53,3; ).

En esta oposición, la /eternidad/ es el término valorizado positivamente: <sup>SUS</sup> calificaciones la sitúan en el ámbito de lo "celestial" (39,7;), de lo "definitivo" (54,2) y de la liberación del hombre (42,9-11). Lo "no dicho" en estos códigos es la valoración de la/historia/ como lo temporal, terreno <sup>tiempo de opresión</sup> y ~~del~~ del hombre:

$$\frac{/eternidad/}{/historia/} \equiv \frac{/definitivo/}{/temporal/} = \frac{/celestial/}{/terreno/} = \frac{/liberación/}{/opresión/}$$

La/historia/sin embargo no queda totalmente desvalorizada frente a la/eternidad/ porque ~~entre ambas se establece una relación jerárquica~~ entre ambas se establece una relación de tipo operativo que "trasvasa" valor de una a otra: la /historia/ es /camino/ hacia una eternidad calificada de /meta/:(53,1;53,3; 54,11;39,6):

$$\frac{/eternidad/}{/historia/} = \frac{/meta/}{/camino/}$$

De este modo la historia adquiere <sup>su "calidad decisiva"</sup> ~~una~~ la "orientación" que le confiere /sentido/ y la preserva del "caos" representado por <sup>una</sup> /opresión/ de la que ~~liberarse~~. *en caso contrario no podría liberarse.*

Esto lleva a distinguir dos maneras de <sup>calificar</sup> ~~valorizar~~ la historia: ~~esta puede aparecer~~ con / sentido/ o sin él. Ahora bien, lo que el análisis estructural manifiesta como dos posibilidades inmanentes al discurso episcopal, el lenguaje de éste lo "ontologiza" hablando de dos historias diferentes: "historia de salvación" opuesta a "historia profana" (84,11-12); esta última es la ~~historia~~ <sup>historia</sup> de la humanidad en cuanto no "camina" hacia la "meta" celestial de la liberación; la "historia de salvación" asume la historia humana cuando avanza hacia su "meta". Esquemmatizando podemos escribir:

$$\frac{\text{/eternidad/} \quad - \quad \text{/meta/}}{\text{/historia/} \begin{matrix} = \text{con sentido} & \text{camino} & = & \text{h. de salvación} \\ = \text{sin sentido} & \text{no camino} & = & \text{h. profana} \end{matrix}}$$

Todavía hay que notar la importancia del tema del "avance" que acabamos de insinuar: La "historia de salvación" avanza hacia la única meta real: la celestial. Paralelamente se niega la realidad de una meta intramundana de la historia que ~~tomara~~ <sup>liberadora</sup> la figura <sup>de</sup> "reino del hombre" (significativamente en minúsculas en el texto, en contraposición a las mayúsculas del Reino de Dios), o en forma más mítica, de "paraíso" (52,3 y 53,2). Por lo tanto todo presunto "avance" meramente "profano" será ilusorio, no real. En definitiva, ~~cabe preguntarse si dentro~~ <sup>de</sup> de esta estructura significativa, la "historia profana", considerada <sup>separadamente</sup> ~~separadamente~~ de la historia de salvación <sup>no</sup> es auténtica ~~historia~~ /historia/, ~~es simple experiencia, caos de~~ temporalidad sin sentido:

$$\frac{\text{/ H.de salvación/} \quad - \quad \text{/camino-avance/} \quad - \quad \text{/meta celestial} \quad \text{real/}}{\text{/H.profana/} \quad - \quad \text{/ no camino-avance/} \quad - \quad \text{/meta mundana no} \quad \text{real/}}$$

(no historia)

3.3.2.

~~La~~ La valorización de la "historia profana".

En la teología cristiana se denomina "historia de la salvación" la relación entre Dios y el hombre, caracterizada por el hecho de que acontece en la historia humana y ella misma es a su vez "histórica", es decir, tiene un devenir y una meta. Gracias a ella la historia humana adquiere también el carácter de historia salvífica.

La cuestión que se plantea inevitablemente es la del "paso" de una a otra historia (53,3). La pregunta no es obvia porque podrían no haber conexión, dando lugar a una visión pesimista de la historia de la que <sup>constantemente</sup> no participan ni el Episcopado ni los CpS. Dado que se afirma la posibilidad de este ~~pase~~ "lazo" (53,3) el Episcopado precisará con detalle cuál es esta relación.

El primer dato relevante es que este "pasaje" se realiza ~~gracias~~ gracias a la intervención divina. La primera parte del Documento Episcopal (nº1 a 6) <sup>desarrolla este punto</sup> y por ello los fragmentos analizados no insisten en ello. En oposición a la intervención divina "inicial", en el "origen", se afirma una intervención "final" bajo la figura de "la segunda venida de Cristo" (42,9).

La significación de la oposición "inicial"/"final" se precisa con las figuras del "sometimiento inicial" a Cristo (42,7) que tiene como meta la "plenitud" de la liberación (42,10-11). Tenemos por tanto la equivalencia:

$$\frac{\text{"inicial" (/tiempo/)}}{\text{"final" (/tiempo/)}} = \frac{\text{"inicial" (/liberación/)}}{\text{/plenitud/(/liberación/)}}$$

*Do observations are not important  
señalar que en primer lugar*

Quisiéramos ~~subrayar~~ <sup>señalar que</sup> la figura bajo la que aparece en el texto el ~~proceso~~ de la liberación inicial a la plenitud es la del "sometimiento" a Cristo (42,7) que reenvia a la estructura significativa del hombre "sometido" a dominaciones <sup>inevitables</sup> alternativas y contrarias: ~~alternativas~~ <sup>equivalentes</sup> respectivamente a esclavitud y libertad:

$$\frac{\text{"sometimiento al pecado"}}{\text{"sometimiento a Cristo"}} = \frac{\text{/esclavitud/}}{\text{/libertad/}}$$

Subrayamos esta oposición semántica porque nos parece reveladora de una ontología autoritaria que volveremos a encontrar posteriormente y de la que este ~~código~~ <sup>código</sup> sería su estructurador fundamental.

*No parece importante observar que*  
~~la~~ oposición "intervención" <sup>vs</sup> "(no intervención)" divina en la historia humana alude a otro contenido semántico expresamente analizado por el Episcopado: la /continuidad/ <sup>vs</sup> /no continuidad/ entre la "historia presente" y la "meta definitiva" (53,3) cuya definición ~~define~~ <sup>según el locutor</sup> opone el cristianismo a ~~todo~~ todo aquello que no lo es. Para el Episcopado la /meta eterna/ será el /acabamiento/, /purificación/ y /perfección/ del cielo y de la tierra (54,5-6); será la superación de las aspiraciones de paz de los hombres y realizará plenamente los valores que el hombre ha creado con su esfuerzo: dignidad, comunión fraternal y libertad ~~(54,7)~~. Pero en cambio no hay continuidad "lineal, ininterrumpida y homogénea" entre el nivel del fruto del trabajo humano, los éxitos conseguidos con el cambio de estructuras y el avance <sup>inmanente</sup> de la historia (nº54)

*Recopilación en Colombia  
citado p. 2.*

Podríamos profundizar la estructura semántica implicada en cada una de estas afirmaciones pero ello nos llevaría lejos de nuestro objetivo. Puesto que lo realmente significativo para nosotros es la equivalencia

$$\begin{array}{l}
\text{Immanencia - Historia} \\
\text{Transcendencia - Eternidad}
\end{array}
- \frac{\text{continuidad}}{\text{no continuidad}} = \frac{\text{no cristiano}}{\text{cristiano}}$$

En efecto este código sitúa implícitamente a los "adversarios" como aquellos que afirman la ~~continuidad~~ *historia/ como ámbito último de la humanidad, identificándola con la afirmación de la continuidad/*

tal como el Episcopado la concibe. El código descarta como impensables otras maneras de concebir la articulación entre ~~la historia y la eternidad~~ *inmanencia y trascendencia*, que no sean la que él define.

Frente a esta actividad de Dios que transforma la realidad humana, se halla la inserción del hombre en este plan divino, que se realiza a partir del bautismo (nº38):

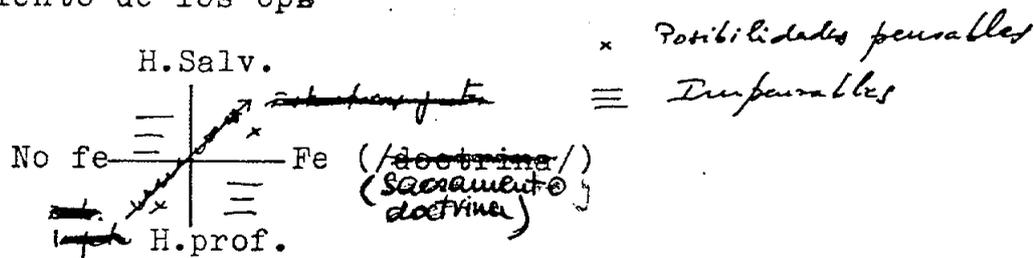
~~que hace pasar al hombre~~ de la historia "humana" a la historia "salvífica".

Más adelante analizaremos el contenido semántico de la fe tal como es presentada por el episcopado. Podemos ahora adelantar su carácter doctrinal y de obediencia (semejante al /sometimiento/) al magisterio eclesiástico. Ahora bien la equivalencia

$$\frac{\text{H. de salvación}}{\text{H. profana}} = \frac{\text{fe (/doctrina/)}}{\text{no fe (/no doctrina/)}}$$

junto con la primacía de la historia de salvación *Esto conlleva* la definición del cristiano *bautizado y explícito* como único-sujeto de la ~~verdadera~~ historia humana. La contribución del/no creyente/~~es decir~~ es decir del "hombre de buena voluntad" o del "cristiano implícito" en la terminología teológica de la época,

no es mencionada en absoluto y dada la estructura significativa que hemos señalado, este aparente "olvido" es más bien un "impensable" que excluye uno de los puntos de partida de la teología de la liberación y uno de los presupuestos del pensamiento de los CpS



Las consecuencias de esta estructura son importantes: si el cristiano es el sujeto de la historia <sup>única</sup> deberá tener su <sup>realmente valiosa</sup> proyecto de sociedad <sup>diferenciado</sup> lo cual es coherente con la afirmación de la "tercera vía". Por otra parte rechaza el protagonismo del no creyente y se sitúa frente a él en posición de competencia a nivel de proyecto social y por lo tanto de lucha por el poder

El conjunto de códigos analizados configura un único modelo de competencia que constituye la grille estructuradora del tiempo en el Documento episcopal. Este modelo puede esquematizarse del siguiente modo:

Nivel	Práctica jurisprudencial	Práctica legis-
legislativo:	<del>Tiempo de oscuridad</del> actual	lativa
	Tiempo de claridad anterior	Ahora ---> Tiempo de militancia

Nivel referencial			
- Isotopía social	Realidad no histórica (+) Realidad histórica (-)	-- Doctrinas -- Mov. sociales	-- Socialismo -- Marxismo -- Comunismo Atmo.
- Isotopía antropológica:		Tiempo del interior (+) Tiempo del exterior (-)	
- Isotopía escatológica:	Eternidad (+)	Historia de salvación (-) Historia profana	

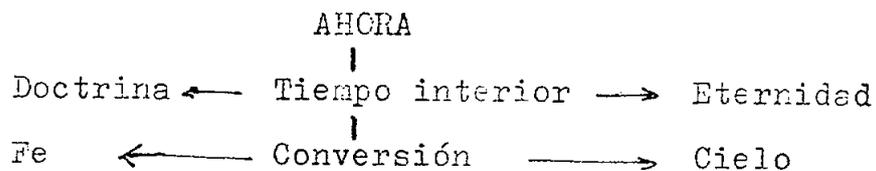
Hay que notar que en el nivel referencial los términos opuestos guardan entre sí una jerarquía valorativa que se expresa en términos lógicos que presupone a que expresamos mediante el signo + o -.

2.3. El <sup>esquema</sup> ~~esquema~~ narrativo. - *En la conclusión, al principio*

A través de esta articulación del tiempo aparecen ya los momentos esenciales del relato en el que el cristiano es llamado a interpretarse. El cristiano aparece como el "héroe" o sujeto de la historia. La plenitud final de la liberación aparece como la "prueba glorificante" que presupone el paso del conocimiento de la fe a la fe activa o "conversión" que se configura como la "prueba decisiva". Esta a su vez no sería posible sin la intervención inicial de Dios actualizada para cada cristiano en la fe y el bautismo, donde encontramos la "prueba calificante".

El esfuerzo de valorización de la vida humana se plasma así en un <sup>esquema</sup> ~~esquema~~ narrativo" entendido como "la articulación organizadora de la actividad humana que erige a ésta en significación" (Cf. J.A. GREITAS "La adjuvancia y proyecto. Estudios preliminares a I. COURTOS. Introducción a la técnica narrativa y didáctica. Herbolte. Pinar del Rio. 1960. p. 10.

El modelo resulta coherente con la representación del espacio que ya hemos estudiado. La práctica jurisprudencial en el ahora exige la no historicidad de las doctrinas y la primacía del tiempo interior (conversión) sobre el tiempo exterior (transformación de estructuras. A su vez la valorización del tiempo interior presupone la primacía de la eternidad con la que está directamente relacionada:



El esquema muestra como se ejerce el poder del locutor episcopal sobre el destinatario cristiano. Por otra parte, a través de la jerarquía de elementos que hemos señalado, el ahora episcopal reconoce el valor de la realidad terrestre reivindicando a la vez el derecho a juzgarla. Encontramos pues aquí, como en el modelo espacial una jerarquía que yuxtapone y valoriza estratos teológicos pertenecientes a momentos distintos de la historia de la Iglesia y de la sociedad. Este último punto se aclara si nos preguntamos por el término contrario con el que polemiza el episcopado. En cada uno de los niveles referenciales tenemos:

Nivel social:  $\frac{\text{Realidad no histórica}}{\text{Realidad histórica}}$

Temporalidad parcialmente histórica      Temporalidad histórica

Nivel antropológico:  $\frac{\text{Tiempo interior}}{\text{Tiempo exterior}}$       Tiempo único (conjunción de conversión y proceso revolucionario).

Nivel escatológico:  $\frac{\text{eternidad} \quad \frac{\text{Historia salvación}}{\text{Historia profana}}}{\text{Tiempo escatológico} \quad \text{Historia única}}$

A la vista de este esquema, el modelo episcopal aparece como una transición (y una transacción) entre la valorización excluiva



exclusiva de la doctrina, el interior y la eternidad por un lado y la afirmación de una temporalidad histórica que abarcara la totalidad del hombre y de la historia.

~~6. Reflexiones.~~

Al ~~llegar~~ al final de este análisis <sup>del espacio y el tiempo</sup> quisieramos subrayar como en él han ido apareciendo algunos de los grandes problemas que se plantea la sociología de la religión y que giran fundamentalmente en torno de la transformación del catolicismo en contacto con lo que genéricamente llamaremos "la modernidad". <sup>de la que</sup> Retenemos aquí especialmente los elementos: el pluralismo que aparece como <sup>transformación social</sup> de la transacción analizada en el Documento episcopal, y la valoración del tiempo.

Hay historia  
una inventiva  
de los tiempos  
modernos?

El pluralismo es en efecto uno de los mayores retos que la modernidad plantea a la religión. Esta hipótesis nos ilumina y nos cuestiona un punto esencial de la polémica: ¿sobre qué versa ésta exactamente? ¿Es una polémica teológica, se trata más bien de la tensión interna de una iglesia sometida al pluralismo cultural (diversidad de antropologías que hemos rastreado) <sup>¿o es principalmente una oposición teológica?</sup>

Respecto a la

~~Nos encontramos en primer lugar con el tema de la~~ valorización del tiempo, M. Eliade ha mostrado magistralmente la necesidad sentida por la humanidad de liberarse de la historia conectándola con la eternidad (mediante la repetición de arquetipos, la renovación periódica del año, el mito del eterno retorno o la esperanza escatológica). Pero por otra parte el mismo autor señala la vigencia como el hombre moderno se comprende a sí mismo como único sujeto de la historia. Esta tensión constituye el marco en el que los diferentes modelos de escatología cristiana son comprensibles, y en él, la sociología de la religión deberá buscar la "afinidad" de cada una de ellas con las diversas situaciones sociales, culturales y políticas que conviven en la sociedad moderna.

ahora



- Deutopia : el esquema narrativo que encuadra el modo del Aus

- Hay tiempo escolástico

- ~~la~~ distancia 1. distintiva & la escolasticidad

- El protagonista de la verdadera historia & el estudiante destinado

- Los impensables : Compensación H. Sel - do fe  
ie - H. Prof.

- Interior/exterior — Transformación para/simultánea

→ Antropología distintiva / Antropología de la praxis

→ H.<sup>a</sup> curso inicial / Historia curso "sacra revelación"

- la estructura "orientación escolástica" p. 14

Dist. social : la inmovilidad de la fe y la irrelevancia de la historia concreta.

⇒ de modernidad y la palenquización del tiempo

Diversa escolástica y "afinidad" con un grupo social.

## Calificaciones

1. Introducción
2. Nivel legislativo
  - 2.1. Práctica jurisprudencial
  - 2.2. Práctica legislativa
3. Nivel referencial
  - 3.1. Isotopía referencial social
  - 3.2. Isotopía referencial antropológica. Calificación de las actitudes frente al mundo: La militancia.
    - 3.2.1. Actitud frente a las limitaciones de la naturaleza humana
    - 3.2.2. El conocimiento de la realidad
    - 3.2.3. Actitud ante los hombres
    - 3.2.4. La realidad social existente
    - 3.2.5. La acción militante
    - 3.2.6. Síntesis: Las oposiciones fundamentales
  - 3.3. Isotopía referencial escatológica. Calificaciones del espacio antropológico interior.
    - 3.3.1. Oposición fundamental libertad/Esclavitud
    - 3.3.2. El paso de la esclavitud a la libertad
      - Transformación ontológica
      - Contenido moral
      - Eficacia social
      - Fe
    - 3.3.3. El cuadrado semiótico. Observaciones.
4. Conclusiones

Códigos de las calificaciones.

1.- Introducción.

El análisis de los códigos actualizados por las calificaciones del texto episcopal ha presentado dificultades características. Aparte de la dificultad de identificación de calificaciones en un texto en el que aparece, frecuentemente bajo formas verbales, espaciales, etc. y del problema que representa reducir su multiplicidad a unos pocos códigos de base, el problema específico de este análisis ha consistido en evitar ~~el desplazamiento hacia una lectura antropométrica~~ <sup>el desplazamiento hacia una lectura antropométrica (x)</sup> ~~la sobreponderación de la lectura~~ ~~específica de bases~~. El problema se plantea porque las calificaciones no son siempre de algo o alguien y una primera ~~lectura tentativa~~ <sup>lectura tentativa</sup> del análisis consiste en seleccionar a priori unos pocos "sujetos" que aparezcan como los más importantes en la primera lectura. Sin embargo el verdadero proceso analítico no consiste en desglosar las calificaciones que pertenecen a un sujeto, sino precisamente en constituirlo a partir de ellas. Sólo este proceso, seguido con rigor, permite ir más allá de la lógica argumentativa del texto y descubrir los códigos que hacen posible una determinada manifestación del sentido. En cierto modo, la prueba del método empleado consiste en haber ~~podido~~ <sup>podido</sup> dar nombre a agrupaciones de ~~rasgos~~ rasgos semánticos no expresamente lexicalizados en el texto. Tal nos parece ser el caso <sup>del</sup> "orden" social que constituye la estructura básica de significación que <sup>organiza</sup> ~~estructura~~ todas las demás en el orden ~~social~~ social y religioso. Lo mismo podemos decir de la "militancia", constituida como sujeto a partir de los <sup>códigos</sup> ~~rasgos~~ <sup>agrupados en la isotopía antropológica</sup> ~~rasgos~~ <sup>los cuales</sup> ~~estructuran~~ las actitudes del hombre respecto al "exterior".

(x) Nota. (2)

~~(x) Nota.~~

Nota. 1

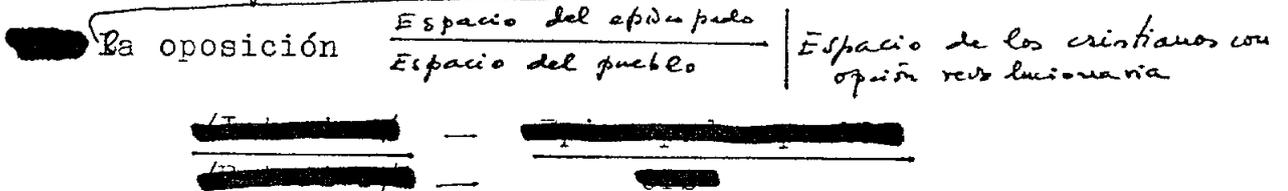
En efecto, la lectura ~~estructural~~ que pretendemos realizar tiene como objetivo descubrir la estructura dentro de la que son posibles los significados actualizados. Ahora bien, "la structure n'est pas anthropocentrique" como ~~afirma~~ ~~se~~ subraya repetidas veces ~~J. Remy~~ J.REMY en sus análisis didácticos. Cfr. Introduction a une methode d'analyse structurale elaborée dans une perspective d'interpretation sociologique. Février 1976 Texte non publié destiné à un public de l'Université de Laval. Se le puede encontrar en J.P.HIERNAUX et J./REMY Analyse culturelle I Centre de Recherches Socio-religieuses UCL

2.- Nivel legislativo

[Redacted line]

Un <sup>primer</sup> conjunto de códigos <sup>ali</sup> clasifica el espacio o "decorado" donde el locutor se coloca a sí mismo y a aquellos personajes o realidades sobre los que ejerce su función jurídico-pastoral. Nuestro anterior análisis del espacio nos ha permitido reconocer un código de base: /interior/ vs /exterior/ que organizaba la relación entre el episcopado y el pueblo, entre ambos y los CpS y entre el episcopado y el conjunto de la realidad que asume como "considerando" de su función jurídico-pastoral.

2.1. Práctica jurisprudencial: 5



La primera observación que se impone es que la conjunción episcopado-pueblo constituye la "Iglesia", una "Iglesia" cuyo significado para el episcopado debemos analizar. Para ~~hacerlo~~ <sup>hacerlo</sup> hemos cruzado el análisis de funciones con el de calificaciones, haciendo corresponder a cada función activa, una calificación pasiva por parte de su objeto.

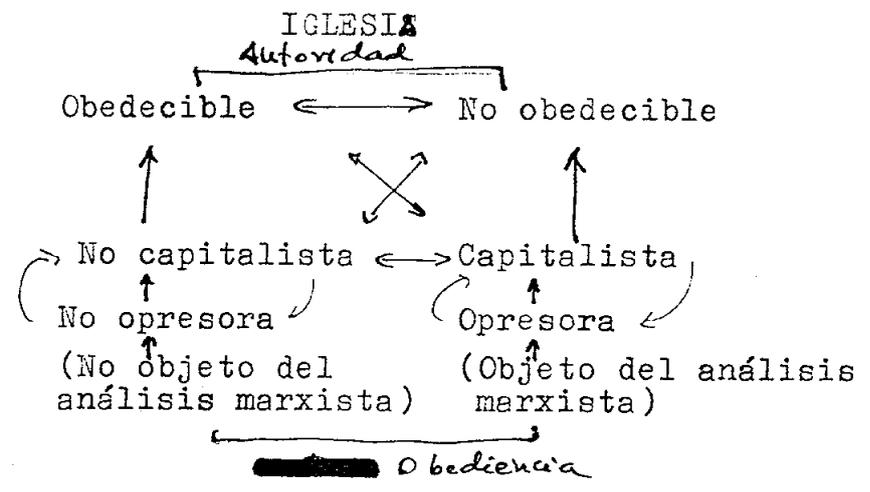
Podemos distribuir las calificaciones del siguiente modo:

Calificaciones de la Iglesia atribuidas a CPS	Calificaciones atribuidas a la Iglesia por el episcopado en forma de "no-dicho".
-Estructura e historia de la Iglesia objetos del análisis marxista= = /analizable/	-Iglesia no objeto del análisis marxista= /no analizable/
-Iglesia/vinculada/ al capitalismo y a regímenes opresores	-Iglesia/no vinculada/ al capitalismo ni regímenes opresores.
-Iglesia /atacable/ - en sí - en/su acción pastoral	-Iglesia/no atacable/ - en sí - en su acción pastoral
-Iglesia necesitada de purificación = /Impura/	-Iglesia no necesitada de purificación = /pura/

Por tanto:

Para los CPS (según el episcopado) la Iglesia es:	Para el episcopado, la Iglesia es:
/capitalista/ /opresora/ y por tanto /no obedecible/ tal cual es ahora	/no capitalista/ /no opresora/ y por tanto /obedecible/ ya ahora

Se oponen por tanto dos concepciones de Iglesia. Organizando jerárquicamente las anteriores calificaciones tenemos el siguiente cuadrado semiótico de que organiza las calificaciones de la "Iglesia" como "objeto de valor":



Esta estructura significativa parece responder a una voluntad de legitimación de la estructura actual de la Iglesia y de su jerarquía y a una voluntad de descalificación del adversario al enfrentarlo con una Iglesia así sustraída del análisis histórico.

Este doble efecto de legitimación y de descalificación se realiza:

a) Borrando la distinción entre Iglesia estructural / Iglesia no estructural, fundamental en el modelo semiótico de los CpS. De esta manera se asimila la "Iglesia estructural" a la Iglesia en general sin matizaciones y los ataques a la primera se convierten en ataques indiscriminados a la segunda. (Cfr. 83,3-4 y 83,8-10)

b) Subrayando la "desobediencia" (80,2) y el "proselitismo" (81,6) desarrollados por los CPS.

c) ~~Afirmando-la~~ Subrayando que la obediencia/desobediencia al ~~e~~ episcopado es obediencia/desobediencia a la Iglesia (80,2).

El hecho de que el episcopado centre la definición de la Iglesia en la cuestión de la obediencia hace pensar que tras este modelo valoral se encuentra un conflicto de poder y una voluntad de legitimación del poder eclesiástico que le impide acercarse a la realidad histórica (la de las vinculaciones históricas entre la Iglesia española y el franquismo) y <sup>rehacer</sup> elevar la Iglesia a un nivel metafísico en el que las acusaciones que se formulen contra ella ~~son~~ <sup>sean</sup> impensables y <sup>aparezcan como</sup> consecuencia de un análisis errado ya en su origen.

Argumentativamente la falacia del episcopado es decir que puesto que la Iglesia debe ser obedecida <sup>A</sup> no puede ser "opresora", en lugar de verificar el carácter "no opresor" como condición ~~de~~ ~~afirmación~~ de su derecho a la obediencia.

La oposición /interior/ vs /exterior/ referida a la Iglesia, no <sup>es</sup> ~~es~~ <sup>516</sup> para el episcopado una cuestión disciplinar, sino sobre todo una cuestión de fe. Pero ~~¿~~ mediante qué ~~¿~~ articulaciones define el episcopado el contenido semántico de la fe? Como es lógico ~~en~~ este tipo de documento polémico, la fe se define como lo contrario de aquella fe no verdadera que se critica en los que ~~se~~ <sup>se</sup> encuentran en el /exterior/.

El episcopado critica la coherencia que los CPS afirman encontrar entre la fe y el compromiso revolucionario y el marxismo (82,11-15)



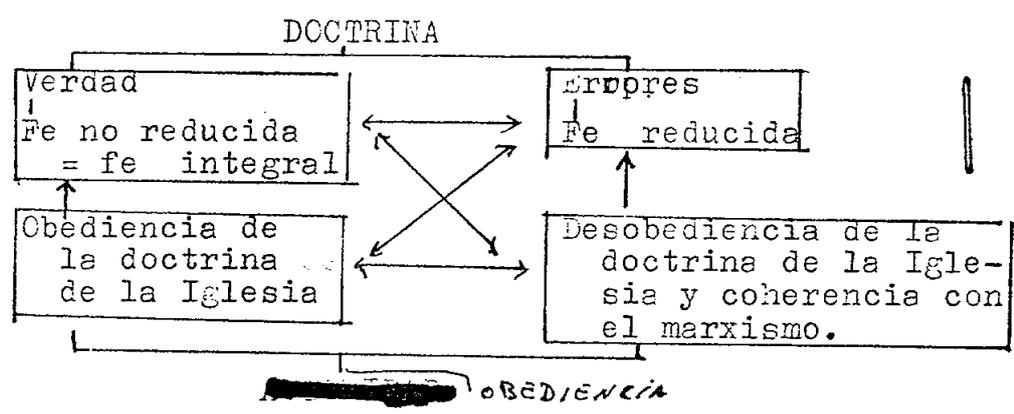
que opone a la que debe existir con la doctrina de la Iglesia.  
La /~~obediencia~~/ vs /~~desobediencia~~/ ~~esta~~ situada en situación  
hiponímica respecto/integralidad/ vs /reducción/ de la fe.

El episcopado afirma en efecto que los CPS reducen el contenido  
de la fe al interpretarla a la luz de la lucha de clases (84,3-6)

La consecuencia son los "errores" e "inexactitudes" que cometen  
los CPS ~~...~~ (84,17)

Esquemáticamente tenemos:

Fe según el episcopado                      Fe según los CPS (en la interpretación del episcopado)



El esquema indica que unas categoría comunes subsumen la oposición: la fe es positiva ~~...~~ o negativamente calificada ~~...~~ <sup>según</sup> sus contenidos de verdad, es decir, en cuanto es considerada como la aceptación de una/doctrina/, con los caracteres que el mismo magisterio episcopal, de acuerdo con la Pacem in Terris, atribuye a toda doctrina: caracteres de fijeza e imposibilidad de cambio (cfr. nº74). Subyace aquí un concepto de verdad estático y que se agota en las formulaciones que la proponen. Concepto de verdad coherente con la noción de "orden social" que nos ~~...~~ <sup>está</sup> apareciendo en este mismo apartado.

Es importante percibir aquí, como en otros lugares del documento, los distintos estratos teológicos que en él se manifiestan

superponen. En otro lugar, el episcopado habla de Cristianismo "auténtico" (85,7) y este calificativo puede hacer pensar en una teología de talante ~~existencialista~~ existencialista. Sin embargo, por debajo del léxico, la estructura profunda del discurso episcopal pone más el acento en la verdad objetiva que en la autenticidad que sería calificada de subjetiva e insuficiente (94,9-12); <sup>se subraya</sup> más ~~en~~ la obediencia que ~~en~~ la libertad y <sup>la</sup> coherencia propios de la autenticidad.

En efecto, la obediencia a la ~~a~~ autoridad / <sup>que define la doctrina</sup> es lo que califica positiva o negativamente lo hipónimos del cuadrado semiótico anterior, lo cual muestra la conexión intrínseca entre la articulación semántica de la "Iglesia" y la de la "fe". Esta conexión es coherente con un modelo ~~de legitimación~~ <sup>de legitimación</sup> tradicional <sup>de la autoridad</sup> (la del magisterio) que deberemos contraponer a la legitimación propia del peculiar "profetismo" de los CPS.

El carácter/doctrinal/ de la fe permite poner de manifiesto su compatibilidad o incompatibilidad con otras /doctrinas/ que también son consideradas ~~inalterables~~ <sup>inalterables</sup> en su formulación, en concreto el marxismo. La denuncia de la /incompatibilidad/ entre la fe y el marxismo recorre una buena parte del texto (cfr. 76,9; 76,18; 83,2; 85,7; 91,2; 94,2; 95,5). Se introduce así en el texto una "lógica de exclusión" cuyo mejor ejemplo es la alternativa propuesta por el episcopado como inevitable: los CPS o bien son malos cristianos o bien son malos marxistas (94,13-15).

La lógica de exclusión y de incompatibilidad hace que en el nivel de las funciones el /exterior/ aparezca como amenazador y la fe como amenazada. Reencontramos aquí el pesimismo res-

pecto a los espacios sociales existentes que ya hemos notado en otros momentos, y que se corresponde con la actitud polémica y defensiva del documento.

2.2. Práctica legislativa:

Las oposiciones espaciales

<u>Interior</u>	-	<u>Episcopado</u>	y	<u>Interior</u>	-	<u>Episcopado</u>
Exterior	-	Pueblo		Exterior	-	Realidad

El punto de partida de la calificación del "pueblo" es su situación de "perplejidad" (81,3) de "interrogación" (77,1), de "atracción" (76,1) que en su conjunto se configuran una situación que puede calificarse de /oscuridad/. Esta situación *se define en relación al* espacio episcopal donde se encuentra la /luz/ (81,1):

<u>Interior</u>	-	<u>Episcopado</u>	-	<u>Luz</u>
Exterior	-	Pueblo	-	Oscuridad

Para comprender la lógica del texto debemos analizar las causas de esta /oscuridad/. El documento hace mención del hecho de que los cristianos encuentran en el socialismo el proyecto o la realización de aspiraciones legítimamente cristianas, <sup>de</sup> la fragmentación ideológica y práctica del marxismo y del hecho de que algunos cristianos hayan optado públicamente por el marxismo revolucionario. Si buscamos un rasgo semántico común a estas situaciones que producen /oscuridad/ podemos señalar la /fragmentación/ en cuanto opuesta a /monolitismo/. En efecto, al antiguo monolitismo socialista, que tuvo relaciones "difíciles" (74,3) con la Iglesia, le ha sucedido una <sup>pluralidad</sup> que engloba experiencias y realidades muy diferentes (nº75); <sup>por otra parte,</sup> al antiguo monolitismo de marxista le ha sucedido <sup>una</sup> ruptura <sup>a nivel</sup> de interpretaciones, de sistemas políticos y de niveles de expresión (nº77); finalmente el escándalo causado por la opción socialista y revolucionaria

de algunos cristianos sólo es comprensible en cuanto ruptura con una situación anterior de monolitismo eclesial. En los tres casos una situación de fragmentación ha sucedido a una de monolitismo y correlativamente se ha pasado de la /luz/ a la /oscuridad/:

/Luz/ — /monolitismo/  
/Oscuridad/ — /fragmentación/

Esta valorización de las situaciones monolíticas o compactas nos parece correlativa de la lógica de incompatibilidad que ya hemos señalado, del concepto de Verdad y de "orden" al que ya hemos hecho alusión. Este conjunto de elementos constituyen el trasfondo de una configuración de lo real en la que el pasado "monolítico" fue mejor que el presente, un presente amenazado, cuyo "orden" debe ser restablecido.

En efecto, la luz debe contraponerse a la oscuridad y la verdad de las cosas debe confrontarse con su apariencia: <sup>en efecto</sup> tendremos <sup>ocasionalmente</sup> de ver el papel decisivo que en la lógica del texto adquiere la "modalización ~~ver~~dictoria". De momento basta señalar que la configuración del espacio coloca en el lado del episcopado el conocimiento <sup>(x)</sup> que es fuente de luz <sup>mientras que en el</sup> y <sup>se encuentra</sup> del lado de los fieles la oscuridad. No es partir de las calificaciones del texto como puede llegarse a esta afirmación sino más bien a través del análisis de las funciones. ~~Adelantando~~ En efecto estas muestran cómo el episcopado configura totalmente la realidad a la que el creyente debe conformarse, mientras que el cristiano aparece en el documento como aquél que por sí mismo está en la oscuridad y que sin la ayuda del episcopado no alcanzaría la luz. Podemos afirmar que a un /interior/ episcopal de /saber/ y /luz/, corresponde un /exterior/, ámbito del /fiel/, que es también ámbito de /igno-

(x) que, en el /exterior/ de la /realidad/ se aparece como /conocida/ (95,1). Por ello, el espacio del Episcopado es

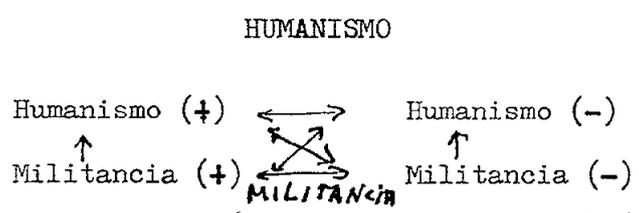


### 3.- Nivel referencial.

#### 3.1.- Isotopía referencial social.

~~...~~  
~~...~~  
 Al construir su idea del hombre como un ser tenso entre la esclavitud y la libertad, el documento episcopal reconoce que una parte de la opresión le viene al hombre de un espacio que siendo "exterior", sin embargo lo configura internamente: las "estructuras". Este espacio exterior <sup>es calificado positivo</sup> ~~...~~ <sup>negativamente según permite o no la realización integral del hombre</sup> ~~...~~

Por esto el documento episcopal califica los valores que pretenden implantarse a nivel social y que en cuanto configuran una determinada idea del hombre constituyen los rasgos semánticos de <sup>cada uno de los humanismos existentes</sup> ~~...~~ "Por otra parte hay que tener presente que los rasgos de <sup>cada</sup> humanismo lo son también de la práctica social que intenta implantarlos. Por ello encontramos en el análisis del humanismo ~~alguna~~ los mismos valores que <sup>encontramos</sup> ~~...~~ en la militancia, si bien a un mayor nivel de generalidad. Entre ambos niveles se puede establecer la siguiente relación:



¿Cual es el contenido semántico de esta oposición exclusivamente formal?

El "caos" es vigorosamente explicitado por el locutor episcopal: el humanismo marxista es calificado de "pobre", "falso", "inmoral", antropocéntrico", "des-humanizador", "opresor"... (cfr. n.º 90). Lo que aquí nos interesa no es el patente ejercicio de diabolización del adversario sino el conjunto de categorías <sup>sémicas</sup> cuyos términos ~~constituyen~~ definen cada uno de los posibles humanismos. Según lo que acabamos de decir, el humanismo es definido según los ejes de la /integralidad/, /verdad/, /moralidad/, /dignidad de la persona humana/ ~~y teocentrismo~~ /desarrollo/ y /teocentrismo/

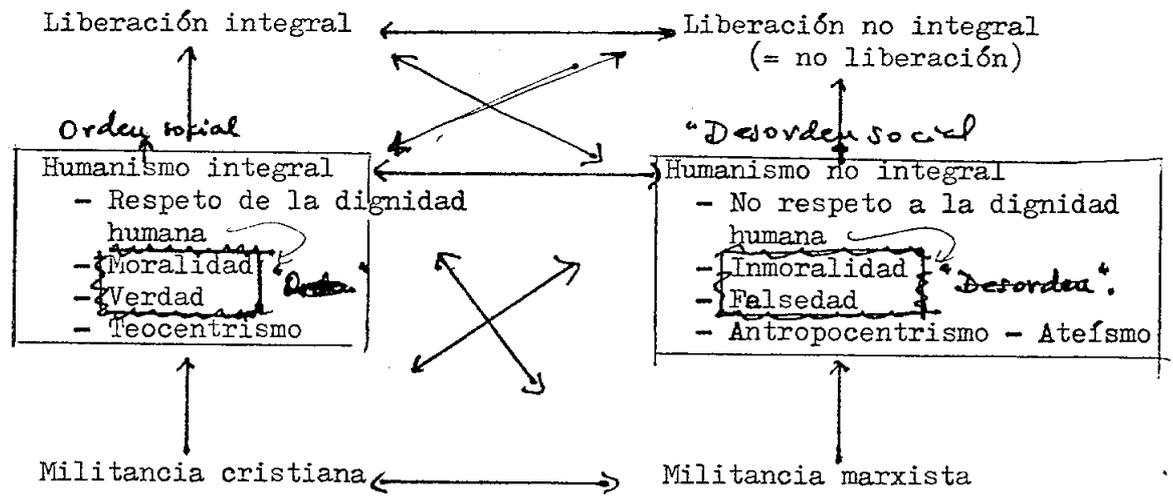
~~Al~~ Establecer una relación jerárquica entre estos términos no es fácil puesto que el texto episcopal es poco explícito y no siempre coherente. Sin embargo nos parece que el carácter teocéntrico funciona <sup>como</sup> garante ~~lógico~~ de la verdad y moralidad y por tanto la integralidad de la comprensión del hombre. A otro nivel el ~~carácter~~ teocentrismo fundamenta ontológicamente la dignidad de la persona humana. Todo esto explicaría que el calificativo "ateo" <sup>llave a</sup> ~~fundamento~~ una ~~específica~~ comprensión del hombre (95,14-15) que puede ser globalmente descalificada. ~~Lo importante es subrayar que la garantía de verdad, moralidad e integralidad proporcionada por el teocentrismo afirma implícitamente un "orden ontológico de valores que por un lado son meramente formales y por otra parte son cognoscibles en sus concreciones.~~ <sup>por el episcopado</sup>

El problema que plantea este tipo de construcción axiológica es el de su función legitimadora de objetos de valor más concretos, que configuran un orden social bien determinado y que se presentan como "deducidos" o "coherentes" de con estos valores más generales y formales. De este modo, un sistema o una opción sociopolítica pueden ser defendidos o condenados en bloque dispensándose de un análisis histórico concreto. Nos parece que esto es exactamente lo que sucede

*la alternativa*

con ~~el sistema~~ social definido por la oposición reforma/revolución a la que antes hemos hecho alusión. ~~En definitiva~~ Puesto que se parte de una situación capitalista y lo permitido se mueve dentro del ámbito de la reforma, todo proyecto social situado fuera de este ámbito pertenecerá al humanismo descalificado.

Por último hay que notar que la ~~ing~~ integralidad del humanismo es juzgada de fundamentalmente desde la perspectiva de su abertura a la liberación integral del hombre que ~~hemos analizado ya~~ se sitúa en el espacio escatológico cuyas calificaciones ya hemos analizado. De este modo puede establecerse el siguiente modelo ~~valor~~ de ~~oposiciones~~ oposiciones significativas:





3.2. Isotopia referencial antropológica:

~~3.2.1.~~ Calificación de las actitudes frente a la realidad exterior: la militancia.

En el /interior/ del hombre se sitúan no sólo las actitudes y que relacionan al hombre con Dios, sino también las que orientan su acción en la sociedad. Son estas actitudes las que ahora vamos a analizar para ver la calificación, positiva o negativa, que el episcopado les atribuye, al construir su idea del hombre.

3.2.1

~~3.2.1.~~ Las limitaciones de la naturaleza humana. Ante este tipo de limitaciones (accidentes físicos, enfermedad, etc) se perfila una oposición entre la actitud positiva de /lucha/ y una actitud negativa de /resignación/ (cfr.nº43) En este último caso, el "caos" <sup>no</sup> consistiría en la pasividad, en la ne-militancia. De esta manera, el episcopado asume elementos de una ética moderna de resistencia activa al mal, contra otro tipo de moral ~~de~~ <sup>basada en la</sup> resignación y <sup>la</sup> obediencia a un Dios al que <sup>se</sup> haría inmediatamente responsable de los males <sup>humanos</sup> de los hombres, que quedarían legitimados <sup>como queridos por El</sup> ~~en~~ <sup>provenientes de su</sup> voluntad.

3.2.2.

~~3.2.2.~~ El conocimiento de la realidad. Es difícil formular la posición del episcopado en este punto, pero hay indicios significativos. Por un lado, la /cientificidad/ aparece como un valor positivo (77,11) que primero es atribuido al "adversario" (el marxismo) para luego cuestionárselo (96,2-3). Por otra parte nunca se les pide explícitamente a los cristianos que adopten este valor. Tenemos por otra <sup>lado</sup> parte la importancia que episcopado concede a la ~~la~~ /verdad/ como definidora de un humanismo <sup>calificado positivamente</sup> verdadero <sup>de que el episcopado</sup> positivo. Este conjunto de elementos permite formular la hipótesis, <sup>la</sup> ~~que~~ <sup>coloca</sup> en una posición jerárquicamente superior <sup>una</sup> "verdad" a la que pretende tener acceso, <sup>mientras que subordina</sup> ~~que~~ una científicidad que no es urgida como necesaria. Tal vez el episcopado piensa que la /verdad/ implica la científicidad pero no videversa. En definitiva creemos que hay aquí una actitud más preocupada por la verdad que por la científicidad y por lo tanto

más dogmática que crítica, más ingénu(a) (a nivel de conocimiento) que autocrítica.

3.2.3

La actitud ante los hombres. La actitud positiva ante los hombres se formula como "solidaridad", "generosidad", "deseo de eficacia transformadora" y "anhelo de liberación" (85,1-3;91,10-12), actitudes que se pueden sintetizar en /deseo de eficacia/ y /solidaridad/. Se trata de actitudes subjetivas que pueden ser asumidas por el adversario de buena fe (los CPS) pero que necesitan ser complementadas por rasgos semánticos pertenecientes al ámbito de lo "objetivo".

3.2.4.

La realidad social existente. El episcopado recomienda "imaginación" y "creatividad" frente a los sistemas sociales existentes (98,6). <sup>pero</sup> Estas actitudes no suponen un protagonismo absoluto del hombre en la historia que fuera capaz de configurar los sistemas sociales con total autonomía. La exhortación episcopal se orienta más bien a buscar los caminos (la "tercera vía") que adecuarían la sociedad al "orden" que como ~~historicismo~~ <sup>humanista</sup> ~~fundamenta~~ el humanismo que defienden. No se trata por tanto de un ~~historicismo~~ optimista. Por el contrario la exhortación a la "prudencia" (100,17-18) frente a los peligros inherentes a todo sistema social trasluce más bien una visión pesimista. ~~Por esto se subraya la~~ <sup>precaución</sup> ~~precaución~~ contra los peligros de toda militancia, la cual participa de los defectos del sistema que quiere implantar. Esta reserva matiza y hace en cierta manera retórica la exhortación a "ponerse al trabajo" dirigida a los "militantes cristianos" del (nº99).

3.2.5.

~~En todo caso~~ La acción militante. En todo caso, la acción militante debe ser "humilde", "distante de colaboraciones incondicionales y contrarias a los principios de un verdadero humanismo", "respetuosa de la legítima variedad de opciones posibles al cristiano" (cfr. nº100). Estos rasgos positivos traslucen como "no-dicho" atribuido al adversario (los CPS) una serie de calificaciones

negativas: "orgullo", "adhesión incondicional a humanismos falsos", y cierta intolerancia respecto a otras opciones socio-políticas asumidas desde la fe: <sup>el</sup> El cristiano no debe absolutizar el propio camino considerándolo  $\neq$  "perfecto", "único", o definitivo" (93,3).

~~Se plantea aquí~~ El episcopado plantea aquí implícitamente y sin resolverlo un problema muy real: el "fanatismo" que amenaza siempre la conjunción de valores religiosos y socio-políticos;

ver p 15b a

[Redacted text block]

Lo curioso es <sup>sin embargo</sup> que los obispos atribuyen fanatismo a los CPS y no se dan cuenta de lo acrítico de su propia opción política ni de que la lógica semiótica que utilizan para defenderla les hace caer en una intolerancia semejante.

según el Episcopado

Para evitar esta absolutización, la acción transformadora de la sociedad debe incluir un contínuo esfuerzo de reforma <sup>e</sup> personal en la línea de "intensificar la vivencia del Evangelio" y <sup>de</sup> la disponibilidad a revisar la propia opción. La acción debe también situarse bajo la influencia de la/moralidad/ que como ~~hemos visto~~ <sup>lo que le permite aceptar</sup> es definidora de un verdadero humanismo. Al concretar esta moralidad ~~se~~ se configura una oposición entre "lucha de clases moral" y "lucha de clases inmoral" en la que el criterio definidor lo constituyen las distintas calificaciones de la violencia. El episcopado <sup>a</sup>sume la teoría del "derecho de resistencia" ~~la~~ la violencia "inevitable", "necesaria"  $\neq$  "útil" y "proporcionada" <sup>pseudo-</sup> (cfr. nota 13 bis del texto episcopal). Esta violencia se contrapone a aquella que es entendida como medio habitual e inevitable del avance social, a la que se atribuyen rasgos <sup>pseudo-</sup> mesiánicos. (cfr. n°50).

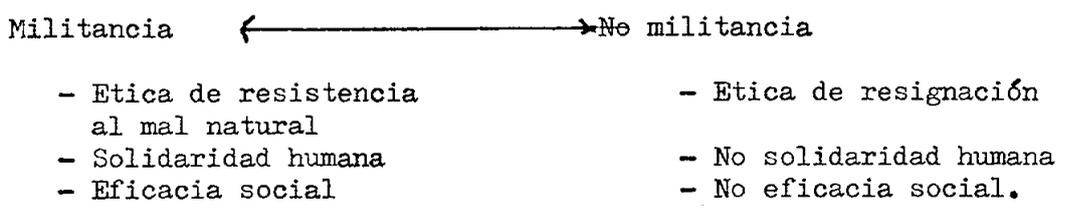
El tema es importante y en cierto modo inevitable: la absolutez de lo social y político cuando es vivido como liberador, <sup>así como</sup> su carácter solidario, hacen de la práctica socio-política una práctica "simbólica" y en cierto modo "religiosa": se convierte en símbolo humano de la absolutez sagrada. Pero a la vez, la incondicionalidad que lo sagrado exige al hombre se transmite a la práctica sociopolítica particular y el militante tiene el peligro de convertirse en fanático. Lo curioso es...

Hasta aquí nos hemos encontrado con un <sup>as</sup> califica <sup>cioues</sup> que ~~\_\_\_\_\_~~  
~~\_\_\_\_\_~~ que necesitan de un acto de discerni-  
 miento <sup>del cristiano</sup> para su aplicación concreta. Pero hay un momento en que irrumpe una nor-  
 ma ~~\_\_\_\_\_~~ más concreta, emanada del episcopado y del magisterio eclesiástico,  
 que limita los márgenes de lo permitido: el magisterio eclesiástico se inclina  
 por la "reforma" en cuanto opuesta a la "revolución" (nº47): este es el límite  
 de la militancia cristiana y del pluralismo legítimo. El hecho de que el epis-  
 copado introduzca una determinación "exterior" al discernimiento subjetivo  
 del cristiano hace referencia a un valor no explicitado ni lexicalizado pero  
 decisivamente importante de la militancia cristiana desde la perspectiva de  
 los obispos: la/obediencia/ que remite a su vez a la aceptación de una autori-  
 dad, definidora del eje permitido/prohibido. *Lo cual es coherente con la ontología  
 autoritaria que como veremos aparece a todo lo largo del documento.*

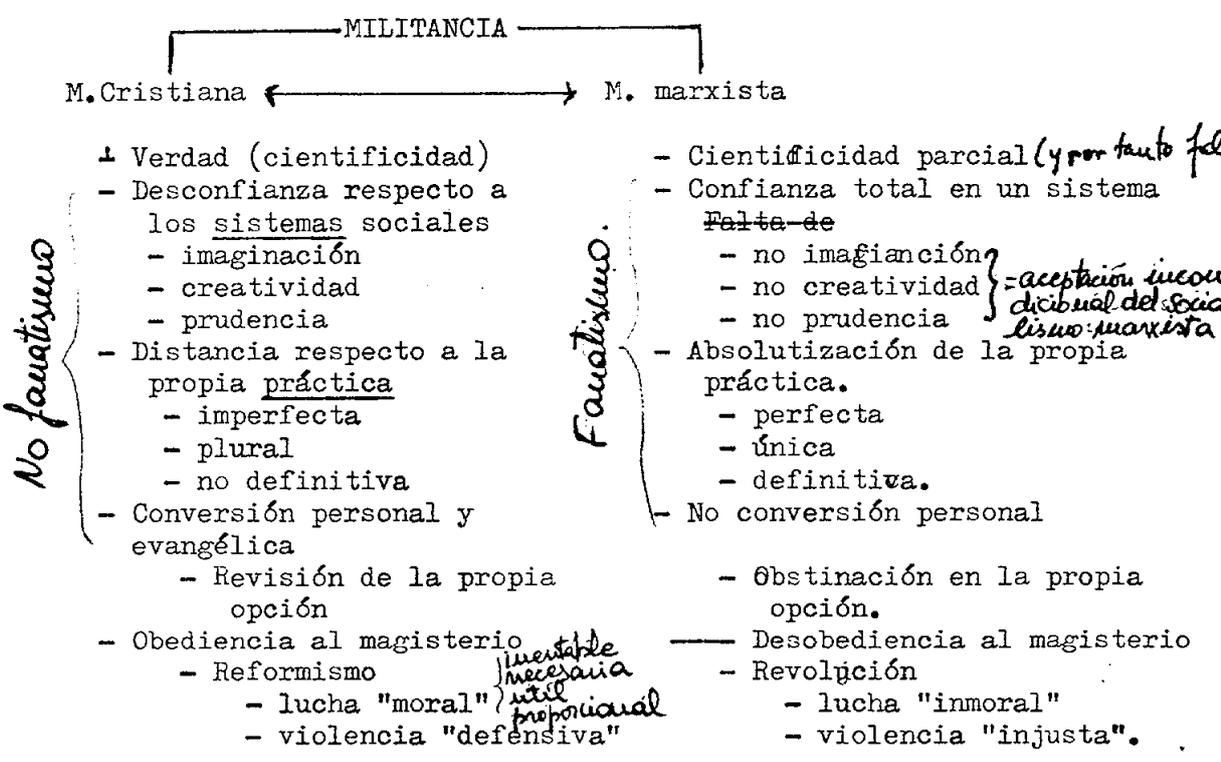
La introducción del eje semántico permitido/ prohibido en el  
 interior de la práctica militante ~~de~~ permite conectar el juicio  
 sociopolítico sobre la realidad social que hacen los obispos  
 (al oponer reforma a revolución) con el juicio religioso sobre  
 la práctica militante <sup>personal</sup> de los ~~crey-ente-~~ creyentes. De esta <sup>a e/</sup> ~~manera~~  
~~ta~~, bajo un problema de obediencia religiosa se <sup>oculta</sup> plantea otro de  
 de ~~especificidad-para-~~ legitimidad para emitir un determinado juicio  
 sobre la realidad sociopolítica. Este hecho es muy importante  
 tanto a la hora de comprender la lógica del modelo religioso del  
 episcopado como en el momento de analizar la función legitimado-  
 ra del documento episcopal en el contexto histórico concreto.

3. E. 6 *Sintesis:*  
*Subt. Oposiciones fundamentales.*

Según lo que acabamos de decir, podemos proponer una primera oposición entre militancia/no militancia, cuyos rasgos semánticos se desglosarían del modo siguiente:



Por otra parte, la militancia puede ser positiva o negativa, lo cual, a nivel léxico se manifiesta como militancia cristiana/ militancia marxista:



tica de este modelo dependerá del contenido asignado a la liberación. y esta a su vez es influenciada por el sistema de valores, *autóntico* al que hemos hecho alusión.

3.3.2. El "paso" de la esclavitud a la libertad. (Ver hoja 19 bis.)

- Transformación ontológica. El/bien/ y el/mal/ aparecen como estados o situaciones ontológicas del corazón humano. La esclavitud se caracteriza como "alienación" ~~que...~~ (36,11)

~~...~~

como "cerrazón" (36,11) a aceptar el poder de Dios.

La liberación consiste fundamentalmente en una transformación ontológica operada en el corazón del hombre: se trata <sup>(237438)</sup> de "revestirse de la nueva naturaleza que Dios ha creado a imagen

suya" (37,4-5) o de "incorporarse a la muerte y resurrección de Cristo" (38,2). Ciertamente a través de estas calificaciones se

consigue la absolutización valoral de la liberación. Esto tiene tres

consecuencias. En primer lugar, la absolutización lleva consigo que el contenido de la liberación se formule a un nivel supraempírico y en cierto modo carente de contenido. Deberá atenderse a los restantes rasgos <sup>semánticos</sup> para comprender el alcance

práctico atribuido a esta transformación. En segundo lugar, la absolutización de la liberación como transformación ontológica

permite considerar cualquier otra liberación como relativa, y si pretende erigirse en absoluta, <sup>considerarla falsa y esclavizadora</sup>

~~...~~ Esta <sup>er</sup> la <sup>"muerira"</sup> ~~...~~ de la liberación marxista para el

episcopado. Finalmente, por esta absolutización, libertad/ y /esclavitud/ se abren al "espacio trascendente", <sup>y sitian</sup> en él a

la persona humana. <sup>((Nota: p. siguiente))</sup>

~~...~~

3.3.2- ~~██████████~~ El paso de la esclavitud a la libertad.

El paso de la esclavitud a la libertad y viceversa aparece, según hemos dicho, como un "cambio de <sup>polo</sup> ~~██████████~~". Se trata de lo que tradicionalmente ha sido llamado "conversión" (36,3) que en la perspectiva de un paso "de la esclavitud del pecado al servicio del bien" (37,6, cfr. Rm. 6,18) es calificado como "liberación". En sentido opuesto, el "pecado" aparece como sometimiento al mal. Al

Al analizar los <sup>rasgos semánticos</sup> ~~██████████~~ del proceso de liberación, vemos que <sup>este consiste en la adquisición de las</sup> ~~██████████~~ características de la liberación integral a la que se aspira. Por ello los rasgos semánticos del "fin" (la liberación integral) lo son también del proceso mismo de liberación.



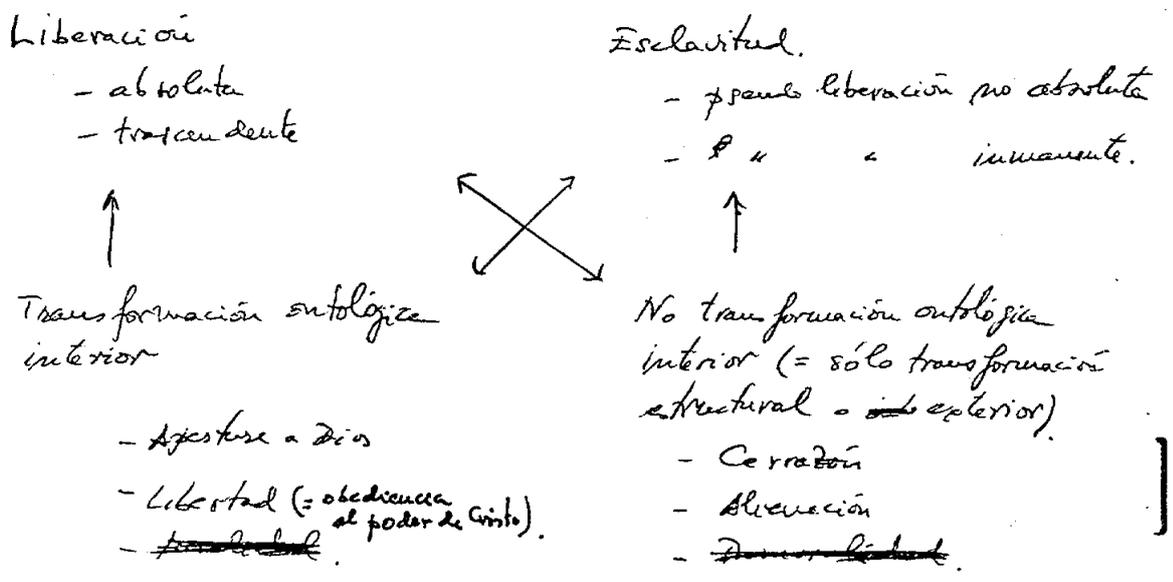
~~\_\_\_\_\_~~  
(Nota  
~~\_\_\_\_\_~~)

Estos rasgos de absolutización tiene por tanto efectos de sentido ideológicos en cuanto ocultan la justificación de un poder. El mismo efecto tiene la absolutización que de la liberación hacen los CpS. Lo que nos interesa en ambos es notar la común función ideológica y el diferente contenido semántico. Este último se descubre por la estructura de la esclavitud a la que se oponen: la esclavitud es presente y siempre más fácil de definir que la liberación.

Para la noción de "efecto de sentido" cfr. GREIMAS, A.J. et COURTÉS, J. Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage. Hachette Université, Paris, 1979. p. 116.

Para una definición de ideología en el sentido indicado, cfr. REBOUL, O. Langage et idéologie P.U.F. Paris, 1980, p. 52 y 80.)

Tenemos por tanto el siguiente modelo:



Contenido moral. La transformación ontológica del corazón del hombre conlleva una transformación moral que se caracteriza negativamente por el rechazo de los vicios que pueden anidar en el corazón del hombre (36,8-11 y Mc.7,21) y positivamente por la referencia evangélica a las Bienaventuranzas y a los grandes valores englobantes de "justicia, bondad, santidad".

La terminología del documento plantea aquí un delicado problema al que ya hemos hecho alusión:  
 la existencia de distintos niveles semánticos presentes en determinadas lexicalizaciones. En este caso, la insistencia en la liberación, en la transformación de la persona y la mención de los grandes valores evangélicos <sup>nos conduce</sup> el campo de significaciones de la moderna moral de valores y actitudes, que ha asumido ciertos elementos de la filosofía existencial.

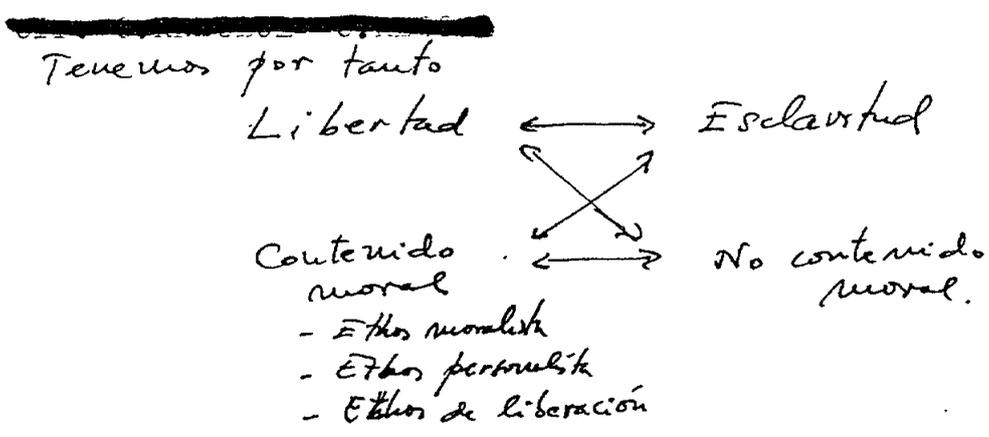
De modo semejante, el uso del término "liberación" hace presente el campo semántico del moderno ethos <sup>personalista</sup> de la realización de todas las potencialidades humanas; <sup>este es</sup> mencionado por el texto al referirse al sentido <sup>que debería tener el</sup> "espacio exterior del hombre": "las estructuras deberían ayudar al hombre a realizarse de una manera más plena e integral" (36,6-7).

<sup>Por otra parte</sup> la palabra "integral" es un término técnico que tiene sobre todo una función polémica de oposición al ~~todo~~ reduccionismo de los humanismos ateos. <sup>la "liberación" se</sup> También <sup>evoca el campo semántico de</sup> la teología de la liberación, de origen sudamericano. Esta teología <sup>se explicita</sup> ~~se~~ <sup>menciona</sup> ~~de~~ <sup>por el episcopado</sup> (junto con las críticas que había recibido la Roma) <sup>(véase el cp. nota 8 del Documento episcopal.)</sup> Por otra parte el uso del término

"conversión", la insistencia en "los" (en plural) vicios y pecados y sobre todo la existencia de la "ontología autoritaria" a la <sup>que</sup> antes hacíamos mención hace pensar más bien en una transformación que se <sup>realiza por</sup> el cumplimiento de unas normas dictadas por la autoridad ~~de la Iglesia~~ de la Iglesia, es decir por la jerarquía que escribe el documento. Nos parece que ninguno de los <sup>tres</sup> niveles semánticos <sup>que hemos señalado</sup> puede ser eliminado y que una característica del documento estudiado ( y del modelo religioso que propone) es precisamente esta coexistencia <sup>conceptualmente</sup> mal sintetizada de modelos religiosos correspondientes a etapas <sup>y situaciones</sup> distintas de la historia de la Iglesia y de la teología.

Tenemos por tanto:

Sin embargo, la elaboración del "cuadrado-semiético" modelo que organiza el sistema de valores del episcopado nos permitirá afirmar que en el momento de conflicto, el ethos predominante es el moralista. Puede entonces plantearse la hipótesis de que el uso de los códigos del ethos personalista y del ethos de la liberación tenga una función ideológica: pretender asumir los códigos usados por el adversario deformando su contenido o subordinándolo al propio código.



Eficacia social. La liberación interior tiene también como efecto, y en cierta manera, como contenido, una fuerte motivación a trabajar para transformar, liberándolas, las estructuras de la sociedad (cfr.nº40). Esta responsabilidad tiene como motivación última que la fuerza liberadora de Cristo se abra paso a través del compromiso cristiano, en las estructuras de la sociedad (100, 15). De este modo, incluso la actividad militante queda últimamente fundada en la liberación trascendente.

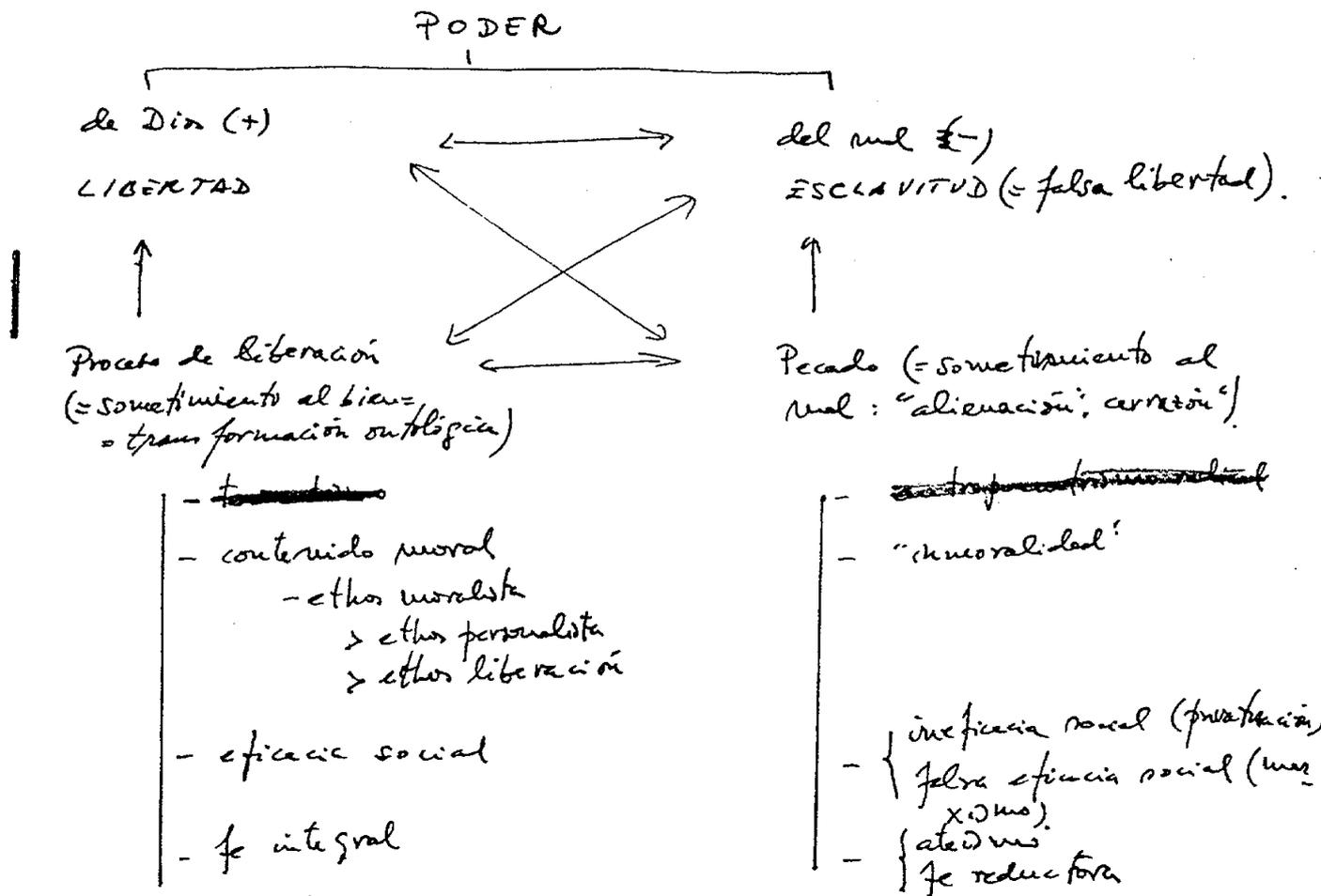
Es importante notar que encontramos a este nivel antropológico fundamental ( para el episcopado) un valor que reencontramos a todos los niveles: el de la/eficacia<sup>social</sup>/de la fe, que se opone a su privatización. Esta exigencia de eficacia<sup>social</sup> será compartida por los CPS pero evidentemente su contenido será notablemente distinto. Debemos volver sobre este punto que nos parece uno de los puntos decisivos de unidad y de diferenciación entre ambos modelos religiosos.

La fe. La fe aparece, por último,, como la condición de posibilidad de este proceso de liberación, <sup>el cual pretende ser integral es decir</sup> ~~pretende~~ ~~abarc~~ ~~abarcar la totalidad del hombre~~ <sup>(ndo)</sup> incluye expresamente <sup>su</sup> ~~la~~ dimensión trascendente, ~~del~~ ~~proceso~~ ~~de~~ ~~liberación~~ ~~interior~~ ~~del~~ ~~hombre~~ ~~que~~ ~~se~~ ~~abre~~ ~~al~~ ~~compromiso~~ ~~cristiano~~ ~~en~~ ~~las~~ ~~estructuras~~ ~~de~~ ~~la~~ ~~sociedad~~ ~~(100,~~ ~~15).~~

(39,5).

A la fe "integral" se oponen tanto el "ateísmo" como la "reducción" de la fe (Cfr. n.º 84), y por lo tanto, como hemos visto o como se trata de la fe explícita y doctrinal

→ p 23 bid.



Isotopía referencial escatológica:

3.3.3. La liberación definitiva (cfr. n°52-54)

En los anteriores análisis de los códigos del espacio y del tiempo hemos señalado ya ciertos caracteres de la liberación definitiva. Recordemos como esta se definía a través de las oposiciones verticalidad/horizontalidad, eternidad/historicidad y discontinuidad/continuidad. Hemos subrayado también la primacía del primer elemento de cada una de estas oposiciones, primacía que no negaba el valor de estas del segundo miembro pero sí lo subordinaba al primero. Hemos visto en esta estructura un indicio de la superposición de capas teológicas correspondientes a distintos momentos de la historia de la Iglesia y de sus relaciones con la sociedad.

((Nota Esta estructura se afirma explícitamente en el texto a propósito de lo que nosotros hemos llamado la "militancia": "la grandeza y la primacía de la liberación interior... no ha de distraer ni frenar el esfuerzo y el ansia en el esfuerzo por corregir y mejorar este mundo en el que vivimos" (n°41). Vemos en esta cita oposiciones y jerarquías homólogas a las ya citadas:

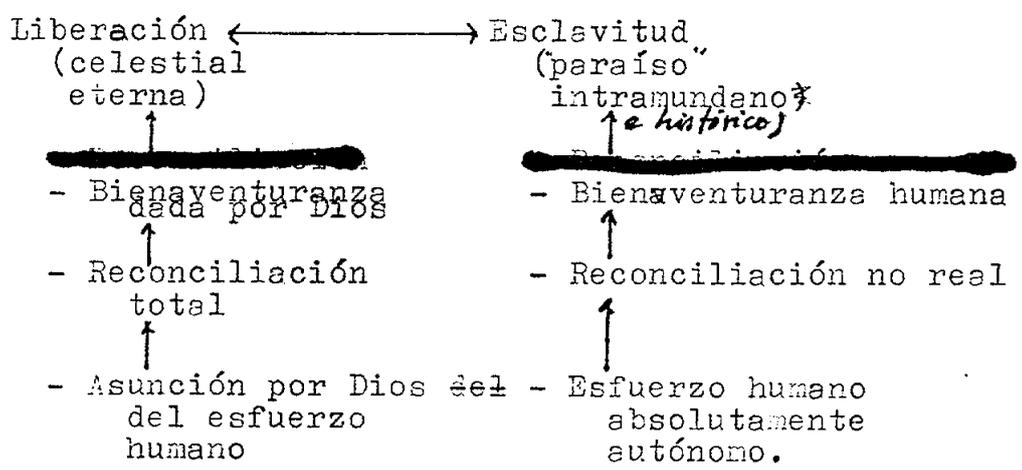
- Liberación interior -- conversión interior
- mejorar el mundo -- transformación de estructuras exterior
- interior superior a exterior ))

~~\_\_\_\_\_~~  
~~\_\_\_\_\_~~

Por otra parte la conexión entre el lenguaje antropológico centrado en el interior y el lenguaje de la escatología, que ya hemos señalado, acentúa la dimensión individual de la liberación definitiva sin negar por ello la dimensión colectiva.

El análisis de las calificaciones confirma el mismo esquema, con

alguna matización sin embargo. Por ejemplo se afirma que en la liberación definitiva, los hombres reencontrarán los frutos del trabajo y del esfuerzo humano, es decir, "los valores de dignidad, comunión fraternal y de libertad" (nº54), pero estos valores serán "acabados, purificados y perfeccionados" por la acción libre y sobrenatural de Dios" (ibid). Reconocemos de nuevo en este texto la primacía de lo vertical y eterno bajo el revestimiento semántico de la intervención de Dios, pero encontramos a la vez la valorización de lo horizontal e histórico. La formulación final consigue un equilibrio entre las distintas dimensiones al calificar la liberación definitiva como reconciliación (54,112) del hombre con Dios, con el hombre y con la naturaleza, en la cual encuentra el hombre una "bienaventuranza" que supera las aspiraciones de paz que anidan en el corazón del hombre (nº54).



En conclusión, nos parece que la formulación conceptual de la liberación definitiva consigue un cierto equilibrio de las dimensiones que componen la estructura significativa, dando sin embargo la primacía al elemento que genéricamente podemos llamar ~~liberación~~-eterno. En cambio ~~la~~ la

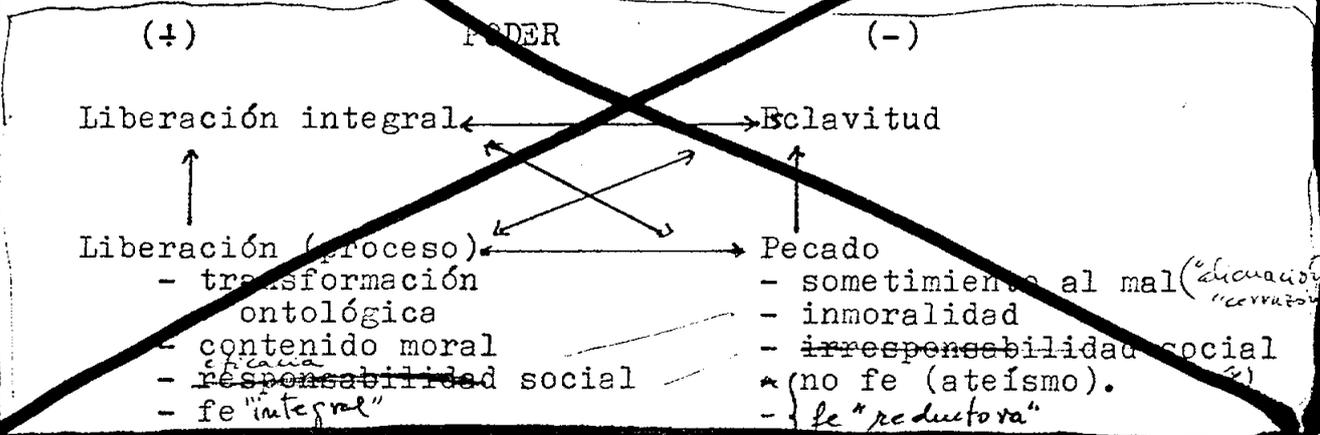
estructura del imaginario espacio-temporal tiende a subrayar más fuertemente aún la primacía de lo eterno. La evolución conceptual explícita se manifiesta en las calificaciones y va por delante del cambio producido en el marco del imaginario espacio-temporal.





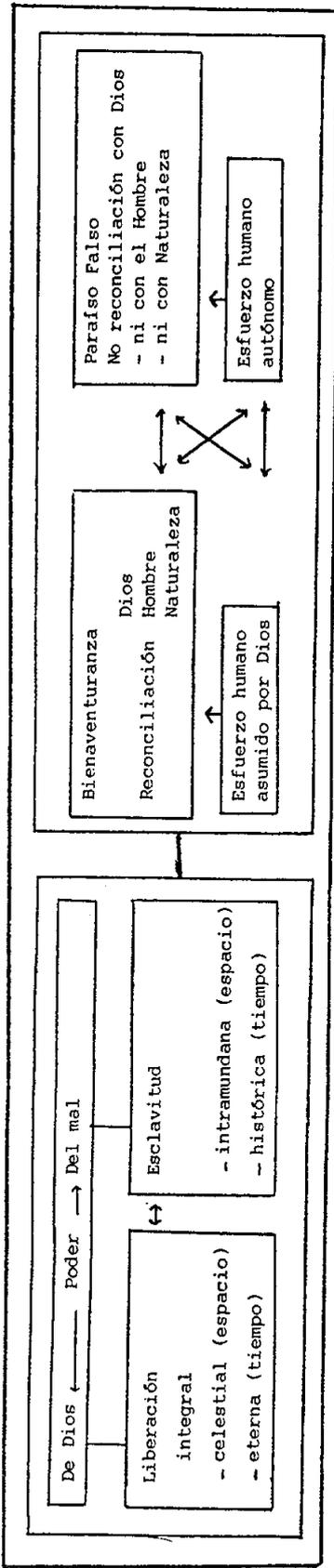
3.4  
2.3. El cuadrado semiótico. Observaciones.

Podemos formular ahora el siguiente modelo que organiza las calificaciones propias del "interior del hombre" en la *ontología autoritaria característica del episcopado.*

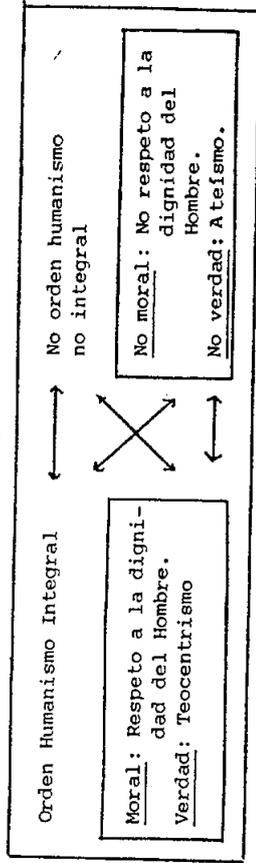


Este modelo valoral *formula semióticamente* el paso del "caos" al "orden" y viceversa *como la adquisición* de los rasgos semánticos de la liberación o del pecado. De hecho aunque se admite la posibilidad de que el cristiano con fe, tenga poca responsabilidad social, sin embargo, lo que sí se insinúa es que sin *del* fe faltarán los demás elementos de la liberación. Como decíamos más arriba, se ignora la temática *del* "anónimo", fundamental para comprender la problemática de los CPS. Por ello el funcionamiento de este cuadrado semiótico lo convierte en un instrumento de diabolización *de la legitimación* de los protagonistas del "relato" que se organiza a partir de él. En efecto, será suficiente eliminar la fe en el adversario para poder atribuirle la inmoralidad y, la irresponsabilidad social o una acción social de carácter "maligno", en cuanto enraizada en la no-fe (cfr.nº40). De hecho, la capacidad crítica y el rigor en la atribución de calificaciones *a un referente superior* desaparece ante el juego autónomo de la lógica de los valores.

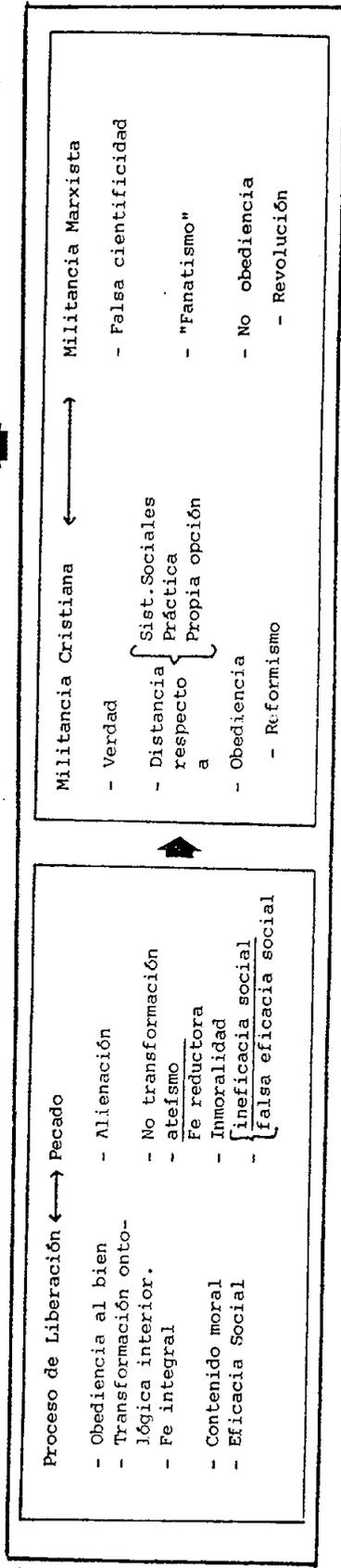
NIVEL REFERENCIAL  
ESCATOLOGICO



NIVEL REFERENCIAL  
SOCIAL



NIVEL REFERENCIAL  
ANTROPOLOGICO



sería presidido por nuevos valores; el margen de creatividad de aquellos que lo han de construir se sitúa más en el nivel de las soluciones <sup>técnicas</sup> que de la invención <sup>de valores</sup> del sistema social. En definitiva, la crítica social que sin duda ~~se~~ preside las páginas del documento episcopal, no está hecha en perspectiva historicista, dando al hombre el protagonismo del descubrimiento del camino ~~histórico~~ que quiere recorrer, sino desde la perspectiva de un orden, en cierta manera ya conocido y que se trata de realizar.

Este doble nivel de la lógico discursiva aparece también al calificar la situación histórica que da lugar al documento. Aunque el análisis ~~de las funciones~~ ponga de manifiesto una estructura superficial que a nivel argumentativo aparece como dialogante, sin embargo el nivel de las valoraciones profundas (puesto de relieve por el análisis de las <sup>calificaciones</sup> ~~funciones~~) pone de relieve una concepción jerárquica y autoritaria de la realidad a todos sus niveles.

El mundo aparece como campo del conocimiento verdadero del episcopado, en oposición al conocimiento erróneo de los que están fuera de la iglesia y de aquellos que están fuera del ámbito de "luz" del ~~magisterio~~ <sup>es decir, de</sup> los mismos cristianos, ~~victimizados de la~~ <sup>victimizados de la</sup> oscuridad ~~y~~ <sup>la</sup> tentación.

Otra vez aparece pues el papel decisivo que en todo el discurso episcopal tiene la afirmación acrítica de la verdad poseída, base de la autoridad y del poder jurídico-pastoral que detenta el episcopado.

Conocimiento de la verdad, referencia a un orden en cierta manera previo a su conocimiento, estructura jerárquica y autoritaria definiendo la pertenencia al propio grupo: tenemos característi-

suficientes para pensar que la crítica social a la que antes hacíamos mención es la crítica propia de todo conservadurismo social. Por ello el pesimismo sobre los sistemas y prácticas sociales constituye la estructura profunda de las llamadas al inconformismo y a la creatividad. Por esto también el episcopado es ciego frente al valor religioso de la militancia socio-política como práctica "simbólica" en la que se pueden vivir los valores religiosos. En efecto, en el ámbito de un "orden" moral, lo que importa es obedecer las ~~normas~~ <sup>son coherentes con</sup> ~~que~~ ~~los~~ valores preestablecidos: no cabe hablar de práctica creativa sino de obediencia a códigos preestablecidos.

En el fondo de todo este sistema de representación aparece un concepto de verdad, como ~~el~~ ~~conjunto~~ de ~~proposiciones~~ organizadas sistemáticamente, ~~que~~ que en cierto modo agotan una verdad totalmente expresable en una doctrina cuyo carácter fijo e inmóvil es expresamente subrayado. Este concepto de verdad nos parece el último legitimador de la autoridad ejercida por el locutor episcopal por el hecho de proponer públicamente su documento. Este concepto de verdad organiza toda la lógica de "exclusión" de totalidades "monolíticas" que preside la lógica argumentativa del texto.

Esta estructura significativa profunda debe ponerse en relación tanto con los modelos culturales vigentes en la "modernidad" como con las funciones sociales de legitimación y competencia de poderes que ~~este~~ puede explicar la aparición coyuntural del documento episcopal ~~(ver. "condiciones de producción" y "condiciones de recepción" de la terminología de R. Barthes)~~.

Análisis funcional y modelos actanciales.

1. Introducción y método.

2.-Nivel legislativa.

2.1. Construcción del referente interno. El "delito": el  
Objeto arrebatado.

2.2. Modalización veredictoria: "reconquista" del Objeto.

2.3. Práctica jurisprudencial.

2.4. Práctica legislativa.

3. Nivel referencial.

3.1. Espacio antropológico-escatológico.

3.2. Espacio social.

4. Conclusión.

ANALISIS FUNCIONAL Y MODELO ACTANCIAL

1.- INTRODUCCION

Los análisis realizados hasta este momento nos han permitido descubrir la lógica profunda del documento episcopal desde una perspectiva estática. Si ~~comparáramos~~ el texto ~~con~~ un paisaje, nuestra tarea habría consistido en explicitar ~~los~~ <sup>su</sup> códigos de ~~los~~ <sup>interpretación,</sup> de tal ~~pasaje~~ <sup>los cuales</sup> permitirían no sólo levantar un plano de éste sino de todo otro paisaje con "accidentes" ~~de~~ <sup>semejantes.</sup>

~~Pero~~ Siguiendo la misma comparación nos damos cuenta de que hasta ahora hemos situado <sup>los</sup> "lugares" pero que quedan por señalar los "caminos" que los unen. Dicho de otra manera, debemos abordar ahora el estudio de la dinámica de la acción a partir del análisis de las funciones.

Una primera cuestión a plantearse es si el texto, un documento "pastoral", instituye un "relato" cuyos actantes y predicados puedan ser puestos en relación por el modelo actancial extraído de los análisis del cuento maravilloso. *Nota: p. 461r.*

La contraposición /oscuridad/ vs. /luz/ que habíamos ~~encontrado~~ <sup>encontrado</sup> en el apartado anterior (p. 17) permite ~~señalar~~ <sup>señalar</sup> una situación de "disyunción" inicial (el "pueblo" separado de la /doctrina/ y por lo tanto del "desarrollo" y la "liberación" integrales). A esta disyunción se opone el "contrato" posible:

p.1.párrafo 2.

El mismo GREIMAS se interroga sobre una posibilidad análoga cuando considera la posibilidad de aplicar el análisis-modelo actancial a la actividad económica del jefe de empresa. ~~En fac-~~  
~~to, esta "actividad económica" se transforma en un~~  
~~transformer, en fait.~~ "Les résultats de cette enquête... se  
 laissent facilement analyser dans le cadre d'un modèle actantiel  
 que développe, devant l'enquêteur, le chef d-entreprise voulant  
 décrire sa propre activité économique et la transformer, en fait  
 en un corpus de comportements moralisés, c'est à dire mythiques  
 révélant une structure actantielle implicite"

GREIMAS, A.J. Sémantique structurale, Larousse, Paris, 1966,  
 p.182-183.



la función del sujeto con el objeto <sup>scenificado</sup> [redacted] de /luz/. Entre ambas unidades narrativas se abre el espacio de las "pruebas" que constituirán al sujeto <sup>virtuoso</sup> [redacted] (el cristiano) en héroe actual.

Podemos afirmar por tanto que bajo la superficie textual carente de forma narrativa, se encuentra la estructura [redacted] de un "relato" que estructura la exposición y argumentación del episcopado. <sup>Nota.</sup> (cfr. Courtès. Introducción a la semiótica narrativa y discursiva, p. 95). Supuesto esto, el análisis buscará organizar el complejo <sup>conjunto</sup> [redacted] de [redacted] funciones en el modelo actancial propuesto por GREIMAS a partir de los inventarios de funciones de PROPP. (*Nota. Cfr. GREIMAS, A.-J. Sémantique structurale, Larousse, Paris, 1966, p. 180.*)

Este modelo nos ofrecerá la estructura que organiza la percepción de la dinámica social <sup>y eclesial</sup> por parte del episcopado. Por ello nos ofrecerá el ámbito de las estrategias y alianzas posibles y pensables. Tal modelo será, nos parece, un indicador importante de la situación y posición social del episcopado, puesto que sólo desde ellas sería comprensible la perspectiva sobre la sociedad expresada en él. [redacted].

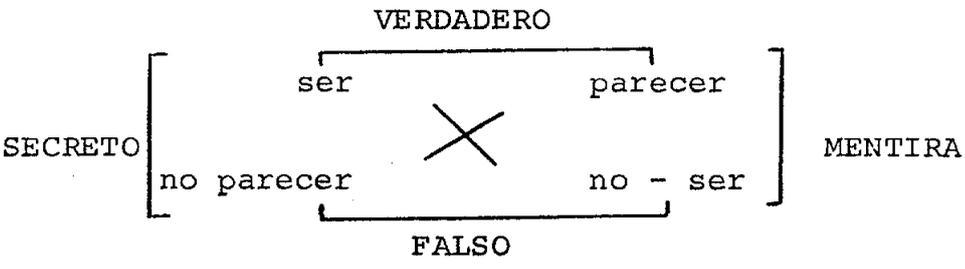
Siguiendo con el símil geográfico, diríamos que el modelo actancial equivale al "mapa" de itinerarios que según el episcopado es posible seguir en el "paisaje" que contempla y describe. Evidentemente este "mapa" nos habla no sólo del paisaje sino de la perspectiva <sup>de</sup> y los intereses del cartógrafo.



la "modelización <sup>a</sup> ~~re~~ <sup>v h</sup> ~~ved~~ictoria" diferencia nuestro texto de una sentencia habitual en un tribunal. A través de la modelización ~~re~~ <sup>v h</sup> ~~ved~~ictoria se ejerce una función "pastoral" que pretende discernir la verdad de las cosas a través de sus apariencias y que quiere hacer participar del <sup>propio</sup> su saber a un destinatario privado de él.

Esta función de discernimiento se realiza semióticamente mediante la oposición /ser/ vs. /parecer/. (GREIMAS, A.J. Du sens p. 192).

"A partir de esta dicotomía fundamental e implementando el modelo constitucional, obtenemos cuatro categorías de jerarquía inmediatamente superior que son lo verdadero, lo falso, el secreto y la mentira, susceptibles de articular en su nivel la dimensión cognitiva".



Cfr. COURTÉS, J. Introducción a la semiótica narrativa y discursiva. p. 75).

Este cuadro sugiere que la veredicción, como señala GREIMAS

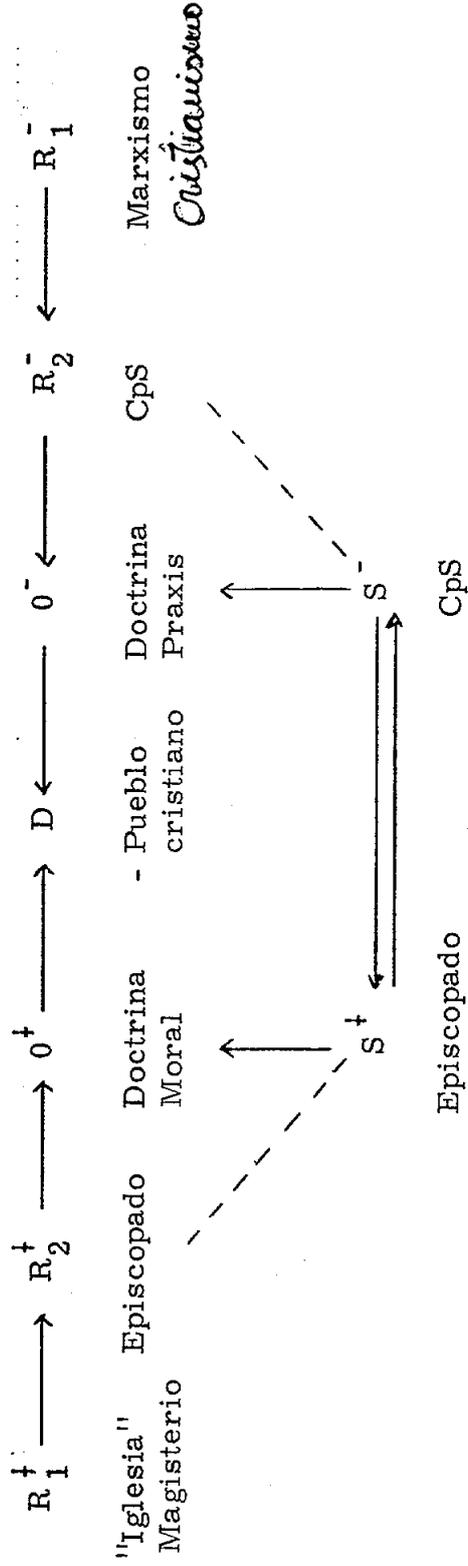
"constituye una isotopía narrativa independiente, susceptible de plantear su propio nivel referencial y de tipologizar las desviaciones, instituyendo así la verdad intrínseca del relato". GREIMAS, "Les actants, les acteurs et les figures", en Semiotique narrative et textuelle, requil collectif, Paris, Larousse 1973. Citado en COURTÈS, J. op. cit. 76).

Esto quiere decir que el nivel de la práctica jurisprudencial se complejiza por la construcción de un referente específico, y por el ejercicio de la veredicción que modalizan la práctica jurisprudencial propiamente dicha por la que es rechazado tanto el marxismo como la opción revolucionaria de ciertos cristianos.

Por otra parte, la práctica legislativa se desarrolla en forma de modalización aléthica y deóntica sobre las isotopías referenciales habituales: a través de los modelos actanciales correspondientes descubriremos lo que el cristiano debe ser y debe hacer según el locutor episcopal.

2. Nivel legislativo: Primer modelo actual.

Primer paso de la



15

## Construcción del referente externo. El "delito":

### 2.1 ~~El delito~~: el Objeto arrebatado

Como ya hemos indicado anteriormente, el episcopado construye su discurso como respuesta a una determinada "realidad exterior" que motiva su intervención. Hemos insistido también en el carácter construido de esta referencia a la realidad y en su necesidad dentro de la lógica del discurso. Nos interesa ahora analizar su estructura.

La realidad exterior se organiza semióticamente a nivel superficial como un "relato" cuyos actores se identifican muy de cerca con los actantes del modelo de Greimas. Dicho figurativamente, el discurso pone en juego un Anti-sujeto que arrebatada y corrompe el Objeto para comunicarlo así al Destinatario. El <sup>Anti</sup>sujeto son los Cristianos con opción revolucionaria (CpS), el Objeto es una fe y una práctica que se pretenden a la vez cristianas y compatibles con el marxismo. El Destinatario es el Pueblo, los cristianos. El Anti-sujeto pretende una doble legitimación (que al locutor episcopal considera contradictoria) que aparece bajo la forma de un Remitente doble y en conflicto: El Cristianismo y el Marxismo.

- El Objeto se construye según dos componentes semánticos fundamentales: la fe como "doctrina" y como moral que orienta la práctica sociopolítica. Es decir, como un saber y un saber-hacer.

Recordemos la oposición semántica que define la fe según el Episcopado (capítulo anterior, p.15): Lo que allí nos aparecía como "caos", cuyos rasgos constitutivos eran el error y la "reducción de la fe", y la desobediencia, se sitúa aquí como "Antisujeto" propuesto al Destinatario (cfr. nº 84). En cuanto a la práctica sociopolítica se define por su carácter /revolucionario/ (82,31) que arrastra el conjunto de rasgos semánticos a la "militancia marxista" que ya hemos analizado (Calificaciones p. 8 bis).

- El Antisujeto es construido en primer lugar por su <sup>relación</sup> referencial conflictiva con el locutor episcopal que como veremos se constituye en Sujeto principal. Los CpS son constituidos en Antisujeto cuyo principal rasgo semántico es la /crítica/ y la /desobediencia/ (calificaciones p. 13). En efecto, por un lado se sitúan bajo la /autoridad/ al exigir del Episcopado el reconocimiento de la opción revolucionaria en el ámbito del pluralismo político legítimamente admitido para el Cristianismo (83,12). Por otro parte atacan teórica y prácticamente a la Iglesia (83, 3~~4~~4 y 80,4).?

El conflicto es por lo tanto, para el Episcopado, intraeclesial, situado en el ámbito de su jurisdicción. En la medida en la que esta definición del conflicto sea aceptada por los CpS, percibimos el ámbito limitado del conflicto: no se cuestiona la autoridad sino su modo de ejercicio en una decisión particular.

En segundo lugar, el Antisujeto es definido por la interpretación que hace el Episcopado de su autoconciencia. Dos elementos parecen decisivos. Primero, la "la negación de la 'tercera vía'" (82, 23) como alternativa al dilema capitalismo/socialismo. Supuesta la crítica al capitalismo, que el Episcopado también asume (aunque con matizaciones importantes), los CpS son caracterizados en segundo lugar por la función entre fe cristiana y opción marxista revolucionaria. Esta función se expresa a nivel figurativo en una gradación que va más allá de la simple/compatibilidad/ y afirma la "convergencia" y el mutuo enriquecimiento (82, 9-11; 82, 21-22; 82, 27).

- Los CpS afirman por tanto, un doble Remitente: el Cristianismo y el Marxismo, que como hemos notado antes, el Episcopado entiende de forma doctrinal, con sus típicos rasgos semánticos de inmutabilidad y coherencia sistemática.

- Por último, el Destinatario es caracterizado fundamentalmente por su valiosidad para la Iglesia: "las zonas vitales de nuestro cristianismo" (80, 3), sin señalar ningún tipo de rasgos semánticos activos.



Una última observación: de la <sup>f</sup>función operada por los CpS entre /cristianismo/ y /marxismo/ se seguirá explícitamente para Episcopado una /reducción/ de la fe cristiana. De un modo "no dicho" se seguiría también una legitimación del marxismo (pretendida explícitamente por los CpS). Esto nos hace ver que el "enjeu" del Objeto, aunque se formule directamente en el plano de la fe (el marxismo es inadmisibile porque <sup>fed</sup>uce la fe), está situado también en el plano sociopolítico (legitimar o condenar religiosamente el marxismo).

*Modalización veredictoria:*

2.2. ~~Intención de la modalidad~~: la reconquista del Objeto y la descalificación del Antisujeto.

2.2.1. La "veredicción" sobre el Remitente negativo <sup>es el</sup> modelo organizador del nivel ~~narrativo~~ <sup>"relato"</sup>.

*estructura*

Siguiendo la <sup>estructura</sup> superficie narrativa subyacente al texto episcopal, hemos visto cómo la Fe verdadera y la moral aceptada por la Iglesia eran "arrebataadas" por un Antisujeto que las transformaba en Anti-

Objeto: Fe errónea y reductora y Práctica militante revolucionaria.

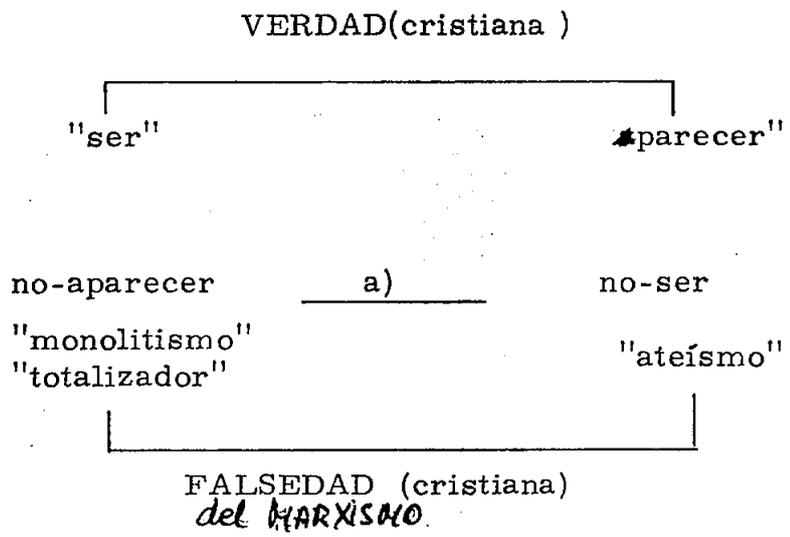
*En un segundo momento,* La función del Episcopado <sup>es presentada</sup> aparece como una <sup>"reconquista" del objeto</sup> "rescate" a los ~~ojos del~~ Destinatario.

*Para ello*  
~~Esto tiene como consecuencia que~~ el Episcopado debe probar la "mentira" del Anti-Objeto, del Anti-Sujeto y del Anti-Remitente. <sup>De esta manera,</sup> ~~Por esto,~~ mediante la "modalización veredictoria", el Episcopado recupera "dramáticamente" tanto la verdad (saber) del Objeto, como el poder sobre él. Atribuyéndose a sí mismo el saber y el poder el Episcopado se constituye a sí mismo en Sujeto. <sup>(prueba calificante)</sup> La "modalización veredictoria" se ejercita principalmente sobre el Remitente negativo o Antiremitente, el Marxismo, y constituye el modelo organizador del nivel narrativo del discurso: de hecho el recorrido por las categorías modalizadoras de la veredicción aplicadas al Marxismo constituye las fases del "drama" que el Episcopado "narra" a sus lectores. Veamos pues los momentos claves de esta "historia".

a) Conjunción inicial del cristiano con la "verdad".

El punto de partida de la "narración" se sitúa en un "antes" indeterminado (cfr. Códigos del tiempo p. 16-17) en el que la "falsedad" del Marxismo aparecía claramente. En cuanto "ateo" (86, 3), "no-era" cristiano. Su "aparecer" no era engañoso, puesto que su carácter "totalizante" (86, 2) y "monolítico" (77, 3) impedía que su ateísmo apareciera como inesencial o desgajable del todo.

Según el modelo de la veredicción tenemos:



((Connotar: "lógica de totalidad" para tener "claridad".))

*Sclair*

Disyunción, (SUO) en el "parecer".

b) Para el Episcopado, la ruptura del monolitismo marxista ha provocado un cambio de situación (nº 77 y 78): los cristianos se preguntan si les es lícito acercarse al marxismo (77, 1-2). Esto es debido a que éste "parece" adornado de valores aceptables y deseables para el cristiano, el marxismo "parece" ~~como~~ "liberador", fuente de /solidaridad/ y "generosidad", "eficaz" frente a la injusticia (cfr. nº 91)

En esta nueva situación, el "parecer" marxista se manifiesta incoherente con el antiguo "no-ser" cristiano (ateísmo). Dada la perspectiva del "Destinatario" cristiano el antiguo juicio sobre el marxismo puede ser "mentiroso monstruoso": el cristiano está "perplejo".



En este momento, el cuadro expresa la conciencia de los CpS. Para éstos, el Marxismo está en la "verdad" cristiana. La situación originaria aparece como "falsa". A través de <sup>descubrimiento de</sup> la "mentira" <sup>aparecido</sup> se ha desentierto la "verdad" y se puede transmitir a los cristianos el "secreto": a pesar de la "apariencia" totalizadora, <sup>atea</sup>, el verdadero ser del Marxismo es su compatibilidad con la fe.

d) Ante esta situación, el Episcopado quiere recuperar la verdad (es decir, el saber) y el poder de administrarla. Para ello deberá mostrar que el "ser" cristiano que los CpS atribuyen al Marxismo es en realidad "no-ser" (cristiano). De esta manera aparecerá su "mentira"; <sup>sera</sup> ~~aparenta~~ lo que no es.

Veámoslo en concreto: la argumentación centrada en el humanismo marxista tiende a señalar que su fragmentación no le ha quitado el carácter esencialmente ateo (95, 13-15). El ateísmo se desglosa en los siguientes rasgos semánticos que conducen, por el juego de equivalencias que ofrece el texto, a los ejes valorales correspondientes:

. <u>Antropocentrismo(91, 9)</u>	—	<u>No humanizador(91, 20)</u>	—	<u>Pobre(91, 8)</u>	—	INTEGRA-
Teocentrismo	—	Humanizador	—	integral	—	LIDAD
. <u>Terrenalidad (inmanencia) (91, 15)</u>	—	<u>No liberador(91, 21)</u>	—	<u>Falso(91, 8)</u>	—	VERDAD
Trascendencia	—	Liberador	—	Verdadero	—	
. <u>Instrumentalizador del hombre(91, 18)</u>	—	<u>No respetuoso de la dignidad humana(91, 21)</u>	—	<u>Inmoral(91, 8)</u>	—	MORA-
No instrumentalizador	—	Respetuoso de la dignidad	—	Moral	—	LIDAD



A través de este "relato" el Episcopado, desacreditando al Anti-Remitente, recobra ante el Destinatario el saber, y el poder de transmitirlo. Es decir, se coloca en la doble posición de Sujeto (que quiere y puede alcanzar su Objeto) y de Remitente de un Objeto (un saber) cuya administración ha recuperado.

2.2.2. Recuperación del Objeto.:

Veamos ahora cómo el Episcopado recupera el Objeto; el saber y el saber-hacer cristiano, es decir, la fe como doctrina y la moral aceptadas por la Iglesia.

El Episcopado describe lo que los CpS dicen de su propia fe. La fe aparece como una actitud subjetiva que cree armonizar la "doble y única fidelidad" a Cristo y a la opción revolucionaria (82, 13).

Frente a este "aparecer" de la fe de los CpS el Episcopado contrapone su no-ser cristiano. De la oposición entre apariencia cristiana y no-ser cristiano surge la "mentira" de la doctrina y ~~pr~~áctica de los CpS. En efecto el Episcopado afirma que los CpS (o al menos una parte de ellos, en los documentos no oficiales (84, 16-19)) identifican la salvación de Cristo con la liberación socio-económica (84, 5-7) y detalla lo que tal identificación supone (84, 7-15) extendiéndola de la soteriología al conjunto de la teología. El denominador común de la identificación o confu-

sión es la "reducción" de la fe y su "no conformidad" con la doctrina de la Iglesia, de donde se sigue su "error" subjetivo (84, 17) y su inexactitud" o mentira <sup>ob</sup>subjetiva (84, 17):

La fe de los CpS aparece

(ante los cristianos: Destinatario)

- Profética (82, 9)
- Evangélica (82, 16)
- Eficaz (82, 21)
- Auténtica (82, 18)

"MENTIRA"

La fe de los CpS no es cristiana

porque es:

- "Reductora"-"errónea" (84, 5-15)
- En desacuerdo con la Iglesia (84, 2-3)

Los mismos valores ya señalados legitiman la práctica sociopolítica de los CpS y constituyen su "moral". Frente a este "aparecer", el Episcopado opone el "no-ser" cristiano de esta práctica atribuyéndole el conjunto de calificaciones descalificadoras de la militancia marxista que hemos resumido ya (Cfr. Calificaciones p. 9 bis 2)



La práctica CpS "aparece" cristiana

- Profética
- Evangélica
- Eficaz
- Auténtica

La moral CpS "no-es" cristiana sino ~~como la militancia~~ marxista

- No verdadera (=parcialmente científica)
- Absolutiza el socialismo
- Absolutiza la propia práctica
- Olvida la conversión personal
- No obedece al magisterio
  - Revolucionaria
  - Inmoral
  - Injusta

"Aparecer"

No-ser

MENTIRA

### 3. 2. 3. Descalificación del Anti-Sujeto

La descalificación del Anti<sup>ob</sup> sujeto y del Antiremitente que lo constituye en última instancia, desemboca en el juicio sobre la verdad del Anti<sup>ob</sup> sujeto. El Episcopado reconoce en los CpS una serie de cualidades subjetivas que hemos sintetizado como /deseo de eficacia/ y /solidaridad/ (Calificaciones p. 7). También se les reconoce lo más importante: su deseo de ser fieles a Cristo (83, 2) y su convicción de poder compaginar fe y Marxismo (ibid. ). Pero frente a este "aparecer", su verdadero "ser" subraya la imposibilidad de vivir a la vez la fe y el Marxismo (85, 6-7) y la /desobediencia/ y /crítica/ a la Iglesia (80, 2) que invalida su pretensión de fidelidad cristiana.

Los CpS "aparecen" cristianos

- "quieren ser fieles a Cristo"
- /eficaces/ y /solidarios/
- creen compaginable fe y marxismo

Aparecen

Los CpS "no-son" cristianos (verdaderos)

- /desobedecen/ y /critican/
- fe y Marxismo son incompatibles

No-ser

MENTIRA

Reconociendo su buena voluntad subjetiva, el Episcopado constituye ~~discursivamente~~ <sup>semióticamente</sup> a los CpS como Antisujeto contradictorio tanto a nivel doctrinal (incompatibilidad fe-marxismo) como práctico (fidelidad a Cristo ~~y~~ desobediencia y crítica a la Iglesia). Esta última incompatibilidad presupone la identificación Cristo-Iglesia que consume<sup>a</sup> la que ya habíamos subrayado Iglesia-Episcopado (Cfr. Calificaciones p. 13 y 14, apartados a) y e). De esta manera el Episcopado se sitúa no sólo en la línea del querer, como Sujeto sino también en la línea del saber como Remitente secundario y por lo tanto como mediador inevitable <sup>entre</sup> Cristo (Dios) y el cristianismo.

*Es un  
buen ejemplo.*

### 2.3. Práctica jurisprudencial

Recordamos que para GREIMAS

"A partir d'un nombre indéfini de "faits" et d'"événements" qui, des qu'on en parle, paraissent susceptibles de faire partie, en tant qu'énoncés descriptifs, du niveau référentiel du langage juridique, mais qui n'en restent pas moins "agramaticaux", la pratique de la jurisprudence consiste à vérifier leur conformité aux énoncés que peut produire, grammaticalement le discours *légis-*latif". (GREIMAS, A. J. S.S.S. p. 92).

En nuestro texto, el "relato" vehiculado por la isotopía referencial (2,1) y amplificado mediante la modalización veredictoria concluye en enunciados que definen el juicio del Episcopado frente a los actores-actantes del relato.

Respecto al marxismo se definen tres posibilidades: el diálogo (88, 1), la colaboración leal (88, 12) y la aceptación íntegra (93, 1). Lo más interesante de esta estructuración del significado es la exclusión como no-pensable, de la posibilidad "aceptación crítica". Ello es debido a que para el episcopado lo opuesto a marxismo integral, es simplemente no marxismo (94, 4-8). La "aceptación crítica" o "parcial" deviene "no-aceptación", y no es pensable. Vemos cómo la estructura de significación permite una lógica de totalidades que es el fundamento de una retórica bien definida (Cfr. PERELMANN *excluyente* L'empire réthorique p. ) que permite concluir en una condena ~~sin paliativos~~ *sin paliativos*, aunque se diga abierta al diálogo y a la colaboración.

El juicio sobre los CpS se modaliza mediante interrogaciones hipotéticas que "difieren la sentencia" hasta el momento en que se precise con toda claridad su vinculación con el marxismo condenado (95, 5-8). Esta peculiar modalización en el momento decisivo del juicio plantea interrogantes: el episcopado no concluye con la radicalidad que sus premisas harían prever. Aquí una referencia extra textual puede ser útil. En un borrador del mismo documento la condena era nominal <sup>referida</sup> y tajante <sup>ante a los CpS</sup>. Este borrador fue leído y criticado por profesores de la Facultad de Teología. Entre las modificaciones encontramos esta suavización de la condena. Esto nos lleva a pensar en una situación en la que el poder episcopal es frenado desde el exterior del texto rompiendo su lógica inmanente.

Respecto al cristiano, destinatario explícito del Documento, el episcopado quiere sacarlo de la situación actual <sup>en</sup> que se <sup>encuentra tentado</sup> por la doble vertiente de la "tentación socialista" y el peligro de inacción, para llevarlo a una actitud militante en el marco del plan de Dios sobre la creación (Citas: 76, 16; 78, 2; 81, 2; 90, 1; 92, 3; 94, 12; 99, 1; 102, 3; 103, 5-9). Dada la importancia que la "obediencia" tiene en la definición del cristiano, surge la sospecha de que el episcopado pretende con esta apelación no sólo escapar a la crítica de legitimador del sistema sociopolítico vigente, sino encontrar una base social a su propio proyecto de sociedad.

Finalmente el propio sujeto episcopal se define a sí mismo como juez invocando para ello una legitimación superior que le obliga a tomar este papel. En efecto no asume su papel por un acto espontáneo, sino, podría-

mos decir, "forzado" por un deber imperativo del que no puede escaparse.

En términos semióticos, si  $S_1$  = Episcopado,  $O$  = Sentencia, y  $S_2$  = Remitente judicial, tenemos que en el acto del juicio se puede formular como una transformación:

$$(S_1 \cup O) \longrightarrow (S_1 \cap O)$$

Este proceso presupone un "hacer transformador" que puede ser reflexivo (querer) o transitorio (deber). Las dos posibilidades se presentan como alternativas del hacer transformador.

$$F [S_1 (S_1 \cap O)] \quad : \quad \text{querer}$$

$$F [S_2 (S_1 \cap O)] \quad : \quad \text{deber}$$

En este último caso podemos leer: El Remitente judicial quiere que el episcopado dicte su sentencia.

Pero quién es el Remitente judicial? El texto repite machaconamente la forma impersonal "cal" (il faut) (76, 16; 87, 2-5; 88, 1), "convé" (83, 7; 92, 3), "no es pot" (93, 1). Cuando la forma es personal, el Remitente sigue impersonal: "hem de", "no podem" (80, 1; 88, 2). Ciertamente aparece otro tipo de Remitente: el magisterio pontificio (74, 7; 88, 3; 88, 6; 90, 2; 90, 10; 92, 5; 95, 9; 98, 8; 100, 2); pero éste legitima más el contenido de la sentencia que el acto mismo del juicio.

Esta impersonalidad del Remitente judicial lleva a la presuposición de un "orden" que no sólo instituye el ser, sino también el deber de lo real.

Reencontramos aquí este "orden" que aparecía presupuesto en el análisis de las calificaciones y que nos parece que constituye la estructura significativa fundante de todo el discurso episcopal.

#### 2.4. Práctica legislativa

Este "orden" no sólo es presupuesto en general, sino en buena parte explicitado en el texto: encontramos aquí el amplio conjunto de funciones que estructuran el ser y el deber ser de la realidad humana como base del deber ser ~~hacer~~ y deber hacer que le son prescritos al cristiano. Según el ámbito espacial en el que se sitúan los códigos podemos distinguir un "espacio antropológico-escatológico" y un "espacio social".

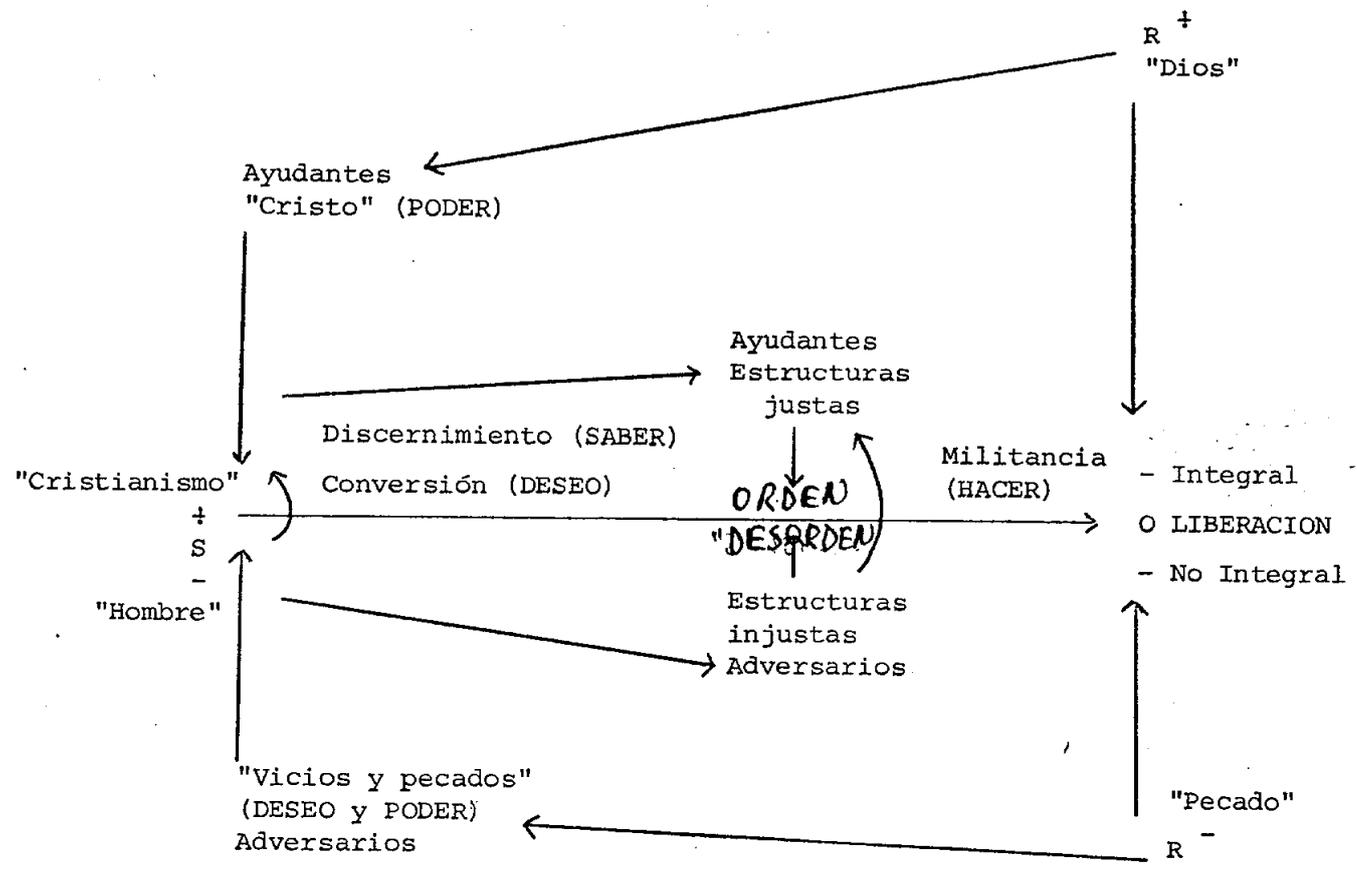
### 3. Nivel referencial

#### 3.4.

~~3.4.~~ Espacio antropológico-escatológico.

La práctica legislativa del episcopado instaura una isotopía referencial cuyo "lugar" es el hombre y su destino escatológico. Los "códigos de la realidad" fundamentan los "códigos de la práctica" y construyen la estructura ~~ética~~ <sup>moral</sup> que define al cristiano. El deber-hacer de éste cobra sentido del siguiente modelo actancial <sup>el mal</sup> ~~que~~ estructura el relato con el que el cristiano es llamado a identificarse. Analizamos brevemente el conjunto de funciones que constituye cada uno de los actantes.

Modelo p. 27 bis



El Remitente último puede identificarse con Dios. En efecto, las funciones que lo tienen como sujeto coinciden en situarlo ~~en~~ como origen y causa del Objeto, la Liberación, que quiere comunicar al hombre. El es el que hace "nuevos" el cielo y la tierra (54, 5) y el que asume, da cumplimiento y sobrepasa los mejores deseos del hombre (54, 7).

Dios no sólo se sitúa en el origen de la comunicación, sino también del poder al someter inicialmente a Cristo todo el universo: (42, 7) gracias a esta voluntad eficaz, el cristiano podrá emprender la tarea de liberación de sí mismo y de todo el universo.

Hemos hablado en repetidas ocasiones de un "orden" que define el bien y que de algún modo constituye la última estructura significativa del pensamiento episcopal. Dada la transparencia ideológica del texto, que permite una correspondencia inmediata de los "actores" del texto con los "actantes" que estructuran la narratividad del discurso, sería de esperar una representación figurativa correspondiente a esta estructura profunda. (Esta identificación no se hace explícita en el texto, aunque la estructura general de la significación del discurso permite identificar el "orden" con el plan de Dios, o con su "reino" (103, 8-9).)

*Aquesta al·lucina  
és significativa*

Estructuralmente opuesto a "Dios", el "pecado" se configura como Anti-Remitente; pero en la visión últimamente optimista del episcopado, permanece "subordinado": función no es destruir el Objeto, sino sólo dificultar el camino hacia él (35, 18), situándose como origen y causa de los "Adversarios" (las "estructuras" (35, 17)).



Encontramos como "ayudantes" y "Adversarios" "actores" también patentes en la superficie textual: en un primer nivel "Cristo" y los "vicios y pecados" y en un segundo nivel las "estructuras".

Las funciones que el episcopado adjudica a Cristo le sitúan más en la línea del poder que en la de la comunicación, y por lo tanto, más como Ayudante que como Reñitente. Estas funciones se resumen en la transformación ontológica que opera sobre el hombre (38 1-6) y en la /exigencia/ de conversión para que este acepte su ofrecimiento (38,7). En definitiva, Cristo ofrece al cristiano el poder y le pide (y hace posible) el deseo de liberarse.

Simétricamente se atribuyen a los "vicios y pecados" que anidan en el "corazón del hombre" la función de debilitar la fuerza (el poder) y disminuir el deseo del cristiano apartándolo de la liberación (34, 5-6)

En un segundo nivel, las "estructuras", el "tejido de relaciones sociales" juegan el papel de Ayudante y Adversario secundarios. Por un lado son producto del hombre y reflejan la ambigüedad de su origen (35,12), por otro lado, con frecuencia paralizan el despliegue de valores humanos esenciales, es decir, quitan poder de liberación (35,8). Su "deber" sería ayudar a la realización del hombre (35,6) y por esto el deber de

este se configura como "mejora" (44.1) de estructuras para hacer posible la auténtica liberación interior del hombre. Por otra parte, las estructuras pueden ayudar pero no pueden acabar con la alienación del hombre (36,18). Es esta una afirmación decisiva: al colocar las estructuras como "Ayudantes" y negarles el papel de "Sujeto" de la liberación, el episcopado cree establecer una diferencia decisiva respecto a las concepciones del hombre no cristianas. Como se ve, es este un juicio antropológico y no simplemente religioso, o dicho de otro modo, es un juicio religioso que presupone un juicio antropológico cuya verificación es heterogénea respecto al nivel de la afirmación religiosa.

Una lectura no metódica del texto puede dar la impresión de que el "hombre" es el sujeto de la búsqueda de la liberación. Sin que tal idea sea falsa, hay que matizarla: las funciones que se refieren al hombre lo <sup>e</sup> describen más como un "espacio": un campo de lucha entre fuerzas opuestas a la vez interiores y exteriores a él mismo, que como un sujeto previamente constituido. Los elementos negativos son "naturales", "sociales" (las "estructuras"), personales (los "pecados") y metaempíricos (~~Cristo~~, el Pecado, etc.). (Cfr. nº 34 y 35).

El "Cristiano" es propiamente el Sujeto de la búsqueda de liberación y se define como tal por la aceptación del deber que le asigna el <sup>episcopado</sup> ~~episcopado~~ y por el que asumirá de una manera espe

cífica la condición humana. Tres "deberes" son especialmente subrayados, que coinciden con las modalidades que constituyen al <sup>actor</sup> ~~actante~~ Sujeto.

El cristiano, en la terminología del texto debe "convertirse", ha de liberar su "corazón" (36,5) de modo que las aspiraciones profundas que en él se "encienden" (54,7) lleguen a ser predominantes. Se trata, en definitiva, de la adquisición del "deseo", del "querer", condición esencial del Sujeto.

El segundo deber del "cristiano" es rechazar las concepciones no cristianas de la liberación (52,1; 53,1; 53,4), es decir, /discernir/, o lleguen al /saber/ sobre su Objeto que le constituirá en Sujeto. Hay que notar sin embargo, que el Documento marca los límites doctrinales de tal discernimiento, y que el saber lo obtiene el cristiano, al menos en parte, con la obediencia doctrinal al episcopado, como ya hemos visto. Pero tal vez lo interesante es que este último no se atribuye un papel explícito en la isotopía antropológica, donde se habla genéricamente del hombre y al cristiano. ¿Qué puede significar esto? ¿Ocultación de su función real o reconocimiento de que ésta no tiene un fundamento antropológico?. Nos parece que más bien lo primero, en la medida en que, como veremos a continuación, no hay dificultad en señalar que son los "seculares" (44,4) los que han de realizar los cambios de estructuras. Si a este nivel antropológico se reconoce la existencia de una categoría de cristianos caracterizados por su función de ejecución,

¿qué es lo que ha bloqueado la explicitación de la función episcopal en el campo del saber?

Supuesto que el poder le viene dado radicalmente al cristiano por el Ayudante positivo (Cristo) el deber del cristiano se centra en un hacer transformador que se enfrenta a todos los Adversarios que no se hallan en su propio corazón, para convertirlos en Ayudantes. Globalmente podemos nombrar este hacer transformador como "militancia".

Ahora bien, el hecho de que el cristiano sea el Sujeto de la búsqueda de liberación parece presuponer que el no cristiano está necesariamente fuera de ella. Y hay que notar que en el contexto figurativo, el cristiano es el creyente explícito que recibe los sacramentos.

El Objeto que determina la búsqueda del Sujeto es la Liberación, que el episcopado se esfuerza por presentar como /integral/ (97,6), es decir, correspondiente a <sup>el orden y a través de él</sup> ~~las~~ <sup>todas las</sup> diferentes dimensiones del hombre, y en continua realización temporal. ?

Para el episcopado, la "conversión" (la adquisición del deseo) es ya liberación a nivel /interior/ (37,2; 37,6; 37,7). Como consecuencia de la conversión debe haber un hacer transformador de las estructuras, es decir, una transformación /exterior/ (37,7; 40,2-3; 41,3; 41,6). Por último, el cristiano espera en el /futuro/ la liberación escatológica y no terrenal (39,1-2; 39,5). Aparecen, por tanto, los tres espacios antropológicos:

realización (prueba decisiva) de la /militancia/ transformadora de estructuras sociales.

Ahora bien, el saber no queda abandonado al libre discernimiento del cristiano (el "seglar" del texto), sino que el episcopado construye un "espacio social", presupuesto lógicamente por la práctica legislativa, cuya "realidad" (Cfr. GREIMAS sss p ) delimita al deber hacer militante del cristiano. Esta "realidad" se presenta como resultado de una "veredicción" operada sobre los grandes sistemas socio-políticos actuales; se sitúa por lo tanto como una explanación del saber, pero esta vez sobre la "realidad" social.

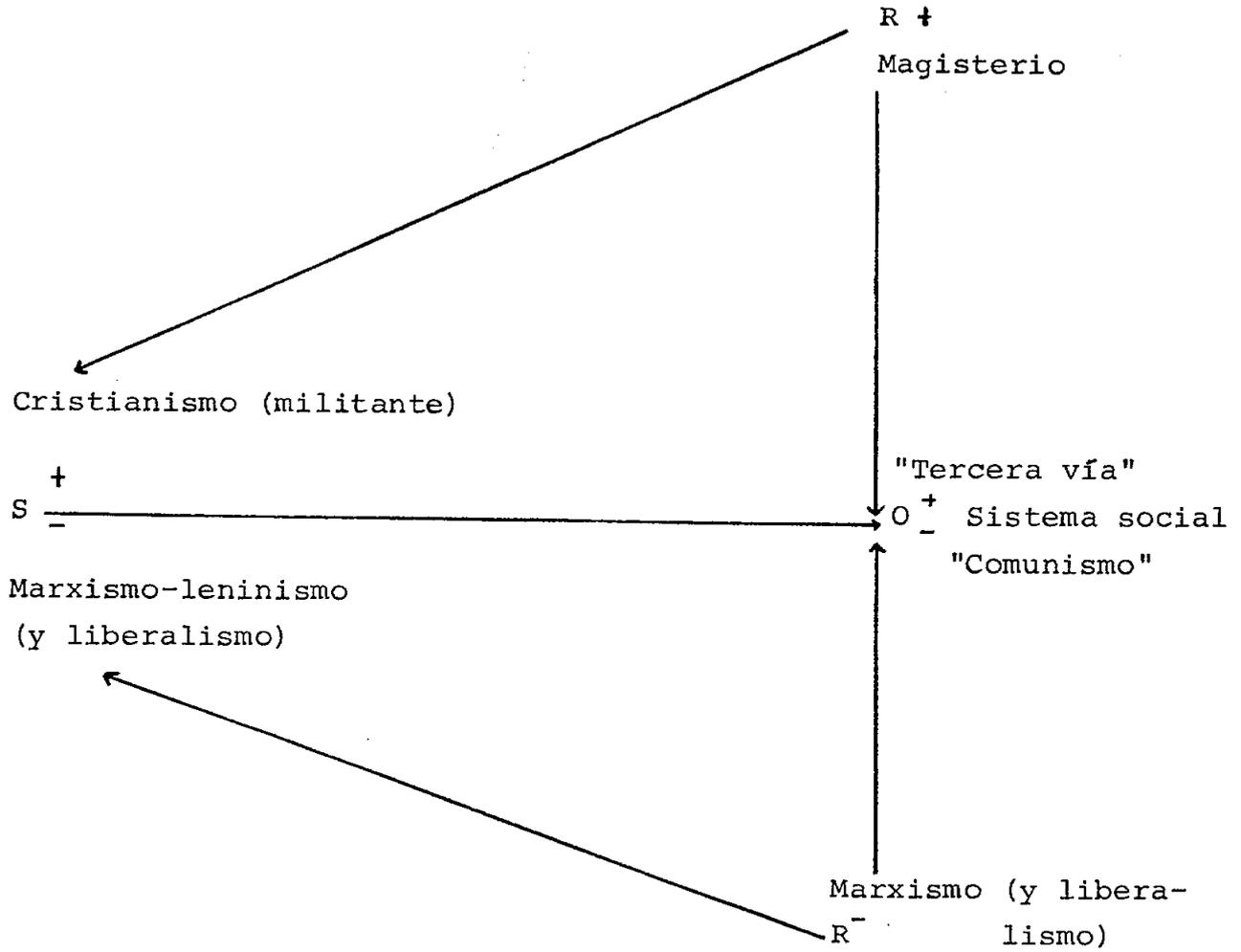
Para un análisis detallado de esta isotopía referencial remitimos al apartado correspondiente de nuestro análisis de los códigos espaciales (cfr. Códigos del espacio, 3 p. 8-13). Quisiéramos subrayar solamente dos elementos.

En primer lugar la concentración en un "actor" bien determinado, el "comunismo" de todos los rasgos semióticos que caracterizan el "caos" según el análisis de las calificaciones. En efecto, la afirmación de continuidad lógica entre el marxismo y el comunismo leninista concentra en éste los rasgos negativos del primero anadiéndole la crítica de una situación histórica concreta. De este nodo se establece <sup>u</sup>en contraste, implícito a nivel superficial, pero semióticamente operativo entre el "reino

del hombre" (52, 3-4), al que aspiran las concepciones no cristianas de la liberación y su presente realización histórica en el comunismo leninista, en la que como hemos dicho se concentran los rasgos sémicos del "caos", Sin entrar en un análisis detallado, se puede afirmar que la crítica episcopal al capitalismo es más matizada (cfr. nº 56 - 73). Por ello, el Objeto de la dinámica actancial puede ser caracterizado como "evolución - reforma - transformación "urgente", "audaz", profundamente innovadora.... del capitalismo (47, 6-7). La posibilidad de transformación o reforma desde el comunismo es <sup>impenable.</sup> imparable.

Por otra parte la posición del sujeto cristiano siendo muy matizada, desemboca, nos parece, en un rasgo interesante: su identidad social cristiana y no meramente privada). En efecto, no se niega al cristiano la posibilidad de dialogar con el marxismo y de apropiarse elementos válidos de su doctrina. Pero el resultado no debe ser, como hemos visto un "marxismo crítico" compatible con la fe (que el episcopado considera imposible) sino un "cristianismo" enriquecido con aportaciones exteriores. Afirmando el pluralismo político cristiano, el episcopado deja de lado la exclusividad de un partido confesional cristiano, pero su invocación del magisterio pontificio, su llamada a la militancia, subrayan la dimensión social del cristiano, no sólo desde su conciencia individual sino en cuanto grupo.

Tendremos ocasión de analizar lo que esto supone de coincidencia y de discrepancia con los CpS, Queda abierta la pregunta por los rasgos definitorios de esta presencia social del cristianismo: desde qué modelo de Iglesia, desde qué modelo de sociedad.



1

*Conclusión a la final del  
Documento Epistolar.*

Decíamos al principio que la "admiración" ante el hecho del conflicto intreclesial, había puesto en marcha nuestra investigación. Ahora, al terminar el análisis de <sup>uno de</sup> los Documentos principales en que este conflicto se ha expresado, estamos en situación de comprender mejor sobre qué versa el conflicto, y qué hipótesis pueden plantearse sobre su génesis y sus funciones sociales.

El análisis realizado nos permite formular las categorías en las que el conflicto <sup>plantado en el campo religioso</sup> ~~intrareligioso~~ es asumido e interpretado por el Episcopado y la estrategia con la que pretende reducirlo.

1.- Las categorías de la práctica jurisprudencial, como constitutivas, <sup>de</sup> ~~es~~ un modelo de relaciones sociales intraeclesiales..

Recordemos que la relación fundamental a nivel espacial opone el Episcopado al Pueblo y a los CpS, según el modelo

Episcopado / CpS  
Pueblo

la cual presupone las relaciones del nivel legislativo

Episcopado y Episcopado  
Pueblo Realidad

Funciona aquí, evidentemente un modelo de Iglesia que nuestro análisis ha ido desmenuzando y recomponiendo a la manera de un "puzle". Se trata de una Iglesia formada por la <sup>oposición</sup> ~~oposición~~ Episcopado/Pueblo, <sup>immune</sup> ~~no sujeta~~ a la crítica ~~que surge~~ de su actuación histórica (Cp2) y que por lo tanto debe ser obedecida (Cp3). Ahora bien, hemos subrayado en su momento, que el documento identifica la autoridad de la Iglesia con la del Episcopado, que <sup>queda por</sup> ~~por lo tanto~~ <sup>libre de toda</sup> ~~no debe ser sujeta~~ a crítica.



La autoridad del Episcopado, que se ~~espera~~<sup>ejerce</sup> a guisa de tribunal, se reviste de las connotaciones típicas del lenguaje jurídico: imparcialidad, pero también poder coactivo (E p.5). Esto es debido a que, el Episcopado es el lugar tanto de la "luz" como de la autoridad (C p.9). Hemos subrayado, por otra parte que el Destinatario (construido) del Documento, es decir al Pueblo, carece de calificaciones positivas, y se caracteriza más bien por su situación de "oscuridad" (C.p.9) y tentación.

El "modelo de competencia" que se estructura a través de la ~~práctica~~<sup>práctica</sup> jurisprudencial establece por tanto un sistema de relaciones sociales bien determinado en el interior de la Iglesia. En esta aparecen dos clases de miembros: El Episcopado y el "pueblo". El Episcopado concentra el poder, que se apoya y legitima en un saber ~~el cual~~<sup>que</sup> permite afirmar lo verdadero y lo bueno y distinguirlo de lo falso y malo. El "pueblo", en la Iglesia, debe recibir el saber episcopal y obedecerle. Por ello, en definitiva, la iniciativa en el hacer es implícitamente reservada al Episcopado.

El enunciado de este modelo de relaciones sociales en la Iglesia, puede parecer contradictorio con otros elementos que tienden a suavizar esta estructura de poder. No hemos estudiado metódicamente, porque quedaba fuera de los objetivos de la técnica empleada para el análisis, las modalizaciones que el Episcopado introduce en su propio discurso para hacerlo dialogante y no autoritario. Tales matizaciones las creemos muy importante en cuanto revelan una voluntad de ejercer la autoridad por medio del diálogo, voluntad que plantea problemas al sociólogo que pretende explicar sus condiciones sociales de posibilidad, pero no modifica, la estructura significativa

del discurso y la concepción de la Iglesia y de la autoridad en ella implícita. Podríamos decir que las modelizaciones dichas modifican la dimensión *ilocucionaria* del discurso episcopal pero no el modelo de competencia que lo estructura.

El conflicto que analizamos aparece ante todo como centrado alrededor de la pertenencia a la Iglesia: ¿Puede un grupo de cristianos que ha hecho una opción revolucionaria considerarse "cristiano", en el sentido preciso de que su opción sea reconocida como legítima en la Iglesia?

La proclamación por los CpS de su "carta de ciudadanía en la Iglesia" (Documentos de *Avila* nº 54) cuestiona la autoridad del Episcopado como ~~de~~ definidor de la pertenencia eclesial. El documento episcopal reivindica ~~xxxxxx~~ en cuanto acto ilocucionario (cfr. nº 85 y 95) dicho poder para el episcopado y la estructura significativa estudiada nos proporciona los criterios de esta pertenencia. Si bien la superficie textual pone su acento en la imposibilidad de compaginar la fe y el marxismo, el análisis estructural nos ha mostrado (C, p.5) la conexión entre fe y obediencia y la peculiar calificación de la fe como doctrina. De este modo, en definitiva, la pertenencia a la Iglesia queda ligada a la obediencia a su jerarquía.

Por otra parte, el análisis estructural ha puesto de manifiesto un modelo actancial en el que los "cristianos con opción revolucionaria" aparecen como antisujeto ( y no sólo como Adversario de la misión de la Iglesia) (F.p.9). El juego de

4

funciones nos ha mostrado que el Episcopado ve en los CpS no sólo un conflicto de pertenencia (que afecta a los CpS y a sus eventuales adherentes) sino también <sup>un</sup> ~~su~~ conflicto de poder que se juega en la administración del saber. La importancia que adquiere en el texto la modalización veredictoria muestra el valor que tiene la administración de este saber para el episcopado. En efecto, gracias a ella, el Episcopado no sólo controla la pertenencia de los fieles a la Iglesia, sino que además dirige su acción, en cuanto "laicos", en la sociedad. El conflicto por la administración del saber se convierte en lucha de poder dentro de la Iglesia, y en lucha por la influencia que a través del laicado se puede tener en la sociedad.

El modelo de relaciones sociales intraeclesiales que hemos esbozado, ~~no~~ incluye *mecanismos* de institucionalización del conflicto. Por ello, cuando éste aparece, la única solución es resolverlo mediante el juego de integración/exclusión que configura la estrategia discursiva del documento episcopal, cuyo objetivo último es recuperar la influencia del Episcopado sobre el "pueblo".

Los códigos del tiempo proyectan narrativamente esta estrategia (T.p.3-5). Se trata de recuperar en el futuro una situación análoga a la del pasado, *esturbada* en el presente. El ahora emplaza al cristiano a situarse en la obediencia, tanto en su interior (conversión) como en su exterior (militancia).

al Episcopado en cuanto a magisterio de la Iglesia. El Documento en cuanto acto de este magisterio implica este poder.

Pero además, el Documento estructura, como hemos visto, un concepto de Iglesia (y de Episcopado identificado con ella) inmune a la crítica histórica (C.p. 2-3). La fuente del saber, es, por otra parte de tipo tradicional (cfr. nº 102). Una Iglesia *sustraída* ~~en~~ al análisis histórico (más precisamente al análisis histórico marxista), cuya autoridad se legitima por tradición, puede enfrentarse a la realidad pretendiendo en cierto modo estar "fuera de ella" y conocerla en su verdad.

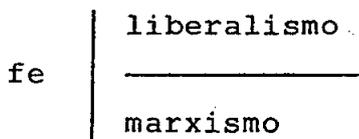
Tal posición no tiene prevista una solución institucional del conflicto de interpretaciones sobre la realidad. Por esto, ante el "manifiesto" y la práctica de los CpS, debe poner en marcha la transacción-transición a la que antes hacíamos mención: A este nivel la estrategia del discursos consiste en intentar la integración mediante una redefinición de la ortodoxia y la ortopraxis que no cuestione el punto implícitamente substaído al debate por el hecho mismo de hablar "frente" a la realidad: El poder cognoscitivo sobre ella y la ausencia de un planteamiento crítico sobre el propio conocimiento.

Estudiaremos a continuación el nivel referencial que como vemos desarrollan los códigos de verosimilitud y de la práctica implícitos en la práctica legislativa y jurisprudencial del *locutor* ~~lector~~ episcopal.

3.- Nivel referencial social: La relación entre la Iglesia y la sociedad.

El referente construido por el locutor episcopal establece el marco en el que son pensables y pensadas las relaciones Iglesia-Sociedad.

En un primer nivel aparece una relación excluyente entre "doctrinas"



Si esta relación fuera la única tenida en cuenta y si la práctica fuera una simple consecuencia de la doctrina, este modelo ~~estaría en la base de~~ <sup>fundamentaría la</sup> aspiración a la "cristiandad" como modelo de relación entre la Iglesia y la Sociedad: Los cristianos deben en este caso estar en el lado de la fe a nivel doctrinal y en sus consecuencias prácticas socio-políticas, con exclusión de toda otra ideología. En el límite <sup>encontraríamos</sup> el nacional-catolicismo (~~Nota Def. =>~~). Este modelo puede estar también detrás de la voluntad de crear partidos y sindicatos confesionales en un esquema de "nueva cristiandad" (Cfr. la definición del término de *Harri tan.*) } ] ← *No traducir!*

*Nota con definición?*

El presupuesto común de la realización de cada una de las posibilidades de este modelo es un cierto poder de la Iglesia, de tal modo que ésta puede imponerse a las otras tendencias, o *sociales*

por lo  
al menos tenga capacidad para inspirar partidos con suficiente poder de convocatoria, (Las Democacias Cristianas).

El Documento proporciona indicios divergentes sobre esta cuestión. Por un lado la llamada del episcopado a los militantes cristianos (99) puede hacer pensar que el locutor cree tener poder de convocatoria sobre ellos. Pero por otra parte el mismo locutor episcopal reconoce que la situación de hecho del cristiano es de la "in<sup>m</sup>versión" (100,4) en distintos sistemas y reconoce la legitimidad del pluralismo político de los cristianos (100,8-10), aceptando incluso cierto ~~sindicalismo~~ <sup>socialismo</sup> (76, 8-12). Esto hace pensar en una voluntad de llevar el modelo a todas sus consecuencias teóricas, sea por falta de poder, sea por razones de tipo doctrinal (cfr. la cita de G.S. nº 43). Esta es una cuestión que queda abierta al análisis histórico.

En todo caso, lo que es evidente es que el locutor episcopal se ve confrontado a un modelo de división dicotómica de la sociedad (del tipo Opresores/Oprimidos) en el que se pide la inserción militante de la Iglesia en el sector oprimido y revolucionario. Frente a esta posibilidad la posición del Episcopado es rechazar esta opción con razones a la vez intrínsecas (nº 85) y tradicionales (nº 47)

Este conjunto de elementos (cuestionamiento del poder social, aceptación del reformismo social) es <sup>coherente</sup> ~~incoherente~~ con la remodelación (reaménagement) del esquema y la distinción entre

doctrinas / movimientos sociales

Esta distinción permite concebir la colaboración del cristiano en un movimiento social, pero "dist<sup>a</sup>nciada" de la ideología que lo inspira; permite por tanto, pensar el pluralismo político de los cristianos.

La introducción de esta distinción da lugar, por otra parte a ~~este~~ <sup>este</sup> otro modelo que aparece como otra posibilidad real:

$$\begin{array}{c}
 \text{fe} \left| \begin{array}{l} \text{liberalismo} \\ \hline \text{marxismo} \end{array} \right. \\
 \hline
 \text{3ª vía} \left| \begin{array}{l} \text{capitalismo} \\ \hline \text{socialismo} \end{array} \right.
 \end{array}
 =
 \begin{array}{c}
 \text{doctrinas} \\
 \hline
 \text{movimientos}
 \end{array}$$

Este modelo reintroduce el tema de la 3ª vía y por lo tanto del espacio propio del cristiano en lo político-social. Resulta, por lo tanto, que la transacción entre el esquema tripartito y el esquema dicotómico revolucionario ofrece una doble posibilidad: una resueltamente pluralista y otra de cariz más confesional. La ambigüedad formal queda en parte resuelta por el rechazo de la opción revolucionaria: De hecho, ambas posibilidades formularán dos posibles inserciones de la Iglesia en una sociedad capitalista.

Respondemos así parcialmente a la pregunta que nos habíamos formulado sobre la posibilidad de definir la actualidad de cierto "intransigentismo" en el documento Episcopal. Este se caracteriza por la oposición doctrinal al liberalismo y al marxismo; esta oposición puede concretarse el modelo institucionalizado de "3a. vía" o bien inspirar un compromiso cristiano pluralizado pero "distanciado" de ambas ideologías y sometido, a nivel moral, a la influencia del Episcopado.

Este modelo de inserción de la Iglesia en la Sociedad tiene como trasfondo la afirmación de un "orden" social verdadero y bueno, cognoscible de alguna manera por el locutor. Reencontramos aquí aquel "dominio cognoscitivo" de la realidad al que antes hemos hecho alusión y que manifiesta ahora sus consecuencias sociales. Este "orden", en la medida en que ha de ser coherente con la "doctrina" parece estático y en cierto modo sustraído de la historia entendida como ámbito de creación de lo esencial. En este sentido, el modelo social episcopal, aún siendo realmente pluralista, y en este sentido, *en ruptura* con el nacionalcatolicismo franquista, nos parece radicalmente conservador.

Si la afirmación de un orden social *fixista* corresponde a una ontología subyacente y no autocrática, la distinción entre doctrinas y movimientos sociales corresponde a cierto *fixismo* y dualismo epistemológico que separa el conocimiento de la acción <sup>u</sup> inmovilizado <sup>a</sup> ambos. Como decíamos en el <sup>*análisis correspondiente*</sup> ~~texto~~, la dis-



*Pax in Terris*

tinción tuvo una función progresista en la ~~P.F.~~ al permitir una aproximación práctica al socialismo, pero a la vez *bloqueaba* una aproximación teórica como la que pretendían *realizar* los "cristianos con opción revolucionaria".

Los presupuestos ontológicos y metodológicos confluyen en dibujar un modelo de inserción de la Iglesia en la sociedad caracterizado por un pluralismo limitado por la frontera entre ~~Refor-~~ *ma* mismo y revolución ~~es~~ *↑* Por otra parte la distinción Episcopado/pueblo que habíamos analizado en el nivel jurisprudencial se traduce aquí en la oposición Episcopado/laicos, donde laico es caracterizado por su inserción en la sociedad; el pueblo-laico, obediente al Episcopado inserto en la sociedad se configura como mediador de la influencia de aquél sobre ésta.

El concepto *fixista* de verdad *elimina* todo ~~el~~ proceso de búsqueda en la Iglesia y la coloca en la situación del que espera la aproximación de los restantes movimientos sociales. *→ su verdad previamente poseída.*

Nivel referencial antropológico: El sentido de la liberación.

Como hemos señalado repetidamente, el locutor episcopal sitúa al hombre en las diversas situaciones de opresión de esta vida y a la vez en un proceso de liberación "integral" (cita .....). El problema que se nos plantea es el del sentido que esta liberación adquiere en el texto episcopal y el análisis sugiere que el término es usado fuera de su campo semántico propio y que su significación adulterada: alcanzamos aquí el núcleo del sistema de valores propuesto por el episcopado y ~~un~~ <sup>el</sup> fundamento de su valorización de la historia y de la práctica militante.

- Los códigos de verosimilitud distinguen en el hombre dos dimensiones: el interior y el exterior. El interior es origen del exterior y superior valoralmente a él.

<u>Interior</u>	<u>Origen</u>	(E. p. 15)
Exterior	Producto	

Esta oposición corresponde a una primacía de la "persona" sobre las "estructuras" sociales y correlativamente del individuo respecto a lo colectivo en cuanto ~~es~~ estructurado por las relaciones sociales. A la oposición espacial corresponden una diferenciación en los ritmos de transformación <sup>del interior y exterior</sup> (T.p. 10 y 11) y una diferente conexión con el nivel escatológico que valoriza definitivamente la vida humana (Calificaciones pag. 29).

A nivel del interior el proceso de liberación es ante todo un complejo proceso de conversión <sup>equiparado a la liberación</sup> interior del pecado, que permite la abertura a la transformación ontológica operada por la gracia. ~~Por lo cual~~ <sup>la "conversion interior"</sup> lleva a la liberación integral, celestial, eterna (C.P. 29). Concluiríamos por tanto <sup>por tanto</sup> un primer nivel <sup>que es</sup> en el que la liberación es entendida fundamentalmente en relación con el interior, lo individual, y en relación directa con lo escatológico (Cfr. Cal.p. 29). Este nivel de significación refleja la permanencia de elementos de una teología tradicional en el pensamiento episcopal.

(Nota: Esta pervivencia de estratos tradicionales no significa necesariamente que el pensamiento episcopal sea tradicional. Esto sólo puede afirmarse desde una visión de conjunto que valore la posible integración de tales elementos en una síntesis superior o <sup>o</sup> simple yuxtaposición y jerarquización. Nuestro análisis no pretende valorar teológicamente el pensamiento episcopal, sino descubrir los niveles de significación que pretenden integrar (con sus correspondientes campos semánticos) y su jerarquía valoral).

El conflicto con los CpS nos parece la punta de un iceberg de un conflicto cultural mucho más hondo que empuja hacia una nueva valoración del "mundo" y en definitiva de lo exterior: Los CpS radicalizan esta tendencia con su asunción del marxismo.

Ante esto el episcopado construye por un lado un antisujeto (cfr. funciones p.) al que identifica con la liberación sólo exterior y con una militancia en cierto modo "fanatizada" (Cal. p. 28). El nº 84 del Documento lleva a término esta ~~su~~ <sup>dia</sup> ~~liberación~~ <sup>liberación</sup> del antisujeto al extender a todo el ámbito teológico la "reducción" de la fe que atribuye a los CpS.

Pero a la vez que rechaza, el Documento pretende integrar. El /exterior/, es decir, tanto las estructuras como la militancia que pretende construir, debe ser valorizado. El análisis de las funciones nos ha mostrado que este ámbito de lo humano es el lugar de la "prueba decisiva" y que las estructuras juegan el papel del ayudante o adversario en el avance hacia la liberación (Cfr. F. p. 266.2)

Podemos ahora plantearnos con más precisión el interrogante inicial de este apartado: ¿Cambia el sentido de la liberación al ser integrado ~~en~~ <sup>en</sup> la estructura significativa del texto episcopal?

Como hemos señalado (P.p.11) la discotomía interior/exterior modifica el significado de la "liberación", término que en la teología latinoamericana va unido al de praxis y al de dialéctica.

Para el Episcopado la primacía del interior proyecta sobre el exterior un modelo de transformación gradual, progresivo, es decir, reformista. Este proceso debe desembocar en un "orden"

social verdadero, <sup>9</sup> bueno, de algún modo preestablecido. Por otra parte, la conversión incluye obediencia y sólo dentro de ella cierta creatividad. Ahora bien reformismo, "orden" social preestablecido y "obediencia" no son elementos del concepto latinoamericano de liberación.

En este contexto, el proceso de liberación es a la vez praxis militante y conversión interior; radicalidad de conversión y praxis revolucionaria (y no reformista) son elementos homólogos en un único proceso liberador. Por otra parte, el objetivo de este proceso no entra dentro de las categorías de un "orden" preestablecido sino de una "utopía" a inventar.

En definitiva, el Episcopado no puede integrar <sup>a los representantes de "Cp"</sup> sin modificar un concepto de liberación que <sup>es rechazado por la "ontología autoritaria</sup> ~~que hemos detectado~~ <sup>que</sup> ~~que~~ (Cal. p.18) ~~que~~ y que modifica sustancialmente las relaciones de poder en el campo religioso, cuestionando la concentración de ~~de~~ diferentes roles temáticos en un mismo actor (Cfr. F. p. 9: Episcopado como Remitente y sujeto a la vez).

Vemos por tanto que ~~el~~ nivel antropológico nos muestra el conflicto cultural en el que está inmerso el Documento episcopal, al poner de manifiesto la contradicción que atraviesa el significado del valor supremo <sup>que</sup> en él <sup>es</sup> reconocido: la liberación.

Este diferente sentido aclara la distinta manera de comprender la praxis militante como "sacramento" de lo escatológico.

### Nivel referencial escatológico

En continuidad con lo ~~anterior~~ <sup>que acabamos de decir</sup>, el análisis del nivel escatológico completa la visión del conflicto cultural en que la polémica está inmersa: Encontramos aquí el problema de la valorización del tiempo histórico y de la praxis transformadora de la sociedad.

También aquí encontramos los tres estratos significativos que habíamos hallado en los análisis anteriores. En un primer nivel la *escatología* se encuentra formulada en términos de lo "eterno" y lo "celestial" en contraposición a lo histórico y terreno.

La valorización de la historia como proyecto de futuro característico de la *sensibilidad* moderna (Cfr. ~~S. J. ...~~ Nota:) obliga a reorganizar ~~el primer planteamiento~~ <sup>el primer planteamiento</sup>: Por un lado se diaboliza la postura del antisujeto identificándola con la búsqueda de un "paraíso intramundado" o de un "reino del hombre" separado de Dios. Pero por otro lado se reconoce que Dios asumirá y llevará a plenitud los valores humanos realizados en la tierra. El esquema de C.p. 29 muestra bien la primacía del primer estrato teológico y su conexión con el "interior" antropológico y el lugar mediador pero subordinado que la liberación social tiene respecto a la escatología.

Nos parece que la clave de esta concepción está en la relación de equivalencia y oposición siguiente:

Nota. Cfr. GRESHAKE, G. "Endzeit und Geschichte. Zur eschatologischen Dimension in der heutigen Theologie". Herder Korrespondenz (1973) 625-634. Condensado y traducido en *Selecciones de Teología* n.º 51 (1974) p. 189-199.

Eternidad — Cielo — Trascendencia — Dios

Historia — Tierra — ~~Trascendencia~~ — No Dios  
*Inmanencia*

Pero esta relación es precisamente la que las teologías poshege-  
lianas (y en este preciso sentido "modernas") intentan repensar.  
Moltmann lo formula vigorosamente al afirmar

"No existe un fin intramundano de la historia: Aquí  
radica la verdad de la objeción contra el *quiliasmo*.  
Existe en cambio un fin intrahistórico del mundo  
y aquí está la verdad de la apocalíptica respecto  
a la escatología..... La historia escatológicamente  
abierta es el horizonte del mundo" (Moltmann, V.  
Respuesta a la crítica de Tología de la esperanza  
p. 200.

Esta concepción se apoya en la conexión

Historia - Trascendencia

que es la que permite, según el mismo autor que el compromi-  
so con la historia, y su abertura al futuro no pierdan "la  
magia vital de trascendencia que por doquier posee hoy  
día" (Ibid, p. 199).

En conclusión, la visión sintética de los distintos niveles  
isotópicos gracias a los cuales funciona el discurso episco-  
pal, nos ha llevado a una mayor precisión sobre ~~la esencia~~ <sup>l'enjeu</sup> del  
conflicto a través de la *percepción* que de él tiene el episco-  
pado. Hemos detectado en efecto, en primer lugar, un conflicto

intraeclesial que tiende a modificar las relaciones sociales existentes en el campo religioso. En segundo lugar hemos percibido un conflicto cuyo campo es la influencia de la Iglesia en la sociedad. Finalmente hemos descubierto que la polémica se halla inmersa en el conflicto cultural que opone ciertos elementos de la modernidad a una percepción tradicional del mundo.



(90) Como lo demuestra el documento colectivo "La Iglesia y el orden temporal a la <sup>luz</sup> ~~leg~~ del Concilio" citado en la nota (69).

(91) DUATO, A. "Los obispos en el proceso de cambio de la Iglesia en España", p. 131-132.

(92) Ibid. p. 129-130.

*Más adelante volveremos sobre esta crisis, que es importante para comprender la génesis de Cps en Cataluña.*

(93) La bibliografía sobre la crisis de la Acción Católica es abundante. <sup>sin</sup> Su pretensión de exhaustividad se puede citar: ALVAREZ BOLADO, A. "Sobre el compromiso terrestre y la crisis de la fe" en El experimento del nacional-catolicismo p. 21-106. ARBELOA, V.M. "Para una historia de la JOC en España". BALIBREA, A. "Historia de la HOAC". CASTAÑO, J. La JOC en España (1946-1970) y Memòries sobre la JOC a Catalunya (1932-1970). CORDOBA, J.M. "Para una posible historia de la Acción Católica". HINOJOSA, R. "La JOC, una oportunitat perduda"? MARTI, C. "La JOC en l'Església espanyola". URBINA, "Reflexión histórico-teológica sobre los movimientos especializados de Acción Católica", "Crisis de civilización y lógica de la fe", "Crisis de fe en los militantes" y "Formas de vida de la Iglesia en España 1939-1975".

*[Handwritten scribble]*

(94) F. URBINA dice en "Formas de vida de la Iglesia en España 1939-1975", p. 81.

"De haber querido defender estas organizaciones eclesiales, frente a las presiones cada vez más fuertes del Estado franquista, la jerarquía de los años 1966-68 tendría que haber asumido frente al Estado, una postura enérgica y conflictiva, cosa que no entraba en sus posibilidades, ni en su mis-

ma mentalidad. Otra cosa hubiera podido suceder si el cambio en la posición del Episcopado, notable a partir de los nuevos nombramientos del tiempo de Dadaglio, se hubiera adelantado unos años".

Otros autores opinan que incluso tras la renovación del Episcopado, el lenguaje de éste siguió siendo muy ambiguo: ALVAREZ BOLADO, A. El experimento del Nacional-Catolicismo p. 17 y 137-172.

(95) CHAO, J. La Iglesia en el franquismo. P. 198-202. El texto que citamos decía así:

"Si decimos que no hemos pecado, hacemos a Dios mentiroso y su palabra ya no está en nosotros" (1<sup>da</sup>. 1,10). Así, pues, reconocemos humildemente y pedimos perdón porque nosotros no supimos a su tiempo ser verdaderos "ministros de reconciliación" en el seno de nuestro pueblo, dividido por una guerra entre hermanos".

(96) ALVAREZ BOLADO, A. El experimento del nacional-catolicismo p. 17.

(97) URBINA, F. "Reflexión histórico-teológica ..... p. 51-56. Cita de la p. 55.

(98) Ibid, p. 56-60. Cfr. también CASTAÑO, J. Memòries sobre la JOC a Catalunya. Sobre la necesidad de vencer la resistencia del Obispo de Barcelona frente a los "métodos franceses". cfr. p. 43-44.

(99) URBINA, F. Ibid. p. 53-55.

(100) Para la historia de la HOAC y de su crisis hemos recurrido especialmente a FARRAS, J. Nuestra noche oscura. (la "crisis" de la HOAC en Barcelona)  
*p. 14. J. FARRAS ha sido largo años consejero de la HOAC en Barcelona.*

(101) Cfr. HERMET, G. "Les fonctions politiques des organisations religieuses dans les régimes à pluralisme limité".

(102) Cfr. WEBER, M. La ética protestante y el espíritu del capitalismo. Cfr. también ARON, R. Las etapas del pensamiento sociológico p. 285-290 y HILL, M. Capítulos 5 y 6. Sociología de la religión

(103) Cfr. MARTI, C. "La JOC en l'Església espanyola". *p. 109 y passim.*

(104) ~~Consultar la cita.~~ FARRAS, J. op. cit. p. 32-39.

(105) ~~Ibid.~~ FARRAS, J. op. cit. El Este texto muestra el papel desempeñado en esta recuperación de identidad por las corrientes teológicas citadas en el apartado anterior.

(106) CASTAÑO, J. Memòries sobre la JOC a Catalunya - (1932-1970) p. 135-137.

*tanto en España como en otros países.*

(107) En las Comunidades de Base se da un desplazamiento de la legitimación de la autoridad religiosa: de la legitimación tradicional imperante en la Iglesia se pasa a una legitimación de tipo carismático y racional: el líder es aquel

~~J. F. ...~~

que ayuda a la comunidad en su avance en la fe; la comunidad quiere tener cierto control democrático sobre la autoridad. <sup>Sobre los tipos de legitimación del poder,</sup> Cfr. WEBER, M. Économie et Société p. 219-253.

(108) El libro de J. RICART "Egara. Una parroquia obrera bajo el franquismo 1963-1977" describe un ejemplo paradigmático de parroquia obrera. Nuestra relación con el clero diocesano de la época nos permite asegurar que las situaciones que en él se describen se dieron en muchas otras parroquias. Cfr. en este libro p.e. p. 215-216 (sobre la ayuda a CC.OO.) p. 102 sg. (sobre la huelga de A.E.G. <sup>B</sup>Telefunken), y p. 182 sg. sobre el espectacular registro de la Parroquia por la policía.

(109) RICART, J. Ibid p. 101

(110) Ibid. p. 191

(111) Ibid. p. 219 Cfr. también TOTOSAUS, J.M. "1963-1971: vint anys feixucs de conseqüències".

(112) J. RICART ejemplifica esta evolución en op. cit. p. 39.

(113) DIAZ SALAZAR, R. Iglesia, dictadura y democracia p. 178.

(114) Ibid. p. 232-233.

(115) La revista "Correspondència", dirigida a los sacerdotes que trabajan en sectores obreros y al clero diocesano en general publica frecuentemente cartas de sacerdotes catalanes en Chile. En el nº 18, junio de 1972 se publica una entrevista con dos sacerdotes que han viajado recientemente a Chile y que opinan sobre la reciente creación allí de "CpS".

(116) PEDRALS, R. "L'escoltisme, evolució i perspectives".

(117) Por ejemplo, en 1975, inmediatamente después de la muerte de Franco, <sup>pero vijenta años de régimen dictatorial</sup> tuvo lugar en el ICESB un ciclo de conferencias en el que bajo el eufemismo de "Les terceres vies a Europa" se expusieron las alternativas políticas que ofrecían los líderes de la Democracia Cristiana, el nacionalismo catalán, el socialismo democrático y el comunismo del PSUC. El texto de estas conferencias puede encontrarse en CAÑELLAS et al.

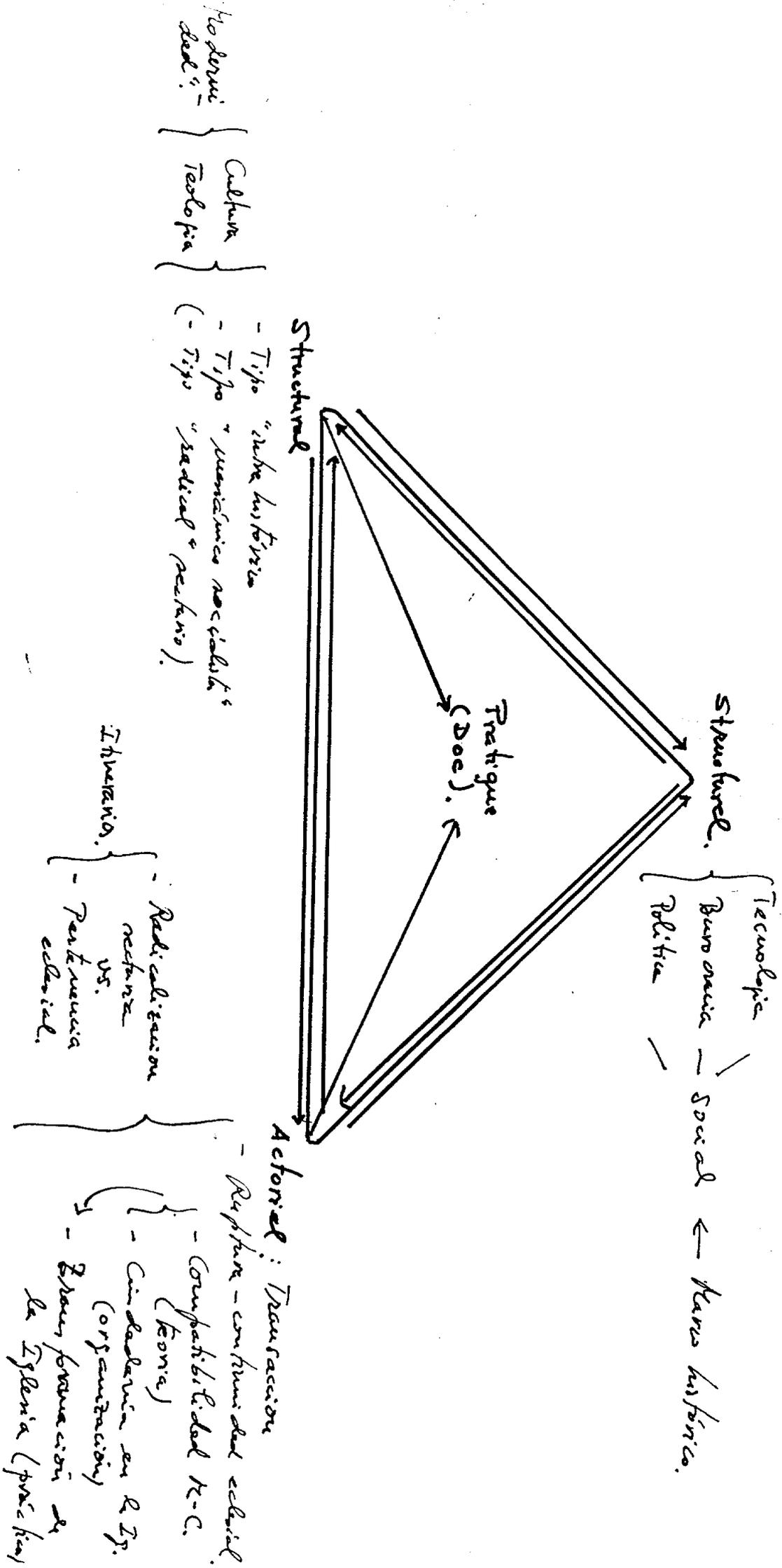
Les terceres vies a Europa. *Revisión a parte prevocan el conjunto de revistas (y los grupos que aglutinaban) de carácter social y religiosamente progresista. Para una lista exhaustiva con cp. MASSOT, Aproximació a la història religiosa de la Catalunya contemporània p. -*

(118) BELLAVISTA, O. "En Catalogne, les communautés populaires" p. 133-134.

(119) Sobre la oposición al Dr. Marcelo González Martín. cfr. el apasionado libro: ANONIMO. Le Vatican et la Catalogne.

J. RICART expresa sus reticencias, en op. cit. p. 49. *a la campaña "volem Bisbes catalans"*

(120) LORES, J. "El fet conciliar a Catalunya".



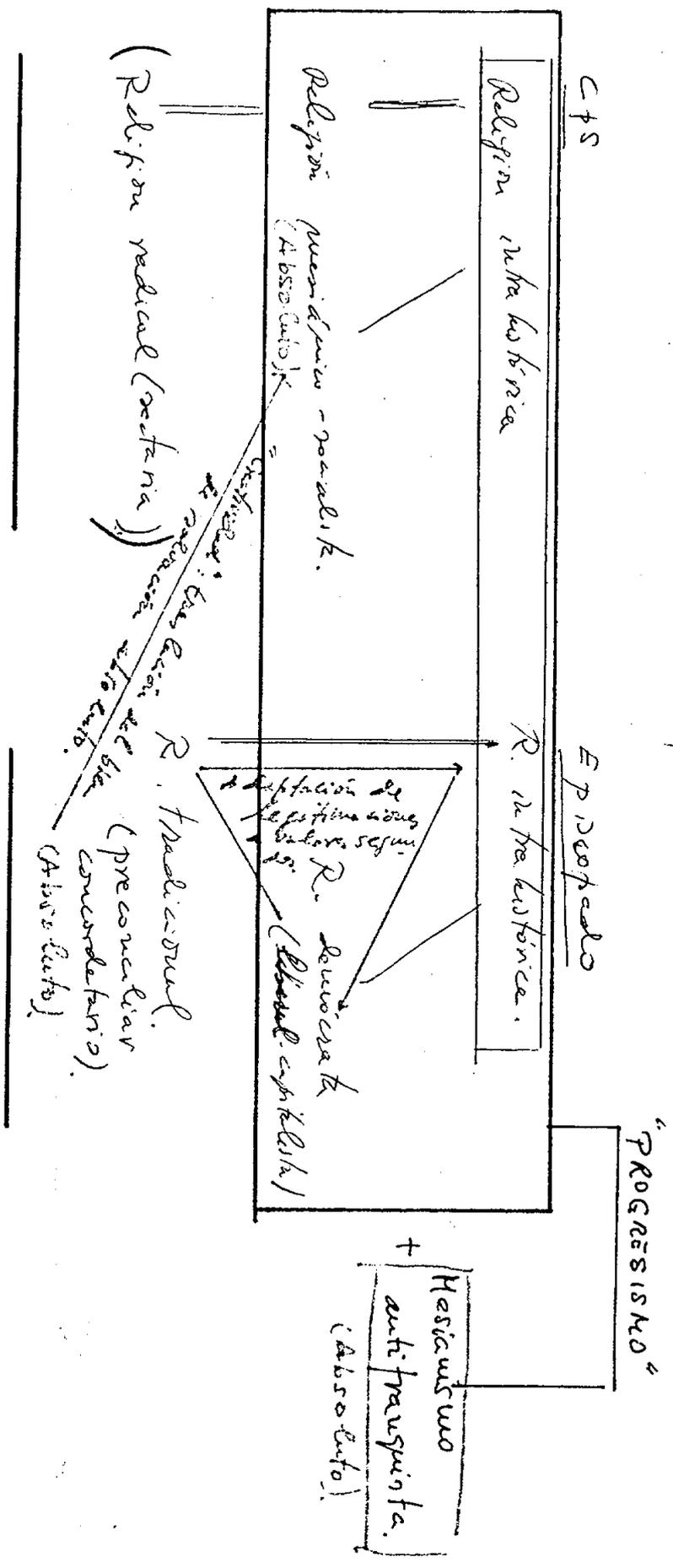
Hojeroni  
 deok'  
 }  
 Cultura  
 Teologica

- Tijpo "mabe historico"  
 - Tijpo "municipio socialista"  
 (- Tijpo "radical" "pechano").

Tecnologia  
 Burocracia  
 Politica  
 Social ← Karas historico.

Radicalizacion  
 reforma  
 us.  
 Participacion  
 eclesial.  
 Iberizacio.

Actornial: Transaccion  
 - Radikalizacion  
 - reforma us.  
 - Participacion eclesial.  
 - Iberizacio.  
 - Compatibilidad R-C.  
 - Cindecavina en R.I.  
 (organizacion)  
 - Zona formacion de  
 la Iglesia (practica)



Tradicion' nacio'  
necathicidismo.