

## POSIBILIDAD Y SENTIDO DE LA EXISTENCIA DE OPINIÓN PÚBLICA EN LA IGLESIA

*Possibility and Sense of the Existence of Public Opinion within the Catholic Church*

*José de Jesús Legorreta Zepeda*

### Resumen

#### José de Jesús Legorreta Zepeda

Es licenciado en Sociología por la UNAM (Universidad Nacional Autónoma de México), Maestro en Sociología y Doctor en Ciencias Sociales y Políticas por la UIA (Universidad Iberoamericana, México). Obtuvo la licenciatura Teología por la Universidad de Deusto y el Doctorado en Teología Sistemática por la Facultad de Teología de Granada (España). Se ha desempeñado como profesor e investigador en el Departamento de Ciencias Religiosas de la UIA. Participa en el proyecto de investigación de la UIA “Religión, cultura y modernidad” y es miembro de Sistema Nacional de Investigadores.

E-mail: [jesus.legorreta@uia.mx](mailto:jesus.legorreta@uia.mx)

**E**n este artículo se analizan las condiciones socioestructurales e ideológicas que dan cabida y, simultáneamente, limitan la existencia y reconocimiento de opinión pública en la vida de la Iglesia católica. Para este propósito, se acomete el estudio desde una perspectiva predominantemente sociológica, sin prescindir de aportes y discusiones teológicas generadas en las últimas cinco décadas que atañen al tema de la libertad de opinión y expresión en la Iglesia.

**Palabras claves:** opinión pública, libertad de expresión, Iglesia, liberalismo, reforma de la Iglesia.

#### **Abstract:**

*The present paper analyses the social and ideological structures which simultaneously accommodate and limit the manifestation and acknowledgement of public opinion within the Catholic Church. Consequently, the study primarily follows a sociological perspective, although it also takes into account theological contributions and discussions generated during the past five decades on the topic of freedom of opinion and expression in the Church.*

**Keywords:** *public opinion, freedom of expression, Church, liberalism, Church reform.*

### **Introducción**

El contexto sociocultural de las sociedades modernas está conformado por diversas visiones del mundo, estilos de vida, valores y creencias, no sólo como fenómenos externos a los individuos sino, ante todo, como realidades subjetivas que obligan a éstos a elegir. Este tipo de ser humano generado y generador del mundo moderno y/o postmoderno, cuando se confiesa creyente, no abandona su cultura de *obligado seleccionador* ni se despoja de su libertad de pensamiento y opinión, sino que vive su experiencia de fe con la misma “piel” sociocultural con que hace frente a su realidad cotidiana. Pero esta situación es precisamente una de las fuentes principales de conflictos en muchas instituciones religiosas, ya que esa pluralidad cultural y su ineludible imperativo sobre los individuos para que estos duden, discutan y elijan, son realidades valoradas y acogidas con dificultad en sus estructuras jurídicas e institucionales. Este ha sido el caso de la Iglesia católica, la cual se ha posicionado en los últimos cincuenta años como una de las voces más destacadas que promueven y defienden la existencia de opinión pública en las sociedades contemporáneas e incluso en la propia vida interna de la Iglesia. Este discurso, acorde con la apreciación de la libre opinión y el espíritu de participación compartido por gran parte de los individuos en las sociedades modernas, resulta prácticamente anulado cuando se constata que al interior de la Iglesia católica, la opinión pública carece de condiciones jurídicas, estructurales e ideológicas que la valoren positivamente y, por tanto, la protejan y fomenten.

Lo anterior suscita, de manera inevitable, una serie de cuestiones tanto desde el punto de vista sociológico como teológico que merecen atención, por ejemplo: ¿qué credibilidad puede tener una institución religiosa como la Iglesia católica que defiende con tanto ahínco la libertad de opinión y expresión en la sociedad, pero es incapaz de reconocer y respetar esas mismas libertades a su interior? ¿Será que es incompatible la existencia de opinión pública en la Iglesia? ¿Qué aspectos socio-estructurales impiden el reconocimiento de opinión pública en la Iglesia? Desde la perspectiva eclesial, ¿existe una contradicción entre las libertades y derechos reconocidos en las sociedades modernas con la tradición y fe de la Iglesia?

A fin de dar respuesta a éstas y otras cuestiones similares, en el presente estudio vamos a analizar las condiciones socioestructurales e ideológicas que supone la opinión pública para su existencia y funcionamiento en las sociedades contemporáneas; en un segundo momento, revisaremos críticamente cómo tales presupuestos han sido acogidos o no en el discurso y vida de la Iglesia católica; para finalmente concluir con una evaluación crítica de las condiciones de posibilidad para reconocer y valorar la opinión pública en la Iglesia. Para acometer estas reflexiones, vamos a privilegiar una perspectiva sociológica; sin embargo, con el propósito de comprender mejor las razones y dinámicas que manifiesta la Iglesia como institución respecto al tema que nos ocupa, vamos a incorporar algunas discusiones y aportes que atañen al tema de la opinión pública en la Iglesia generadas desde la reflexión teológica del mundo católico de las cinco últimas décadas.

Cabe mencionar que este estudio introductorio sobre la opinión pública centra su atención en la Iglesia católica dejando el análisis de lo que ocurre en otras iglesias y/o grupos religiosos como una tarea pendiente para otro trabajo. Otro límite que no conviene soslayar es que se tratará únicamente acerca de la opinión pública al interior de la Iglesia, por lo que la opinión pública que la Iglesia genera en la sociedad y viceversa, aunque es aludida, no será abordada en esta ocasión. Finalmente es importante señalar que siendo la vida de la Iglesia una realidad sumamente compleja y polifacética, se ha optado por privilegiar como indicador de la existencia o no de opinión pública, la normatividad jurídica suprema de la Iglesia contenida el Código de Derecho Canónico de 1983, el cual rige de hecho el funcionamiento de la vida interna de la Iglesia. Estas acotaciones se orientan a dejar en claro que este artículo representa sólo una pequeña contribución a un tema sumamente amplio y complejo cuyo estudio completo permanece aún como una tarea pendiente.

## **1. Antecedentes: opinión pública, modernidad y democracia**

### ***1.1. La opinión pública en las sociedades democráticas***

Hablar de opinión pública remite inmediatamente a democracia, en tanto la primera – como ha dicho Giovanni Sartori– “es el fundamento sustancial y operativo de la

segunda” (Sartori, 2008: 76).<sup>1</sup> La democracia supone la participación libre de los individuos, la formación de consensos e, inclusive, de convicciones acerca de lo “público” (intereses generales, bien común, problemas colectivos, etc.), todo esto sobre la base de cuatro prerrogativas típicas del liberalismo: libertad personal, libertad de opinión y de imprenta, libertad de reunión y libertad de asociación (Bobbio, 2003: 381-382). Este enfoque acerca de la opinión pública resalta el marco de libertad y transparencia con el que deben contar los ciudadanos para generar ciertos consensos colectivos;<sup>2</sup> los cuales, aunque no son necesariamente vinculantes para la autoridad, sí forman parte importante de su fundamento y legitimidad, al tiempo que representan una dimensión constitutiva para su ejercicio.<sup>3</sup> Pues bien, abundar en el tema de la opinión pública desde esta perspectiva ético-política, exige considerar, aunque sea de manera mínima, la relación que existe entre libertad, opinión y democracia, en tanto dichos elementos han vertebrado la experiencia y reflexión de la opinión pública en las sociedades occidentales contemporáneas.

Toda realidad sociohistórica es intrínsecamente compleja, tanto por su propia dinámica, como por los intereses y marcos de comprensión político-culturales a partir de los cuales, grupos e individuos se autoconciben, moldean sus propios intereses y pretenden incidir en una problemática determinada. Es así como el sentido y significado de las nociones de “libertad”, “opinión” y “democracia” no pueden ser definidas *a priori*, como si se tratase de esencias conceptuales, sino han de ser comprendidas desde el marco histórico, político y cultural de la modernidad y la democracia, que han posicionado tales elementos en la cosmovisión y estructuras socio-organizativas de las sociedades modernas. La aclaración es importante porque el sentido en que se ha reclamado el reconocimiento y protección de la opinión pública en la Iglesia es el que le ha sido dado en las sociedades democrático-liberales de los últimos ciento cincuenta años. Por lo tanto, analizar la opinión pública en la Iglesia exigirá necesariamente

---

<sup>1</sup> Entre la inmensa bibliografía existente respecto a la relación entre opinión pública y democracia puede consultarse: Rodríguez (2000: 113-144).

<sup>2</sup> No está por demás señalar que la expresión “opinión pública” es polisémica, por lo que su significado puede variar de acuerdo al marco de referencia desde el que se hable. Véase Laporta (2000: 77-96); Monzón (1987); Badía (1996: 59-81).

<sup>3</sup> A partir del último tercio del siglo XX se ha destacado en diversos estudios la manipulación a que está expuesta la opinión pública de parte de los medios de comunicación masiva; lo que exige a ser precavido en a la hora de referirse a dicho fenómeno. Sartori (2005).

evaluar en qué medida dicha institución religiosa ha acogido o no, algunos de los principios básicos del liberalismo que están a la base de la existencia de la opinión pública.

### **1.2. Modernidad, liberalismo y democracia**

Hablar de modernidad es referirse a una noción esquivada, a una especie de “comodín” relacionado tanto a una época, como a valores, instituciones, lógicas y modos de vida característicos de las sociedades occidentales en los dos últimos siglos. Cabe mencionar que el problema no radica únicamente en la pluralidad de aspectos que se incluyen bajo esa noción, sino también, en la amplia variedad de modernidades realmente existentes.<sup>4</sup> Sin embargo, esa variedad de fenómenos a los que se refiere la noción de modernidad revelan una serie de constantes, sobre todo de carácter sociocultural, entre las cuales destacan las siguientes: se trata de una configuración sociocultural dinámica y multidimensional (originariamente europea) caracterizada fundamentalmente por una cosmovisión descentrada, desacralizada y pluralista del mundo; por una reflexividad que al incorporarse de manera sistemática y permanente en la vida social desestabiliza la experiencia, las instituciones y los conocimientos y, por consiguiente, genera una realidad sumamente dinámica, contradictoria, ambigua y precaria.<sup>5</sup> Este fenómeno sociocultural ha tenido su correspondencia estructural en instituciones y modos de organizar la producción y la administración pública (Estado moderno); pero también en un tipo de persona marcada profundamente por la valoración y vivencia psíquica de la autonomía individual (Mardones, 1988: 29-31).

Esta revaloración del individuo ha venido de la mano de un descubrimiento y entronización de la dignidad humana, al margen de una referencia religiosa específica, tal como ha quedado plasmado en gran parte de las constituciones políticas de los Estados occidentales y en la Declaración Universal de los Derechos Humanos. De esa forma, la revaloración se encuentra inserta, tanto por su génesis como por su variopinto desarrollo, en una tradición ideológica concreta y determinada: el liberalismo, el cual ha

---

<sup>4</sup> Una presentación diacrónica de la modernidad hecha con rigor desde la sociología es la de Wagner (1997). Desde una perspectiva sincrónica véase: Beriain (2005).

<sup>5</sup> Este tipo de planteamiento general de la modernidad es mayoritariamente compartido por autores como Habermas, Giddens, Berman y Brunner entre otros; quienes a su vez, son deudores de los estudios de la modernidad realizados por los denominados clásicos de la sociología.

sido definido por Michelangelo Bovero como “una doctrina política, o una ideología, cuya finalidad eminente y *distintiva*, en todas sus múltiples versiones, es la de limitar el poder político en relación con los ámbitos de libertad individual” (Bovero, 2002: 105).

Gran parte de los autores clásicos del liberalismo como Locke, Tocqueville, Montesquieu y Rousseau entre otros, reflexionaron y pugnaron por proteger la libertad de los individuos del peligro permanente que representaba el poder absoluto. Para ello propusieron la separación de poderes, la regulación del ejercicio del poder, la atribución del poder originario en la mayoría y la sujeción de los gobernantes a la ley (Sartori, 2008: 186-187).<sup>6</sup> Dicho en otras palabras, la crítica al modelo absolutista y la reivindicación de la libertad y autonomía de los individuos, reclamó un *Estado limitado* tanto con respecto a sus poderes como a sus funciones por medio de leyes fundamentales y constitucionales (Bobbio, 1992: 18). Una de las formas de gobierno que en el transcurso de los dos últimos siglos ha logrado garantizar algunas libertades individuales y mantener un Estado limitado ha sido la democracia; entendida ésta como “una forma de gobierno cuya característica esencial y distintiva, en todas sus diferentes concepciones, es la de distribuir el poder político entre el mayor número de sus destinatarios” (Bovero, 2002: 105). Desde esta perspectiva es que se puede afirmar que el liberalismo y la democracia son interdependientes, pues –como apuntaba Norberto Bobbio– “son necesarias ciertas libertades para el correcto ejercicio del poder democrático [...] *del mismo modo* es indispensable el poder democrático para garantizar la existencia y la persistencia de las libertades fundamentales” (Bobbio, 1997: 26-27).

Uno de los elementos que expresa mejor la confluencia entre libertad liberal y democracia es la opinión pública; es decir, aquellos pareceres o convicciones frágiles y variables generados por el público de ciudadanos acerca de los asuntos públicos (Sartori, 1992: 149). La expresión de estos pareceres presupone, por una parte, las cuatro grandes libertades de los modernos –la libertad personal, la libertad de opinión y de imprenta, la libertad de reunión y la libertad de asociación– (Bobbio, 2003: 281-382) y, por otra, la democracia, en cuanto forma de gobierno, que protege y funda su legitimidad en la opinión pública (Monzón, 2006: 274ss; Samperio, 2000).

---

<sup>6</sup> En contraparte a este planteamiento José Manuel Rodríguez argumenta que la democracia liberal no se identifica sin más con la democracia de los modernos, pues como él mismo plantea, existen otros modelos de democracia. Rodríguez, (2000: 113-144, esp. 139).

### 1.3. Enfoque “ético-político” acerca de la opinión pública

La noción de Opinión pública se presenta compleja, polisémica y muy condicionada tanto por los contextos sociales donde tiene lugar, como por el énfasis que se haga de alguno de los aspectos que intervienen en dicha realidad (el sujeto, origen, función, etc.).<sup>7</sup> La complejidad y carácter equívoco de la expresión ha llevado a algunos autores a cuestionar la realidad misma a la cual hace referencia (Gabás, 2001: 169-186; Zimmerling, 1993: 97-117). Pues bien, en un intento por organizar las variadas y hasta contradictorias interpretaciones acerca de este fenómeno, José Luis Dader ha propuesto tres grandes perspectivas: la *político valorativa*, según la presenta Jürgen Habermas; la *antropológico social*, representada por Elisabeth Noelle-Neumann, y la *sociopolítica funcionalista*, propuesta por Niklas Luhmann (Dader, 1992: 102). La primera se inscribe en la larga tradición liberal democrática que reflexiona sobre “las relaciones entre gobernantes y gobernados, los derechos ciudadanos de expresión y de réplica, los cauces y elementos que configuran el diálogo político y las condiciones, en definitiva, que la Voluntad General de los administrados precisa para poder hablar de un sistema político democrático” (Ibid., 102); por su parte la perspectiva *antropológico social* considera la opinión pública como “el conjunto de las manifestaciones comportamentales o simbólicas que reflejan las mentalidades y actitudes psíquicas de una colectividad, se refieran estas a cuestiones políticas, culturales o de cualquier índole” (Ibid., 104). Finalmente la perspectiva *sociopolítica funcionalista* concibe la opinión pública como un tipo especial de comunicación política que permite la centrifugación psicosocial y libera, de este modo, la complejidad social (Ibid., 106-107).

De estas tres grandes perspectivas sobre la opinión pública, vamos a explicitar un poco más la *político-valorativa* de Jürgen Habermas ya que, además de inscribirse en la línea teórica esbozada en el apartado precedente (modernidad, liberalismo y democracia), representa el marco de referencia desde el que, de manera explícita o implícita, diversas voces al interior de la Iglesia vienen demandando o rechazando la posibilidad y/o necesidad de la existencia de opinión pública interna.

---

<sup>7</sup> Una visión sintética sobre las diversas interpretaciones y dimensiones de la noción de opinión pública puede consultarse en Laporta (2000); Monzón (1987); Badia (1996: 59-81). Un estudio de referencia obligado es Habermas (1981). Entre la inmensa bibliografía que existe respecto a la relación entre opinión pública y democracia puede consultarse: Rodríguez (2000).

Comprender la postura de Habermas sobre el fenómeno de la opinión pública nos lleva a referirnos, aunque sea brevemente, a su concepción dual de sociedad: *mundo de vida* y *sistema* (Habermas, 1988).<sup>8</sup> La primera expresa la perspectiva del actor o el participante en la sociedad y da cuenta del “acervo de patrones de interpretación transmitidos culturalmente y organizados lingüísticamente” (Habermas, 1981: 176); mientras la segunda (sistema) quiere expresar la perspectiva externa o de un observador, para el cual lo social aparece como un *sistema de acciones* que cobran un valor funcional. Habermas sostiene que en la sociedad moderna el ámbito sistémico ha alcanzado una alta complejidad en dos subsistemas: el económico y el de la administración pública, ambos autonomizados de la cultura y que funcionan por medio del dinero y el poder; mientras el mundo de vida tiene como medio el lenguaje. En la perspectiva del autor, el ámbito sistémico se caracteriza por primar un tipo de acción social a la que llama “racional-teleológica”, la cual consiste en una acción orientada a metas mediante el cálculo de medios. Esta acción, la divide a su vez en *acción instrumental*, cuando se atiene a reglas técnicas, y *acción estratégica*, cuando se atiene a reglas de la elección racional y valora la influencia que puede tener en otro actor racional (Ibid., 429-439). Por otra parte, el *mundo de vida* es el campo propio de la *acción comunicativa*, esto es, la acción donde los participantes se orientan a la comprensión y acuerdo mutuo acerca de su situación, sin presión ni coacción (Habermas, 1987: 136-143). Las condiciones de la comunicación son las que revelan el papel central de la ética en la postura de Habermas, en tanto enfatiza los procedimientos mediante los cuales podemos declarar qué acuerdos o normas surgidas en la interacción social (comunicación) son correctas (Cortina, 1992: 179). Desde esta perspectiva de la comunicación social se puede distinguir entre una opinión pública que responde en mayor grado a una acción comunicativa, y una opinión pública manipulada (Dader, 1992: 55-56). Esta ética dialógica o procedimental –nos dice Adela Cortina– “tiene claras repercusiones en la vida política, en la medida en que sustenta moralmente una forma de vida democrática” (Cortina 1992: 194). De ahí que el enfoque de Habermas sobre la opinión pública se pueda calificar como valorativo y político.

---

<sup>8</sup> Una síntesis de su planteamiento en relación con la opinión pública puede consultarse en Boladeras (2001) y Portillo (2000).



En otro orden de ideas, hay que decir que la complejidad del planteamiento de Habermas no permite proponer una definición de opinión pública definitiva o completa; lo cual no obsta a tener una definición provisional que permita metodológicamente avanzar en el análisis. Es así como podemos asumir la definición que ha propuesto Demetrio Velasco, y que se ubica en la línea ética y procedimental de Habermas. De acuerdo a Velasco, la opinión pública es “la voz colectiva nacida de la confluencia de opiniones libres y públicamente expresadas y no mediatizadas por el control o la censura de quienes ejercen el poder” (cita en Dader, 1992: 55-56).

## **2. Recepción del discurso liberal-humanista en la Iglesia**

La Iglesia se ha hecho presente en la historia como una comunidad de creyentes, para cuyos propósitos religiosos ha generado y desarrollado un cuerpo doctrinal, normas, ritos, símbolos y estructuras organizativas de diverso tipo. Dicho en otras palabras, la Iglesia se ha institucionalizado para pervivir en la historia. Y sin duda, se puede afirmar, que en ese cometido la Iglesia ha sido la institución más exitosa, prácticamente sin rivalidad alguna en los últimos dos mil años.<sup>9</sup> Esta real dimensión social de la Iglesia, inentendible sin la autocomprensión y explicación que los cristianos han hecho de sí mismos, es la que posibilita que en su estructura y dinámica interna se manifiesten fenómenos similares a los que tienen lugar en cualquier otra agrupación humana; lo que hace de ella un objeto de estudio desde las ciencias sociales (Kaufmann, 1974: 68-81). Es por ello que reflexionar acerca del fenómeno de opinión pública en la Iglesia no resulta un ejercicio inadecuado, aunque haya que distinguir que dicha tarea no resulta idéntica a estudiar la opinión pública en la sociedad.

### **2.1. Iglesia y sociedad**

Estudiar la opinión pública en la Iglesia o en la sociedad remite a supuestos diferentes que no conviene soslayar: el primero es que sociedad e Iglesia no son entidades análogas, y segundo, lo que ambas entidades predicen acerca de su origen y constitución

---

<sup>9</sup> Para una visión general acerca de la Iglesia como institución desde una perspectiva interdisciplinaria entre sociología y teología véase el número monográfico de la *Revista Concilium*, núm. 91 (1974). En esta misma perspectiva, pero con gran erudición y profundidad es referencia obligada la tesis de doctorado de Kehl (1976). También Estrada, (1984 y 2005: 119-127).

es diametralmente opuesto, aunque no irreconciliable. Con relación a la primera diferencia, es importante destacar que en la modernidad la sociedad se ha constituido como tal mediante un proceso de autonomización del Estado, la ciencia, el arte y la ética de la tutela religiosa (*secularización*), a la par de una profunda *diferenciación institucional*. Dentro de este contexto, la Iglesia se ha convertido en una institución entre otras y su visión del mundo ha dejado de ser el referente central de organización y legitimación del orden socialmente constituido. Como resultante de este proceso, la Iglesia se ha tornado en una especie de subsistema social restringido al ámbito religioso-privado; de suerte que no se puede identificar sin más, sociedad eclesial y sociedad moderna. Este rasgo de nuestros tiempos fue recogido y valorado positivamente por la Iglesia católica en el Concilio Vaticano II (1962-1965), especialmente en el documento conocido como *Gaudium et spes* (1965) y cuyo título oficial es “Constitución Pastoral sobre la Iglesia en el Mundo de Hoy” (GS). En este texto el Papa y los obispos dejaron asentado, desde el mismo título de la Constitución, que la Iglesia es la que está *en* el mundo (GS 33§2, 40§1, 42§2, 43§1, 44§1).

Otra diferencia notable entre sociedad e Iglesia consiste en la autocomprensión que ambas entidades predicán acerca de su origen y constitución; así, mientras la sociedad moderna obedece a un principio autónomo, en cuanto se concibe como resultado de algún tipo de pacto social; la Iglesia responde a un principio heterónomo estrechamente vinculado a un principio autónomo; es decir, la constitución de la Iglesia responde primariamente a una experiencia religiosa (la voluntad de Dios revelada en Jesucristo), a la cual algunos hombres y mujeres responden positivamente constituyendo una comunidad (principio autónomo). Queda claro, entonces, que la gran diferencia entre el sentido último de la Iglesia y la sociedad moderna consiste en que la primera supone la dimensión religiosa, mientras la segunda no. Esta situación es la que, con cierta frecuencia, ha sido tomada por la Iglesia como excusa para evadir cuestionamientos o cambios en sus estructuras; o bien, para minusvalorar cualquier estudio no-teológico sobre su vida y constitución apelando a que la estructura de gobierno y relaciones al interior de la Iglesia, entre otros aspectos, no responden a una creación humana, sino a la voluntad de su divino fundador.

¿Quiere decir esto que el estudio de la opinión pública en la Iglesia requiere alguna metodología especial, o bien necesita salvaguardar una serie de aspectos organizativos y de creencias, del foco del análisis? Nosotros creemos que no. Si bien es cierto que la autocomprensión eclesial parte de la certeza de la revelación y presencia de Dios –y en ese sentido una comprensión completa de esa comunidad requiere tomar en cuenta sus presupuestos y cosmovisión–, no es menos cierto que esa dimensión religiosa ha implicado a los creyentes constituirse y ordenarse como sociedad en este mundo (Código de Derecho Canónico, c. 204 §2). Y es justamente este aspecto el que con toda legitimidad puede ser objeto de análisis de las ciencias sociales. Cabe mencionar que los resultados de estos estudios han coincidido con una gran cantidad de investigaciones hechas desde el interior de la misma Iglesia en el campo bíblico, histórico y teológico. Uno de esos consensos ha consistido en mostrar cómo el modelo socio-organizativo de la Iglesia actualmente vigente no ha permanecido inmutable a lo largo de los siglos, sino ha sido resultado de un largo y complejo proceso de institucionalización condicionado por las culturas, los marcos de comprensión y hasta las vicisitudes políticas de diversas épocas (Fries, 1980: 231-320). Por ejemplo, en los comienzos del cristianismo se asumió la figura del colegio presbiteral (colegio de ancianos o senadores) propia de las sinagogas judías para la organización intraeclesial; incluso algo similar se puede decir del mismo título de Iglesia (*ekklêsía*=asamblea) u obispo (*epískopo*=vigilante), ambos términos retomados del lenguaje común helénico, aunque con modificaciones importantes (Delorme, 1975; Estrada, 1999: 166-176; Gil, 2010: 176-193). De su paso por el Imperio Romano la Iglesia adoptó lenguaje e instituciones, muchas de ellas hasta hoy vigentes (lengua latina, Curia Romana, Sumo Pontífice, diócesis, parroquias, etc.). Pero quizá uno de los elementos más destacados es que la Iglesia ha tendido a asumir formas socio-organizativas análogas a los modelos sociales vigentes. De la antigüedad imperial y la Edad Media incorporó el modelo monárquico de organización, con todo y parafernalia cortesana; del mismo modo en los albores de la modernidad asumió, de manera marcada durante el pontificado de Pío IX (1846-1878), una modalidad absolutista (Kehl, 1996: 327-338).<sup>10</sup> En cualquier caso, es importante subrayar, que tales

---

<sup>10</sup> Una reseña histórico-teológica del proceso de concentración del poder de la Iglesia en el papa puede verse en Schatz (1996); Parra (1985).

modalidades de organización siempre contaron con una legitimación religiosa que les confirió una gran solidez, no obstante la permanente crítica intraeclesial que ha acompañado la existencia de esos modelos (Estrada, 1979; Domínguez, 1970).

En síntesis, a pesar de las diferencias aludidas entre sociedad e Iglesia, esta última no parece contar con alguna estructura organizativa acabada e inalterada desde sus orígenes, a la que se pueda apelar para prescindir sin problemas de los nuevos modelos de organización social, como pudiera ser la democracia; o bien, para evadir los cuestionamientos que plantean las ciencias sociales a su orden interno. Pretender este aislamiento –a contracorriente de su propia historia– es uno de los factores generadores de la crisis en la Iglesia actual. Por un lado, gran parte de los creyentes viven en sociedades más o menos democráticas, cuyo entramado institucional halla su fuente en el liberalismo y la Ilustración; por otro, la Iglesia como institución se ha vuelto una defensora ferviente de las libertades y el orden democrático; sin embargo, esa misma Iglesia no permite que esas realidades que defiende sean reconocidas e integradas sin problemas en su vida interna. Sí como hemos mostrado la Iglesia ha asumido en la historia diversos elementos del orden sociocultural prevalecientes en diversas épocas, la cuestión obligada es saber porqué ahora se resiste a adoptar elementos del orden sociocultural nacido de la modernidad en su vida interna. Si tomamos como referencia del interrogante anterior el tema de la opinión pública, la cuestión se torna aún más llamativa debido a que la Iglesia, no sólo la ha reconocido y recomendado como necesaria para el orden social y político en su conjunto, sino también para su propia vida interna, como abundaremos más adelante.

Esto lleva a pensar que el asunto de fondo no es tanto doctrinal cuanto político-ideológico, lo cual consiste básicamente en el problema irresuelto que pervive en muchos sectores eclesiales, entre el modelo eclesial de cristiandad heredado del Medievo y radicalizado en el siglo XIX y la cosmovisión e instituciones de la modernidad. El tema tiene una relevancia enorme porque lejos de ser únicamente un problema teórico, es ante todo práctico-político, ya que el entramado institucional de la Iglesia católica y buena parte del discurso oficial aún vigente, pese a los intentos reconciliadores del Concilio Vaticano II, aún conservan los “ejes-fuerza” del imaginario y modelo eclesial de cristiandad: preponderancia de lo espiritual y sus representantes

sobre lo mundano y el orden histórico, organización monárquica-absolutista de la Iglesia, recelo de la libertad religiosa, la libertad de expresión y la legitimación democrática del poder. Por lo tanto, comprender la tensa relación entre el catolicismo y la modernidad, por un lado; y las áreas de oportunidad al diálogo y enriquecimiento mutuo que se han abierto, particularmente desde el interior de la Iglesia, por otro, es un requisito indispensable para valorar la posibilidad o no de la existencia y reconocimiento de la opinión pública al interior de la vida eclesial. Un primer paso en ese sentido será clarificar cuál es el grado de reconocimiento por parte de la Iglesia de las libertades y derechos del orden democrático-liberal, así como saber en qué medida la Iglesia ha incorporado tales elementos en su seno.

### ***2.1. Libertades y derechos humanos en la Iglesia***

En la primera parte de este artículo hemos apuntado que la existencia de opinión pública en las sociedades modernas ha sido posible gracias al reconocimiento de una serie de libertades individuales (opinión, expresión, religión, asociación, etc.), transformadas en derechos por la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948 y, de manera específica, en muchos ordenamientos constitucionales de los Estados modernos. Por tanto, nos podemos preguntar en qué medida esas libertades y valores han sido igualmente reconocidas *por* la Iglesia y *en* la Iglesia.

Si nos remontamos a la vasta tradición bíblica, que es una de la autoridades por antonomasia de la Iglesia, es un hecho que en el Antiguo Testamento no se conoce la expresión “derechos humanos”, pero sí el derecho del pobre, del huérfano y de la viuda. Por su parte, el Nuevo Testamento muestra que las acciones y mensaje de Jesús se insertaron en esta misma perspectiva. Él afirmó que “amar a Dios” pasa ineludiblemente por el “amor al prójimo”, entendiéndolo como el amor al marginado, despreciado o caído en desgracia, como queda ilustrado en la parábola del “buen samaritano” (Lc 10, 25-37). De hecho, los evangelios caracterizan gran parte de la vida de Jesús por una serie de acciones inspiradas en una profunda experiencia de Dios, tendientes a reivindicar y liberar a hombres y mujeres despreciados y marginados por motivos religiosos, sociales o culturales; como era el caso de los pobres, las mujeres, los considerados pecadores, enfermos, endemoniados, etc. Esta propuesta de Jesús generó

en torno suyo una comunidad de seguidores que, al intentar vivir entre ellos estos valores y establecer nuevas relaciones no basadas en el poder, el tener y el saber, dieron origen a comunidades de contraste con relación a los criterios y formas de vida imperantes en su entorno. En este orden de ideas, la afirmación de un personaje destacadísimo de los orígenes del cristianismo como Pablo de Tarso, en el sentido de que los bautizados en Cristo, o sea, los cristianos, poseen una igualdad fundamental que ha superado las divisiones *étnicas* entre judíos y griegos, *sociales* entre esclavos y libres y de *género* entre hombre y mujer (Gal 3, 25-28), resulta poco menos que revolucionario en su tiempo, pues alteraba justamente aquellos elementos centrales de discriminación en las sociedades mediterráneas del siglo I.

Esta dinámica liberadora no menguó en los primeros siglos del cristianismo; en la era preconstantiniana, por ejemplo, las comunidades cristianas sumaron a esta rica experiencia y tradición una vigorosa defensa de la libertad religiosa, que les garantizara la profesión y práctica de su fe sin persecuciones, torturas y descrédito, como hasta ese momento venía ocurriendo. El cambio en la política imperial implementada por Teodosio al hacer del cristianismo religión oficial del Imperio (Edicto de Tesalónica año 318) supuso una ruptura de la libertad religiosa penosamente alcanzada bajo Constantino (Swidler, 1990: 181-193). De ahí en adelante, sobre todo en la Edad Media, resultará difícil encontrar posturas oficiales de la Iglesia a favor de la libertad de creencia, opinión, etc., más bien lo que abundará serán casos graves de desdén por esas libertades, como se hizo patente en las cruzadas o la Inquisición, por citar sólo un par de ejemplos; lo cual no obsta para reconocer que en ese largo periodo también hayan existido muchas voces al interior de la Iglesia postulando y defendiendo en el plano práctico y teórico, la igualdad y la libertad. Se puede mencionar en este sentido a órdenes religiosas como los franciscanos y mercedarios, y cristianos destacados como Bartolomé de las Casas, Francisco de Vitoria, Francisco Suarez y otros humanistas del siglo XVII.

En suma, el cristianismo nace valorando, proponiendo y expresando en la vida concreta de sus comunidades una serie de principios fundamentales que hoy podríamos homologar, guardando las debidas distancias entre épocas, tradiciones y fundamentos, con las libertades y derechos humanos proclamados en la Declaración Universal. Sin

embargo, la doctrina social, política y filosófica de tales derechos, tal como ahora los entendemos, no surgió en el seno de la Iglesia, sino en las dos grandes declaraciones hijas de la Ilustración: la Declaración de Independencia de Estados Unidos (1776) y la declaración francesa de los Derechos del Hombre y del Ciudadano (1789). Aún más, el movimiento ideológico que dio origen al reconocimiento de las libertades establecidas en esas declaraciones fueron condenadas por la Iglesia jerárquica, por lo menos desde Pío VI (1790) hasta Pío IX (1846-1878); este último llegó incluso a tachar las libertades de opinión, de conciencia y de culto como “opinión errónea, en extremo pernicioso a la Iglesia católica y a la salud de las almas...” (Pío IX, 1963: n.1690).<sup>11</sup>

Esta postura de la Iglesia empezó a menguar un poco entre los pontificados de León XIII (1878) y Pío XII (1958), propiciada, en gran medida, como consecuencia de la experiencia de persecución de que fue objeto la Iglesia bajo regímenes totalitarios como el nazismo y el comunismo soviético. Pero el cambio más significativo ocurrió durante el pontificado de Juan XXIII (1958-1963) quien reconoció los Derechos Humanos como base de todo orden sociopolítico (Juan XXIII, 1969: 91-138). Esta nueva orientación tuvo una fundamentación y habilitación oficial en el Concilio Vaticano II (1962-1965), especialmente en la “Constitución Pastoral sobre la Iglesia en el Mundo Actual” (*Gaudium et spes*) y en la “Declaración sobre la Libertad Religiosa” (*Dignitatis humanae*). De ahí en adelante la Iglesia católica se volvería un paladín de la promoción y defensa de los Derechos Humanos, como puede constatarse en gran parte del magisterio social pontificio y hasta en el de los obispos latinoamericanos a partir en 1968 (Hamel, 1984: 271-299).<sup>12</sup>

Llegados a este punto podemos preguntarnos si esta evolución tardía, pero positiva de la Iglesia a favor de las libertades y valores emanados de la Ilustración y consagrados en la Declaración Universal de los Derechos Humanos, se ha correspondido en la misma proporción con el reconocimiento y protección de los derechos humanos de los fieles al interior de la Iglesia. Una visión general del Código de Derecho Canónico promulgado en 1983 puede ayudarnos a una construir una

---

<sup>11</sup> Sobre los motivos que llevaron a la Iglesia al rechazo de los Derechos Humanos véase Plongerón (1979: 57-63).

<sup>12</sup> Un estudio amplio acerca de los derechos humanos en los documentos de las conferencias generales del episcopado latinoamericano es el que ofrece Heredia (2004).

respuesta bastante aproximada. El Código (en adelante CIC) representa la codificación legislativa más importante de la Iglesia, pues regula la organización eclesial en su conjunto, reconoce los deberes y derechos de los fieles y estipula los procedimientos y sanciones, entre otros aspectos.

Un primer dato es que si se compara el Código actualmente vigente (1983) con el que le precedió (de 1917) se advierte un progreso importante a favor de explicitar y proteger los derechos de todos los fieles y no sólo de quienes ejercen el poder en la Iglesia. En el Libro II del CIC de 1983 que lleva por título “Del Pueblo de Dios”, contiene una síntesis de los “derechos humanos” que la Iglesia reconoce y protege dentro del ámbito eclesial. Así se habla de los derechos de todos los fieles en los cánones 208 a 223 y de los derechos de los “fieles laicos” del 224 al 231.<sup>13</sup> Destaca el reconocimiento a la igualdad fundamental dentro de la Iglesia (CIC 208), el derecho de opinión de los fieles (c. 212§§2-3), su derecho al pluralismo (CIC 214), el derecho de asociación (CIC 215, 298-329), a la buena fama (CIC 220), a la educación (CIC 217, 226§2, 213§1, 229§§2-3) y a la protección de sus derechos (CIC 221), entre otros. Sin embargo, la enunciación de estos derechos adolece de fallos importantes. Casi todos los derechos expuestos vienen acompañados de exageradas cautelas, poniendo siempre por delante la obediencia y sumisión de los fieles a la autoridad de la Iglesia (clérigos); por otra lado, un asunto realmente grave es que gran parte de los derechos reconocidos a los fieles no cuentan con una protección jurídica adecuada ni causas concretas para su ejercicio, lo que de alguna manera convierte el reconocimiento de los derechos en un elenco de buenas intenciones (Díaz, 2009: 62; Castillo, 2007: 83ss.). Ahora, si se comparan los derechos protegidos en el CIC con la Declaración Universal de los Derechos Humanos, resulta que el Código sólo recoge más o menos 12 de los 30 artículos presentes en la Declaración, mientras 18 no son asumidos. Esta situación resulta inexplicable incluso desde la perspectiva doctrinal, pues como han señalado Díaz Moreno y Arza Arteaga, ningún artículo de la Declaración de Derechos Humanos resulta contradictoria con la doctrina católica, por ejemplo, la no discriminación, el

---

<sup>13</sup> Haciéndose eco de una discusión teológica sobre la ambigua diferencia entre “fiel cristiano” y “laico” suscitada en el Concilio Vaticano II, el canonista Javier Escrivá Ivars cuestiona a profundidad si realmente existe jurídicamente una diferencia específica entre laico y fiel cristiano Escrivá (1998).



derecho a la vida, a no ser esclavizado, circular libremente, buscar asilo, etc. (Arza, 1987: 407-470; Díaz, 2009: 72).

Un aspecto nodal para entender las limitaciones y ambigüedades de la normatividad eclesial para la recepción de los derechos humanos es, sin duda, la peculiar organización del poder en la Iglesia. De acuerdo al Código, el Papa concentra todo el poder ejecutivo, legislativo y judicial (CIC 331), no cabe apelación contra una sentencia o decreto suyo (CIC 333§3). Por otro lado, el Papa no puede ser juzgado por nadie (CIC 1404), aún más quien atente recurrir a un concilio o al colegio de obispos en contra el Papa se indica que debe ser castigado (CIC 1372). Es obvio que frente a este poder absoluto el fiel está en la indefensión total, no tiene prácticamente garantías jurídicas, ni certidumbre en procedimientos legales mediante los cuales defenderse.<sup>14</sup> En este marco, la existencia de opinión pública resulta afectada de manera notable.

En resumen, en los últimos siglos y en cuento al reconocimiento de las libertades consagradas en la Declaración de los Derechos Humanos, la Iglesia ha pasado de la condena a su aceptación; mientras en el plano interno, pese a algunos avances, aún es un tema pendiente. Esta incoherencia entre la defensa de los derechos humanos, por un lado, y la incapacidad de la Iglesia para reconocerlos en su interior, por otro, desacredita en gran medida sus declaraciones. Sin embargo, el problema no se reduce a un puro asunto de credibilidad, quizá lo más grave es lo que sucede en su interior, donde muchos de sus miembros (mujeres, laicos, teólogos, etc.), experimentan frecuentemente con dolor, como son marginados por cuestiones de género, por sus investigaciones u opiniones discordantes de la autoridad, por su calidad de no-clérigo, etc. Pablo VI llegó a decir que “La Iglesia se siente herida cuando los derechos humanos –cualquiera que estos sean y donde sea– son menospreciados y pisoteados” (Pablo VI, 1972: 215). La pregunta obligada es si ese “sentirse herida” también aplica cuando los derechos humanos de los fieles son ignorados o menospreciados. El asunto no es menor si nos atenemos a que un número importante de teólogos y canonistas han venido planteando

---

<sup>14</sup> Un ejemplo de esta incapacidad intraeclesial en el respeto a los derechos humanos es el procedimiento que sigue la Congregación para la Doctrina de la Fe en el examen de doctrinas; en él no hay separación entre quien acusa y quien juzga, el acusado no conoce quién lo acusa, difícilmente conocerá el expediente, su defensor es nombrado por quien acusa y juzga, el acusado puede ser juzgado dos o más veces por la misma instancia y por la misma falta o delito, etc. Congregación para la Doctrina de Fe (1997: 830-835).

en las últimas décadas que los derechos humanos no son ajenos a la naturaleza y doctrina de la Iglesia y que, por tanto, no habría porqué despojar a quienes forman parte de la Iglesia de la gran dignidad que comparten con otros hombres y mujeres.<sup>15</sup> Incluso existe una gran cantidad de estudios bíblicos, teológicos e históricos que han mostrado la endeble fundamentación de la estructura eclesial vigente, que se alza como el mayor obstáculo para que la Iglesia reconozca las libertades y derechos contenidos en la Declaración Universal (Estrada, 1990). Estas contradicciones afloran con nitidez cuando se plantean temas concretos, como sucede con el de la opinión pública en la Iglesia.

### **3. La opinión pública en la Iglesia: del reconocimiento a su inhibición jurídico-estructural**

El itinerario de la postura oficial de la Iglesia respecto a la opinión pública en la sociedad ha corrido la misma suerte que el tema de los derechos humanos arriba mencionado; o sea, se ha pasado de la condena a su aceptación.<sup>16</sup> Sin embargo, la admisión de la opinión pública al interior de la Iglesia ha caminado a un paso mucho más lento y cauteloso. Pío XII fue el primero que trató positivamente el tema de la opinión pública en una alocución a los periodistas católicos en febrero de 1950. En ella el Papa afirmaba:

La opinión pública es, en efecto, el patrimonio de toda sociedad normal compuesta de hombres que, conscientes de su conducta personal y social, están íntimamente ligados a la comunidad de la que forman parte [...] Allí donde no apareciera manifestación alguna de la opinión pública, allí, sobre todo, donde hubiera que registrar su real inexistencia, sea la que sea la razón con que se explique su mutismo o su ausencia, se debería ver un vicio, una enfermedad, un mal de la vida social [...] Finalmente, Nos querríamos todavía añadir una palabra referente a la opinión pública en el seno mismo de la Iglesia (naturalmente, en las materias dejadas a la libre discusión). Se extrañarán de esto solamente quienes no conocen a la Iglesia o quienes la conocen mal. Porque la Iglesia, después de todo, es un cuerpo vivo y le faltaría algo a su vida si la opinión pública le faltase; falta cuya censura recaería sobre los pastores y sobre los fieles (Pío XII, 1950: 251-257).

Es claro que para Pío XII la existencia de opinión pública en la Iglesia no debía verse como extraña a la vida de la eclesial ya que representaba un elemento constitutivo de la Iglesia, considerada como un “cuerpo vivo”.

---

<sup>15</sup> Sobre este punto véanse los número monográficos de la Revista Internacional de Teología *Concilium*, 144 (1979) y el 228 (1990).

<sup>16</sup> Un resumen de este itinerario puede consultarse en Maza (2006: 29-58).

Años más tarde, el Concilio Vaticano II (1962-1965), interesado por reflexionar sobre la identidad *ad intra* y *ad extra* de la Iglesia, aportó una serie de principios que indudablemente contribuyeron a la revaloración y al posicionamiento de la opinión pública en la Iglesia, aunque en ningún momento hizo un planteamiento explícito al respecto. El Concilio afirmó en su *Constitución Dogmática sobre la Iglesia* (LG) la común dignidad y libertad de todos los fieles que constituyen el Pueblo de Dios (LG 9 y 32); exhortó a cada fiel a participar activamente en la vida de la Iglesia desde su propia condición (LG 10-11, 33); de modo especial reconoció –desde una perspectiva de fe– la infalibilidad de ese Pueblo cuando en su totalidad “presta su consentimiento universal en las cosas de fe y costumbres” (LG 12). El Concilio también enfatizó la necesidad de que toda la Iglesia esté atenta a los acontecimientos, exigencias, gozos, esperanzas y deseos de todos los hombres y mujeres para discernir en ellos “los signos verdaderos de la presencia o de los planes de Dios” (GS 1, 4, 11); en esta misma Constitución Pastoral, el Concilio presentó una Iglesia que no tiene respuesta para todo (GS 33 y 43) y que, por lo tanto, debe estar atenta a la realidad, dialogar críticamente con el mundo y valorar sus logros.

Por lo que atañe directamente al tema de la opinión pública, el Concilio se refiere a ella en el “Decreto sobre los Medios de Comunicación Social” (*Inter Mirifica*) del 4 de diciembre de 1963; donde destaca, de manera especial, la formación crítica de los fieles y el derecho de la Iglesia a usar los medios de comunicación. Sin embargo, el Decreto no trató el tema de la opinión pública en la vida interna de la Iglesia. Va a ser la Pontificia Comisión para los Medios de Comunicación Social quien, años más tarde, hablaría del tema en la “Instrucción Pastoral sobre los Medios de Comunicación Social” –*Communio et Progressio*– (Pontificia Comisión para los Medios de Comunicación Social, 1971: 593-656).<sup>17</sup> En dicho texto se valora positivamente la libertad de expresión, opinión y participación de los grupos y los individuos en las sociedades pluralistas (Instrucción Pastoral, 1971: nn. 24-32, 44-47, 85-87). En lo que respecta a la Iglesia, el documento afirmó la necesidad de que en ella existiese opinión pública, la

---

<sup>17</sup> Un estudio breve de esta Instrucción es el que presenta Iannuzzi (1978).

cual, aunque se asienta en la libertad de pensamiento y expresión, tiene como último fundamento la caridad y el “sentido de la fe” (Ibid., nn. 114-115 y 119).<sup>18</sup>

Pues bien, las referencias mencionadas de la autoridad eclesial, sumadas a las del magisterio de Juan Pablo II y gran número de teólogos y canonistas han llegado a coincidir que la opinión pública constituye uno de los instrumentos más adecuados para el mantenimiento del diálogo y la comunión en la Iglesia. Por consiguiente, se puede concluir que el tema de la opinión pública se ha posicionado de manera positiva en los documentos eclesiales a partir de Pío XII. Sin embargo, la adecuada recepción jurídica de la opinión pública, su viabilidad en las estructuras eclesiales vigentes y, sobre todo, la compatibilidad o no entre la libertad de expresión y determinada autocomprensión de Iglesia, constituyen hasta hoy tres grandes problemas todavía irresueltos.

En el plano jurídico, el CIC trata expresamente el tema en el canon 212 y de manera indirecta en los cánones 218, 229, 231 y del 822 al 832, entre otros. Por la importancia que representa para la temática aquí tratada transcribimos textualmente el canon 212:

c. 212 § 1. Los fieles, conscientes de su propia responsabilidad, están obligados a seguir, por obediencia cristiana, todo aquello que los Pastores sagrados, en cuanto representantes de Cristo, declaran como maestros de la fe o establecen como rectores de la Iglesia.

§ 2. Los fieles tienen derecho a manifestar a los Pastores de la Iglesia sus necesidades, principalmente las espirituales, y sus deseos.

§ 3. Tienen el derecho, y a veces incluso el deber, en razón de su propio conocimiento, competencia y prestigio, de manifestar a los Pastores sagrados su opinión sobre aquello que pertenece al bien de la Iglesia y de manifestar a los demás fieles, salvando siempre la integridad de la fe y de las costumbres, la reverencia hacia los Pastores y habida cuenta de la utilidad común y de la dignidad de las personas (CIC 212).

Llama la atención que para referirse al derecho de expresar la propia opinión, lo primero que se demande sea la obediencia –párrafo primero–, luego se otorgue expresar necesidades y deseos – párrafo segundo–, y solo bajo ciertas condiciones se hable del derecho e incluso el deber de manifestar la opinión –párrafo tercero– (Demel, 2002: 62).

---

<sup>18</sup> En teología se entiende por “sentido de la fe” (*sensus fidei*) una determinada forma de conocimiento que poseen los creyentes por la cual tienen la capacidad de percibir la verdad de la fe y lo que le es contrario. Latourelle (1992: 1348-1351). El nexo entre “opinión pública” y “sentido de la fe” (*sensus fidei*) ha sido uno de los tópicos más discutidos en la reflexión teológica del último tercio del siglo XX. Un planteamiento general sobre esta problemática puede consultarse en Congar (1981: 9-19); Vitali (2001: 689-717).

Por tanto, como afirma Demetrio Velasco, “difícilmente se puede garantizar un ejercicio de la libertad de opinión y una creación de la opinión pública que de ella se deriva, en un contexto en el que se las somete por principio al control del poder” (Velasco, 2000: 603). Por lo demás, cuando se indica el derecho de los fieles a manifestar a los Pastores sus deseos y necesidades, no hay asomo alguno de proceso dialogal. Pero quizás lo más grave es que el canon 212 no establece ni contempla, siquiera en algún otro canon complementario, la obligación de los Pastores de proporcionar cauces concretos para ejercer el derecho que se reconoce (Díaz, 2009: 62), y la información necesaria para la formación de la opinión. La citada Instrucción *Communio et progressio* afirmaba que “un adecuado desarrollo de la vida y las funciones en la Iglesia exigen una habitual corriente de información entre las autoridades eclesíásticas de todos los niveles, las organizaciones católicas y los fieles, en ambos sentidos, y en todo el mundo” (Instrucción Pastoral..., 1971: n. 120); pero este derecho a ser informado es justamente lo que no queda recogido en el Código (Díaz, 2009: 63).<sup>19</sup> Se afirma el derecho de los fieles a adquirir formación adecuada para ejercer su función en la Iglesia (CIC 231 § 1; 229, §§ 2 y 3), pero el reconocimiento de este derecho parece tener carácter de excepcionalidad. El asunto se complica aún más cuando el mismo Código establece por ley la “censura preventiva” de cualquier texto que se use en la enseñanza de materias teológicas, bíblicas, canónicas, históricas y morales, y de cualquier publicación por parte de los fieles en general y de los clérigos y religiosos en particular (CIC 822-832). En el caso de los teólogos, el canon 218 reconoce su derecho a investigar con libertad y a manifestar su opinión en lo que son peritos, aunque sin silenciar la sumisión al magisterio.<sup>20</sup>

En resumen, el derecho a la libertad de opinión al interior de la Iglesia está reconocido en el CIC a nivel de principio, pero el excesivo énfasis en la obediencia y sumisión a la autoridad, la carencia de cauces institucionales para la libre información y discusión, la censura preventiva y represiva de toda publicación, inhibe la libre

---

<sup>19</sup> Al respecto afirmaba Leonardo Boff que no se puede formar opinión pública en la Iglesia porque la información circula dentro de un reducido ámbito eclesial ajeno a la mayoría de los fieles. Boff (1984: 71).

<sup>20</sup> En la Instrucción de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe sobre la Vocación Eclesial del Teólogo no se deja fisura alguna para admitir el disenso de los teólogos respecto al magisterio de la Iglesia, ni siquiera apelando a los derechos humanos, Congregación para la Doctrina de la Fe (1990: nn. 32-40).

manifestación de la opinión, con lo que se bloquea de facto la construcción de una auténtica libertad de expresión en la Iglesia. La razón de ello radica en que el modelo absolutista de la autoridad en la Iglesia (con su legitimación sacral y una concepción objetivista y estática de la verdad) es incompatible con un mayor reconocimiento y protección a la libertad de expresión. Desde la estructuración eclesial dominante en el Código, la autoridad siempre deberá prevalecer sobre las opiniones, mientras las verdades de fe no podrán ser dejadas a la libre interpretación u opinión (Piquer, 1965; Rodríguez, 2000). Pero entonces, ¿quiere decir esto que es irreconciliable la opinión pública con la Iglesia? ¿Ha sido pura palabrería las declaraciones del magisterio pontificio a favor de una genuina opinión pública en la Iglesia? Cualquier intento de respuesta a estas cuestiones implica una toma de postura frente a los supuestos inamovibles de la autocomprensión jerárquico-monárquica de la Iglesia.

En los últimos cincuenta años una buena parte de la investigación bíblica, histórica y teológica han puesto de manifiesto, por una parte, la inconsistencia de un literalismo fundamentalista que considera la verdad revelada de manera puramente objetivista y deshistorizada (Schüssler, 1985; Torres, 1987; Libanio, 2002); por otra, también se ha llegado a un amplio consenso en que “la mayoría de las estructuras e instituciones eclesiales son el resultado de un proceso de diferenciación e institucionalización del cristianismo que históricamente no remite a Jesús” (Estrada, 2003: 139) en términos jurídico-fundacionales.<sup>21</sup> Por consiguiente, la autocomprensión jerárquico-monárquica de la Iglesia no sólo es incoherente con los valores y libertades del mundo moderno, sino incluso resulta altamente cuestionable desde el punto de vista histórico, evangélico y teológico. Lo cual abre la oportunidad de plantear la cuestión que nos ocupa en este artículo como una hipótesis plausible: la existencia de opinión pública en la Iglesia no es contradictoria con su tradición, naturaleza y misión religiosa, sino únicamente con la configuración eclesial (modelo de Iglesia) heredada de la cristiandad. En este orden de ideas, se puede afirmar que la existencia y reconocimiento de la opinión pública en la Iglesia, contribuye enormemente al mantenimiento de la comunicación y la comunión intraeclesial. Obviamente avanzar en el sentido de esta

---

<sup>21</sup> Entre la inmensa bibliografía sobre el particular véase Estrada (1999); Kehl (1996); Meier (1998-200); Nolan (1981); Guijarro (2007); Aguirre (2010).

hipótesis implica reformar la actual configuración institucional de la Iglesia, lo cual ha sido una demanda creciente, hasta ahora irreversible, al interior de la Iglesia católica desde los tiempos del Concilio Vaticano II (Schillebeeckx, 1993: 317-327; Torres, 2007: 59-87).

### **Conclusión**

La emergencia y reconocimiento de la opinión pública en las sociedades contemporáneas supuso una nueva imagen del mundo caracterizada por la emancipación de algunos sectores de la sociedad, la cultura y las conciencias de tuteladas políticas, religiosas o tradicionalistas consideradas, hasta ese momento, como incuestionables. En este nuevo orden sociocultural, comúnmente denominado como modernidad, los individuos han sido reconocidos y valorados con su subjetividad, autonomía, libertad y derecho de crítica; lo que ha exigido, desde muy temprano, un orden normativo y estructural que reconociera y protegiera esas libertades y el nuevo orden sociocultural. Entre los muchos cambios que acarrió el advenimiento de la modernidad destacan los ocurridos en la organización social, particularmente en lo que atañe al lugar de la autoridad en el sistema social, en el carácter del conocimiento y en la racionalización del sistema de roles (Wilson, 1998: 50-51). En el caso de la autoridad, en las sociedades modernas el poder político ya no necesita legitimación religiosa alguna; en su lugar va a ser la cualificación técnica o democrática lo que determinará en gran medida quién detenta el poder. El conocimiento, por su parte, estará basado preponderantemente en los resultados de las ciencias y su aplicación tecnológica, con lo que el saber prescrito por la religión podría ser desplazado como referente de la interpretación del mundo y del hombre. De este modo, la autoridad y el conocimiento dejan de ser parcelas restringidas a elites, por un lado, al tiempo que, por otro, exigen una organización de los roles sociales ya no basada en predeterminaciones religiosas o aristocráticas, sino en las habilidades y en la especialización, es decir, en una organización racional y funcional.

Cabe mencionar que este nuevo orden social nacido con vocación emancipadora –como llegó a calificarlo Habermas–, se enfrentó de diversas maneras con las mentalidades, sujetos, estructuras e instituciones del pasado inmediato, siendo la Iglesia católica un actor de primer orden en ese universo tradicional, al haberse prácticamente

mimetizado con él desde su surgimiento en el alto Medievo. Ello explica porque el catolicismo se opuso radicalmente a la modernidad y las ideologías que lo acompañaban como una estrategia de sobrevivencia, pues la alteración del orden tradicional heredado inevitablemente trastocaba también la autocomprensión y las instituciones eclesiales forjadas en el periodo de cristiandad.

La paulatina y difícil desidentificación entre ese orden sociocultural premoderno y la naturaleza de la Iglesia es lo que ha facilitado, al cabo de los años, no sólo el reconocimiento del orden social traído con la modernidad, sino inclusive que la Iglesia misma se transformara en una de las principales promotoras y defensoras del orden democrático y los derechos humanos. Sin embargo, esta concesión de la Iglesia respecto al entorno sociocultural, no se ha correspondido en la misma proporción, con el reconocimiento e incorporación de esas libertades y procesos democráticos a su interior. La causa principal de tal situación ha sido la pervivencia funcional y legitimación jurídica del modelo estructural e ideológico de cristiandad en la Iglesia católica actual, no obstante los horizontes de cambio propuestos por el Concilio Vaticano II. Pero como dicho “modelo eclesial” ha venido a ser seriamente cuestionado desde el interior de la misma Iglesia,<sup>22</sup> al tiempo que se ha ido consolidando en la reflexión teológica y diversas prácticas pastorales un modelo de Iglesia denominado en términos generales como “modelo de comunión” (el cual remitiéndose a la tradición más antigua de la Iglesia hace de la *común-unió*n y *participación* de los fieles el eje central de la vida eclesial), se puede afirmar que la posibilidad y el sentido de la existencia de opinión pública en la vida interna de la Iglesia no está reñida con su identidad y cometido trascendente del que se siente portadora, sino únicamente con el modelo sociohistórico de cristiandad bajo el cual se configuró la existencia de la Iglesia a partir del Medievo.

Desde esta perspectiva es que se puede plantear la hipótesis de que, si las libertades y derechos inherentes a la naturaleza humana reconocidos en los ordenamientos jurídicos de los Estados modernos y en la Doctrina Social de la Iglesia no se pierden al formar parte de la Iglesia, e incluso, el contenido de tales derechos

---

<sup>22</sup> A partir del Concilio Vaticano II el uso de “modelos de Iglesia” se ha mostrado como un instrumento sumamente útil y fecundo para comprender y analizar el desarrollo de la Iglesia, la autoconciencia que de ella tienen sus miembros en un momento determinado, para contrastar diversas realizaciones históricas e incluso como incentivo de la praxis eclesial. Dulles (1975); Fries (1984: 233-244); O’Meara (1978: 3-21); Madrigal (2000: 249-259).



encuentran una sólida fundamentación en la fe y tradición de la misma Iglesia, como han puesto de manifiesto infinidad de teólogos; entonces la interrogante acerca de la posibilidad de la existencia de opinión pública en la Iglesia habrá que responderla de manera positiva. Del mismo modo, al cuestionamiento sobre el sentido de la opinión pública en la Iglesia podemos decir que, la opinión pública constituye un instrumento cuya existencia, reconocimiento y protección en la comunidad eclesial puede contribuir de manera significativa a expresar y desarrollar la identidad de la Iglesia como *comuni3n*, la cual fue propuesta por el papa Juan Pablo II y los obispos en el S3nodo de 1985 (S3nodo Extraordinario, 1985: 2562), como la meta hacia la cual se ha querido orientar el movimiento post-conciliar.<sup>23</sup> Dicho en otras palabras, la opini3n p3blica en la Iglesia (que de hecho ya se manifiesta, pese a todo, en la teolog3a, la praxis eclesial, en la relaci3n concreta del cristiano y la Iglesia con el mundo y con la sociedad profana, inclusive en la indiferencia y el desinter3s de muchos fieles) es un instrumento 3til para formar comunidades de di3logo y comunicaci3n donde los creyentes puedan manifestar sus puntos de vista, construir consensos (*consensus fidelium*), integrar el disenso, transparentar el servicio eclesial, la toma de decisiones y, sobre todo, puede fomentar una corriente de informaci3n en todos los sentidos y niveles en la Iglesia.

## ***Bibliograf3a***

### ***Liberalismo, modernidad y democracia***

Beriain, J. (2005), *Modernidades en disputa*, Barcelona, Anthropos.

Bobbio, N. (1992), *Liberalismo y democracia*, M3xico, FCE.

- (1997), *El futuro de la democracia*, M3xico, FCE.
- (2003), *Teor3a general de la pol3tica*, Madrid, Trotta.

Bovero, M. (2003), *Una gram3tica de la democracia, contra el gobierno de los perores*, Madrid, Trotta.

Cortina, A. (1992), "3tica comunicativa", en Camps, Victoria et al., *Concepciones de la 3tica*, Madrid, Trotta.

---

<sup>23</sup> Una visi3n sint3tica de la eclesiolog3a de comuni3n es la que ofrece Kehl (1996: 295-355). Otras presentaciones similares son: Molina (2007: 21-58; Madrigal (2002: 311-323).

Franco, A. (2004), “El concepto de habermasiano de Acción comunicativa en el modelo lingüístico comunicacional”, *Utopía y praxis latinoamericana*, vol.9, núm. 27, Venezuela, Facultad de Ciencias Económicas y Sociales.

Habermas, J. (1987), *Teoría de la Acción Comunicativa*, Tomo I, Madrid, Taurus.

- (1988), *Teoría de la Acción Comunicativa*, Tomo II, Madrid, Taurus.

Mardones, J. M. (1988), *Postmodernidad y cristianismo*, Santander, Sal Terrae.

Sartori, G. (1992), *Elementos de Teoría política*, Madrid, Alianza.

- (2008), *¿Qué es la democracia?*, Madrid, Taurus.

Wagner, P. (1997), *Sociología de la modernidad*, Barcelona, Herder.

Wilson, B. (1998), “The secularization thesis: Criticisms and rebuttals”, en Laermans *et all.*, *Secularization and social integration. Papers in honor of Karel Dobbelaere*, Louvain, Leuven University Press.

### **Opinión pública**

Badia, L. (1996), “La opinión pública como problema. Apuntes para un estado de la cuestión”, *Voces y cultura*, núm. 10, Barcelona.

Boladeras, M. (2001), “La opinión pública en Habermas”, *Analisi*, núm. 26, Barcelona, Universidad Autónoma de Barcelona.

Dader, J. L. (1992), *El periodista en el espacio público*, Barcelona, Bosch.

Gabás, R. (2001), “¿Quién opina en la opinión pública?”, *Analisi*, núm. 26, Barcelona, Universidad Autónoma de Barcelona.

Habermas, J. (1981), *Historia y crítica de la opinión pública*, Barcelona, Ed. Gustavo Gili.

Laporta, F. J. (2000), “Opinión pública: propuesta de análisis”, *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, vol. 34, Granada, Universidad de Granada.

Monzón, C. (1987), *La opinión pública. Teorías, concepto y métodos*, Madrid, Tecnos.

- (2006), *Opinión pública, comunicación y política*, Madrid, Tecnos.

Portillo, M. (2000), “Opinión pública y democracia. Dos miradas: el modelo normativo de Habermas y el modelo psicosocial de Noelle-Neumann”, *Razón y Palabra*, núm. 18. Revista Electrónica, <[www.razonypalabra.org.mx](http://www.razonypalabra.org.mx)>. [23 de agosto de 2011].

Rodríguez, J. M. (2000), “Notas sobre democracia y opinión pública”, *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, vol. 34, Granada, Universidad de Granada.

Samperio, V. (2000), *Opinión pública y democracia deliberativa. Medios, sondeos y urnas*, Madrid, Istmo.

Sartori, G. (2005), *Homo videns. La sociedad teledirigida*, México, Punto de Lectura.

Zimmerling, R. (1993), “El mito de la opinión pública”, *Doxa*, núm.14, Madrid, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Comunicación.

***Opinión pública y derechos humanos en la Iglesia***

Arza, A. (1987), “Los Derechos Humanos y la Iglesia”, *Estudios de Deusto*, núm. 35, Bilbao, Universidad de Deusto.

Castillo, J. M. (2007), *La Iglesia y los Derechos Humanos*, Bilbao, Descleé de Brouwer.

Congar, Y. (1981), “¿Quién tiene la palabra en la Iglesia. Un intento de síntesis”, *Concilium*, vol. 168, Madrid.

Congregación para la Doctrina de Fe, (1997), *Reglamento para el Examen de Doctrinas, Acta Apostolicae Sedis*, vol. 89, Vaticano. Versión electrónica en <[http://www.doctrinafidei.va/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_19970629\\_ratio-agendi\\_sp.html](http://www.doctrinafidei.va/documents/rc_con_cfaith_doc_19970629_ratio-agendi_sp.html)>. [24 de abril de 2012].

Demel, S. (2002), “Libertad de expresión y obediencia cristiana: ¿la cuadratura del círculo?”, *Selecciones de Teología*, núm.161, Barcelona, Facultad de Teología de Catalunya.

Díaz, J. M. (2009), “Los Derechos Humanos en el Código de Derecho Canónico”, *Miscelánea Comillas*, núm. 67, Madrid, Universidad Pontificia de Comillas.

Escrivá, J. (1998), “La formalización del Estatuto Jurídico del fiel-laico”. Ponencia desarrollada el 29.I.98 en la Facoltà di Diritto Canonico della Pontificia Università della Santa Croce, Roma. Disponible en <[http://dspace.unav.es/dspace/bitstream/10171/6494/1/VIII-Formalizacion\\_estatuto.pdf](http://dspace.unav.es/dspace/bitstream/10171/6494/1/VIII-Formalizacion_estatuto.pdf)>. [24 de abril de 2012].

Hamel, E. (1984), “L’Eglise et les droits de l’home. Jalons d’histoire”, *Gregorianum*, vol. 65, Roma, Pontificia Universidad Gregoriana.

Heredia, J. (2004), *Los derechos humanos en las conferencias generales del episcopado latinoamericano*, México, UIA.

Iannuzzi, V. (1978), *Opinión pública e Iglesia en la ‘Communio et Progressio’ y en la Iglesia latinoamericana*, Bogotá, Paulinas.

Juan XXIII. (1969), “Pacem in Terris” (11.04.1963), en J. Iribarren (ed.), *Cinco grandes mensajes*, Madrid, BAC.

Maza, E. (2006), *La libertad de expresión en la Iglesia*, México, Océano.

Pablo VI. (1972), “Mensaje a Kurt Waldheim Secretario General de la Naciones Unidas” (5.2.1972), en *Acta Apostolicae Sedis*, vol. 64, Roma, Editorial Vaticana.

Pío IX. (1963), *Quanta cura* (8.12.1864), en E. Denziger, *El Magisterio de la Iglesia*, Barcelona, Herder.

Pío XII, (1950), “Discurso sobre la Prensa Católica y la Opinión Pública”, en *Acta Apostolicae Sedis*, vol. 42, Roma, Editorial Vaticana.

Piquer, J. (1965), *La opinión pública en la Iglesia*, Barcelona, Estela.

Pontificia Comisión para los Medios de Comunicación Social. (1971), “Communio et Progressio”, en *Acta Apostolicae Sedis*, vol. 63, Roma, Editorial Vaticana.

Rodríguez, G. M. (2000), “La opinión pública y la Iglesia”, *Religión y cultura*, núm. 46, Madrid, Ediciones Religión y Cultura.

Swidler, L. (1990), “Derechos Humanos. Panorámica histórica”, *Concilium*, núm. 228, Madrid, Cristiandad.

Velasco, D. (2000), “La opinión pública en la Iglesia”, *Razón y fe*, núm. 241, Madrid, Revista Hispanoamericana de Cultura.

Vitali, D. (2001), “Sensus fidelium e opinione pubblica nella chiesa”, *Gregorianum*, vol. 84, Roma, Pontificia Universidad Gregoriana.

### ***Eclesiología en general***

Aguirre, R. (2010), *Así empezó el cristianismo*, Estella, Verbo Divino.

Boff, L. (1984), *Iglesia, carisma y poder*, Santander, Sal Terrae.

Iglesia Católica (1988), *Código de Derecho Canónico 1983*, Madrid, Editorial Católica.

Congregación para la Doctrina de la Fe, (1990), *Instrucción sobre la Vocación Eclesial del Teólogo*,

<[www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_19900524\\_theologian-vocation\\_sp.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19900524_theologian-vocation_sp.html)>. [1 de junio de 2012].

Delorme, J. (1975), *El ministerio y los ministerios según el Nuevo Testamento*, Madrid, Cristiandad.

Domínguez, J. (1970), *Movimientos colectivistas y proféticos en la historia de la Iglesia*, Bilbao, Mensajero.

Estrada, J. A. (2003), “Jesús y la Iglesia: redefinir la identidad cristiana”, en Varios, *Jesús de Nazaret. Perspectivas*, Madrid, PPC-Fundación Santa María.

- Estrada, J. A. (1979), “Un caso histórico de movimientos por una Iglesia popular: movimientos populares de los siglos XI y XII”, *Estudios Eclesiásticos*, vol. 65, Madrid, Universidad Pontificia de Comillas.
- Estrada, J. A. (1999), *Para comprender cómo surgió la Iglesia*, Estella, Verbo Divino.
- Guijarro, S. (2007), *Jesús y sus primeros discípulos*, Estella, Verbo Divino.
- Gil, C., (2010), “La primera generación fuera de palestina”, en R. Aguirre (ed.), *Así empezó el cristianismo*, Estella, Verbo Divino.
- Kehl, M. (1996), *La Iglesia. Eclesiología católica*, Salamanca, Sígueme.
- Libanio, J. B. (2002), *Teología de la revelación a partir de la modernidad*, México, Dabar.
- Madrigal, S. (2002), “Itinerario de la Iglesia-comunión: del sínodo de 1985 al Año Jubilar”, *Sal Terrae*, vol. 90, núm. 1055, Santander, Sal Terrae.
- Madrigal, S. (2000), “Modelos eclesiológicos y sus derivaciones en la Evangelización y Catequesis”, en S. Madrigal y E. Gil (edits.), *Sólo la Iglesia es cosmos*, Madrid, Universidad Pontificia de Comillas.
- Molina, D. (2007), “Comunión”, en J. A. Estrada, *10 palabras clave sobre la Iglesia*, Estella, Verbo Divino.
- Nolan, J. (1981), *¿Quién es este hombre? Jesús antes del cristianismo*, Santander, Sal Terrae.
- Parra, A. (1985), “Régimen jerárquico: entre absolutismo monárquico y democracia plena”, *Theologica Xaveriana*, vol. 35, Bogotá, Pontificia Universidad Xaveriana.
- Schatz, K. (1996), *El primado del papa. Su historia desde sus orígenes hasta nuestros días*, Santander, Sal Terrae.
- Schillebeeckx, E. (1993), *Los hombres relato de Dios*, Salamanca, Sígueme.
- Schüssler, F. (1985), *Foundational Theology*, New York, Crossroad.
- Sínodo extraordinario de 1985, (1985), “Relación Final”, *Vida Nueva*, n. 1507, Madrid.
- Torres, A. (2007), “Democracia”, en Estrada, J. A., *10 palabras clave sobre la Iglesia*, Estella, Verbo Divino.
- Torres, A. (1987), *La revelación de Dios en la realización del hombre*, Madrid, Cristiandad.

***Iglesia como institución***

Dulles, E. (1975), *Modelos de Iglesia. Estudio crítico sobre la Iglesia en todos sus aspectos*, Santander, Sal Terrae.

Estrada, J. A. (1984), *La Iglesia ¿institución o carisma?*, Salamanca, Sígueme.

Estrada, J. A. (2005), “Carisma e Institución”, en J. J. Tamayo (dir.), *Nuevo Diccionario de Teología*, Madrid, Trotta.

Fries, H. (1984), “Cambios en la imagen de la Iglesia y desarrollo histórico-dogmático”, en *Mysterium Salutis*, vol. IV, núm. 1, Madrid, Cristiandad.

Kaufmann, F. K. (1974), “La Iglesia como organización religiosa”, *Concilium*, núm. 91, Madrid, Cristiandad.

O’Meara, T. (1978), “Philosophical models in ecclesiology”, *Theological Studies*, vol. 39, Milwaukee.