Globethics Repository

Teoría y praxis en la temporalidad de la Acción Católica [Theory and practice in the temporality of Catholic Action]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see https://www.globethics.net. Data and content policy of Globethics Repository see https://repository.globethics.net/pages/policy.

Item Type	Article
Authors	Freijo, Enrique
Publisher	Asociacion Iglesia Viva
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-11-04 10:16:18
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/224461

TEORIA Y PRAXIS EN LA TEMPORALIDAD DE LA ACCION CATOLICA

Enrique Freijo Balsebre

En el Concilio Vaticano II, la Iglesia se ha definido a sí misma como Pueblo de Dios. Este lo constituyen la comunidad de hombres conscientes y libres que, responsablemente, han aceptado la palabra revelada por Jesucristo, creen en El y deciden orientar toda su actividad, inspirados por esta fe y por el mandamiento del amor que el Señor puso como signo ante los hombres que testimoniara su creencia. De aquí que estos hombres, así reunidos en Iglesia, hayan de formar una comunidad de servicio en el amor a todos los hombres, sus hermanos.

El Reino que anunció e inició Jesucristo con su «buena nueva», se va construyendo ya en la tierra mediante el servicio de amor de su Pueblo, y ha de ser definitivamente consumado cuando el Señor, que lo adquirió con el precio de su sangre, vuelva a hacerse cargo de lo que es suyo para presentarlo y reintegrarlo a su Padre. «..cuando le queden sometidas todas las cosas, entonces el mismo Hijo se sujetará a quien a El todo se le sometió, para que sea Dios todo en todas las cosas» (1 Co 15, 28).

En este contexto fundamental no puede extrañar que, en el último Concilio, la Iglesia haya tratado de definir cuál cree que deba ser su aportación a la tarea de edificar y perfeccionar el mundo y la sociedad.

Y, en primer lugar, ha empezado por afirmar que los problemas temporales, —técnicos y científicos, sociales y políticos, económicos y culturales, etc.— no le son ni indiferentes ni ajenos. La afirmación podría parecer tan arriesgada, como esperanzadora. Arriesgada, porque podría interpretarse como una nueva forma de «clericalismo» o «paternalismo eclesiástico»: «la Iglesia pretendería en el fondo, orientar, decidir y dominar autoritariamente sobre todo el orden temporal..» Evidentemente, un «constantinismo triunfalista» de este tipo, no puede legítimamente ser tolerado por la Humanidad actual. Esperanzadora, porque esta Humanidad actual reclama, hoy más que nunca, el prestigio de una «instancia espiritual» a la que poder recurrir con sus problemas y con la esperanza de comprensión, luz y amor.

El Vaticano II ha salido elegante y eficazmente de la encrucijada. La Iglesia se ha comprometido con el mundo, pero sin tratar de dominarlo. Ha afirmado y se ha comprometido seriamente en su voluntad de servicio a los hombres en el amor. La Iglesia se ha presentado ante los hombres como el «Pueblo de Dios». Pero es evidente que Dios ha de querer reunir en su Pueblo a todos los hombres responsables de buena voluntad. La Iglesia siente esta exigencia, sabe que pertenece a aquellos, y sus jefes son conscientes de que están puestos, no para ser servidos, sino para servir a todos los hombres, con sencillez y humildad, respeto y amor. Si otra cosa pudo aparecer que era en otros tiempos, la Iglesia pide sencillamente perdón de sus errores y faltas con que se ha podido oscurecer ante la consciencia de los hombres y reafirma su buena voluntad de aportar al esfuerzo de todos los hombres el enorme don de que es depositaria: el Evangelio de su Fundador, para colaborar con toda la Humanidad responsable en la ruta hacia el logro de un «mundo mejor».

Esta actitud de la Iglesia es importante, pues descalifica dos actitudes contradictorias. La Iglesia ni pretende dominar al mundo con su doctrina y su poder, ni se desentiende de él proclamando un cielo ajeno a nuestra tierra. El Pueblo de Dios quiere presentarse ante los hombres, como pobre, sencillo y servicial. Sin pretensiones de dominio, pero comprometido en el mundo y su edificación, con la esperanza y el mensaje de su radical salvación.

Una precisión metodológica

El presente trabajo trata de enfocar la cuestión de la praxis temporal de los movimientos laicales de la Iglesia, y especialmente de la Acción Católica, respecto del mundo. Diríamos que trata de plantear el problema de una «teoría de la praxis» de estos movimientos. Problema que consideramos complicado, pero, también, extraordinariamente urgente.

Nos ha parecido conveniente dividir nuestro trabajo en dos partes. Una primera, de fundamentación, que cuestione el problema de la estructura de las relaciones entre la Iglesia y el mundo, y que hemos

titulado: «*mundanidad de la Iglesia y eclesialidad del mundo*». La segunda parte abordaría ya directamente el tema de «*la praxis temporal de la Acción Católica*».

Para el planteamiento del primer problema hemos partido, de intento, de un punto de vista parcial, pero verdadero: presentar a la Iglesia, principalmente, como emergencia cultural de la consciencia religiosa ascendente de la Humanidad en su proceso histórico de desarrollo. Evidentemente, y nos interesa subrayarlo ya desde este momento, que por este camino no puede pretenderse, de ninguna manera, elucidar la esencia constitutiva de la misma Iglesia. Pero tampoco es este nuestro objeto. Ninguna Antropología, Sociología, Filosofía de la Historia, etc., nos puede esclarecer lo que sea la Iglesia en sí misma, puesto que ésta en su esencia es trascendente al mundo y, por tanto, precisa para su esclarecimiento esencial de una metodología propia, *teológica*, lo que invalida radicalmente cualquier exclusivo intento *fenomenológico*.

La presencia de la Iglesia en el mundo implica, teológicamente, la irrupción de lo divino en el proceso evolutivo e histórico del cosmos y del hombre: irrupción que alcanza su momento supremo y decisivo en la Encarnación del Verbo de Dios. Ninguna fenomenología antropológica o sociológica podrá, por tanto, pretender «reducir» la esencia constitutiva de la Iglesia. Quede esto definitivamente dicho.

Ahora bien, esta presencialización, gratuita y sobrenatural de lo divino en la historia de los hombres, a la que debe su origen la Iglesia, no invalida ni interrumpe los procesos evolutivos e históricos de la Humanidad, ni sus leyes de movimiento y desarrollo: «la gracia no destruye la naturaleza, sino que la eleva». De aquí que la Iglesia pueda también ser analizada, fenomenológicamente, como una emergencia inmanente del proceso del desarrollo histórico de la Humanidad.

Nosotros hemos elegido, metodológicamente, este punto de partida, puesto que creemos que la fundamentación de la praxis temporal actual de los movimientos laicales de Iglesia —que es lo que nos proponemos precisamente tratar—, puede quedar especialmente iluminada desde él. La elección es metodológicamente legítima, ya que lejos de negar los fundamentos teológicos de la Iglesia y de sus movimientos laicales, estos deben tenerse por supuestos constantemente. Consideramos necesario decir estas cosas, para poder encuadrar correctamente el marco en que se moverán las siguientes reflexiones.

I. Mundanidad de la iglesia y eclesialidad del mundo

1.—La Iglesia, como emergencia del mundo

Para el intento de elucidar la estructura de las relaciones entre la Iglesia y el mundo, —relaciones que han de ser fundamento de su praxis histórica— hay que partir de la doble raíz, humana y divina, de la génesis de la Iglesia. Dejando ahora a un lado la última —que es,

desde luego, la decisiva desde el punto de vista teológico— conviene a nuestro desarrollo, llamar la atención sobre la raíz psico-sociológica, humana, de la génesis de la Iglesia. Desde este ángulo, exclusivamente antropológico y cultural, la Iglesia se nos muestra como una emergencia histórica en la evolución de la consciencia religiosa de la Humanidad. Y puede ser comprendida por todos los hombres, incluso por los no creyentes, como una de las manifestaciones espirituales e institucionales más elevadas de esta consciencia religiosa a la que la Humanidad ha llegado. En consecuencia, aunque muchos de aquellos puedan tener reservas respecto a puntos concretos de las enseñanzas y de la praxis histórica de la Iglesia, podrán espontáneamente aceptar que Ella puede poner en juego, de cara a la construcción y perfeccionamiento del mundo, valiosas energías religiosas del inconsciente coletivo de la Humanidad, que ha logrado eficazmente expresar y liberar en sus dogmas, en su liturgia y en su ética de amor. Sintomáticamente, incluso cierto marxismo crítico de los países occidentales, parece acoger ya este punto de vista.

Tiene importancia el llamar la atención sobre la raíz antropológica de la Iglesia porque, a la hora de esclarecer la estructura de sus relaciones con el mundo, es conveniente subrayar que la Iglesia no es radicalmente una *extraña injerente* al mundo, que le adivine como desde fuera, sino que puede ser comprendida justamente como resultado de una consciencia ascensional de la Humanidad, como una *emergencia inmanente* de su desarrollo, aunque, más allá del terreno puramente fenomenológico, el teólogo cristiano entienda que esta emergencia sólo haya sido posible por la acción crística, gratuita, de la gracia elevadora.

Desde este punto de vista, que es urgente recuperar frente a un parcialista trascendentalismo, la Iglesia aparece como *siendo* mundo, como *siendo* Humanidad, y su compromiso en la construcción y perfección de aquél y de ésta como algo radical y constitutivo. Es decir, la Iglesia emerge del mundo y de la Humanidad y, por ende, se halla originaria y constitutivamente comprometida con ellos y con su desarrollo histórico. Las relaciones entre la Iglesia y el mundo no son las de dos realidades perfectamente contradistinguidas, ajenas u opuestas: «No es difícil comprender que.. la Iglesia es también mundo. Prescindiendo, por ahora, de la intervención sobrenatural que está en la base de su existencia y de su actuación, la Iglesia es parte integrante del mundo, de la historia. Interesa subrayar que es legítimo afirmar.. que no sólo la Iglesia está en el mundo, sino que es parte del mundo, inadecuadamente es el mundo, incluso hoy». (A. Ibañez - J. M. Setien, *Los laicos en la Constitución «Lumen Gentium»*, Salmaticensis, vol. 12, fasc. 3, 1965, p. 570). La Iglesia está ya en el mundo, más aún, es ya mundo.

2.—Cosmogénesis y Eclesiogénesis

Un paso más, siguiendo este hilo conductor, nos llevará a comprender cuál sea el papel que la Iglesia —como una de las manifestaciones

de la consciencia colectiva religiosa de la Humanidad— ha de realizar en el mundo. Este papel podríamos enunciarlo así: la fluencia ascensional de la consciencia y de las energías religiosas de la Humanidad, refractada en la Iglesia, ha de conducir al mundo y a la Humanidad, progresivamente, a una radical transformación que brote de su más auténtica esencia. Un «hombre nuevo» y una «sociedad nueva» están ya surgiendo en la marcha de la Historia y este surgimiento avanza misteriosamente hacia aquella «su consumación, en que los hombres, salvados por la gracia, como familia de Dios y de Cristo hermano, darán a Dios gloria perfecta». (Constitución pastoral «Gaudium et Spes», n. 32). La Iglesia emerge de la consciencia del mundo, como signo eficaz de salvación. Todo ha de ser recuperado e incorporado a Ella, pero no como «desde fuera», como consecuencia de una especie de invasión mágica o injerencia de lo sagrado, sino como resultado de un proceso interno de maduración de las energías creadoras y elevadoras que la Palabra generadora de Dios y el germen elevador de la sangre de Cristo han depositado y enterrado en el corazón del mundo.

La acción de la Iglesia en el mundo implica, por tanto, en el fondo un proceso de «*eclesialización*», proceso que avanza silenciosamente en la medida en que avanza y progresa el mundo, el hombre y la sociedad. Este proceso de «eclesialización», que brota de las mismas fuentes del dinamismo histórico, sólo progresivamente se va haciendo explícito y consciente, hasta que pueda ser totalmente esclarecido en los tiempos escatológicos de la consumación de la tierra y de la humanidad. Es decir, la Iglesia, como Cristo, salva al mundo y a los hombres, pero *desde dentro de sí mismos*, esto es, dinamizando misteriosamente su espontáneo movimiento, hacia su propia autentificación y liberación total. El que la Iglesia, por tanto, salve al mundo y a los hombres no sólo no impide, sino que precisamente hace posible, que el mundo y el hombre puedan salvarse a sí mismos. En este sentido se puede afirmar que, en la actual economía de la salvación, la vocación más profunda del mundo es la de transformarse transparentemente en Iglesia, llegar a ser *reflejamente* Iglesia. Los procesos históricos de cosmogénesis, antropogénesis y sociogénesis, aparecen al ser iluminados por la luz del Cristianismo, como procesos de «cristogénesis» y «eclesiogénesis».

3.—Edificación y evangelización del mundo

De lo expuesto se deducen las dos direcciones que han de orientar la praxis de la Iglesia respecto al mundo, como Pueblo de Dios que es signo eficaz de salvación para éste.

a) *La edificación del mundo*

Por una parte, la Iglesia, como Pueblo de Dios que es mundo, ha de pretender la autentificación y plenificación del mundo, la realización de los planes creadores de Dios. Ha de actuar esforzándose por seguir

la dirección de la línea de la creación del mundo, impulsando y acelerando el dinamismo evolutivo de la Historia. Es decir, la Iglesia ha de sentirse comprometida en la tarea de promoción del cosmos, del hombre y de la sociedad. Esta tarea de promoción del mundo ha de verificarse en «la Verdad, la Justicia, la Libertad y el Amor», y en ella el Pueblo de Dios se ha de desenvolver actuando en unión cada vez más estrecha con todos los hombres de buena voluntad. Esta colaboración íntima del Pueblo de Dios con la Humanidad de buena voluntad no es una cuestión de táctica o de acomodación a concretas circunstancias históricas. Es exigencia de la consciencia que la Iglesia tiene del mundo y de su desarrollo, puesto que sabe que todos los hombres han sido llamados por Dios para unirse en la tarea de realizarse a sí mismos y de consumar con su esfuerzo la misma creación. Por lo pronto, esta vocación afecta igualmente, y hasta eminentemente, a los hombres del Pueblo de Dios que quedan así, en el cumplimiento de una tarea común, reflejamente religados a toda la Humanidad responsable.

Ahora bien, si la Iglesia puede, por una parte, aparecer a los ojos de la Humanidad responsable no creyente como una fuerza eficaz en la promoción del mundo, puesto que se siente también vocacionalmente comprometida en su construcción e instauración en la Verdad y la Justicia; por otra parte, la Humanidad responsable ha de aparecer a los ojos de la Iglesia, como siendo implícita y misteriosamente *ya* Iglesia, puesto que, de alguna manera, ha de estar ya participando *no sólo* en la obra de la creación divina del mundo, *sino también* en la obra misma de su salvación y transformación crística a través de la acción oculta y graciosa del Espíritu, «que sopla donde quiere».

De aquí que las teorías teológicas modernas, sobre la base de una amplia tradición, consideren que toda la Humanidad constituye el Pueblo de Dios en sentido amplio, debido a la común vocación de todos los hombres en la creación y en la redención. El Concilio Vaticano II así lo ha sugerido y, más allá de sus mismos límites visibles, presenta a la Iglesia como una gran comunidad de todos los hombres de buena voluntad. Por católica, por el «carácter de universalidad que distingue al pueblo de Dios», la Iglesia quiere ser la reunión, el misterioso lugar de encuentro de todos los hombres de buena voluntad. Estos, aún los no creyentes, pertenecen a la Iglesia, son, de alguna manera, parte constitutiva de la misma, pues, aunque visible y conscientemente no estén en ella, no se les puede considerar desligados de su realidad mística y salvífica. Por eso hay como distintos modos de pertenencia a la Iglesia, correspondientes a los fieles católicos, a los cristianos no católicos y a los no cristianos: «Todos los hombres son admitidos a la unidad católica del pueblo de Dios, que prefigura y promueve la paz, y a ella pertenecen de varios modos o se destinan tanto los fieles católicos como los otros cristianos, e incluso todos los hombres en general, llamados a la salvación por la gracia de Dios». (Constitución dogmática «Lumen Gentium», n. 13).

b) *La evangelización del mundo*

La segunda dirección del desarrollo de la acción de la Iglesia sobre el mundo es la evangelización misma de éste. La Iglesia ha de esforzarse para que toda la Humanidad responsable se haga consciente del sentido profundo y último de la acción que realiza y en la que se realiza, puesto que lo que los hombres de buena voluntad hacen al promover la justicia y el amor a su alrededor, al descifrar y dominar las fuerzas de la naturaleza, etc., no es sólo construir un mundo mejor y más humano, sino incorporar definitivamente este mismo mundo a Cristo que lo ha de recapitular todo. A la educación de la Humanidad en esta nueva «consciencia crística» es a lo que llamamos evangelización.

De aquí que los dos fines de la Iglesia, las dos dimensiones del apostolado eclesial que señala el Concilio Vaticano II —la instauración temporal del mundo y la evangelización del mismo— tengan una raíz común y se impliquen necesariamente. Civilización y evangelización son dos procesos educativos de la Humanidad que se hallan íntimamente complicados. La civilización, el desarrollo y cultivo del hombre, hacen a éste más receptivo a la evangelización, y ésta, por su misma naturaleza, invita a una creciente humanización. Ahora bien, en muchas circunstancias concretas, sobre todo en los tiempos actuales, puede ser que el esfuerzo en pro de la civilización y cultivo del hombre y de la instauración en la justicia del orden social haya de preceder, de alguna manera, a la tarea misma evangelizadora, para ser como su mejor y más espontánea preparación. Pues la Humanidad, como la persona humana, sólo puede tomar consciencia de sí y del mundo a través de la propia actividad en la que se afirma y realiza a sí misma, por lo que difícilmente podrá ir tomando reflejamente consciencia de su progresiva «eclesialización», si previamente no constata el servicial y generoso esfuerzo del pueblo de Dios en la tarea colectiva de la construcción del mundo en la Justicia y el Amor.

4.—Angelismo y paternalismo

Desde lo dicho se nos manifestarán más claramente las razones de dos peligros que suelen amenazar al pueblo de Dios en su praxis temporal en el mundo.

a) «*Angelismo*» *eclesiástico*

El primero de ellos, podríamos caracterizarlo de «angelismo trascendentalista». Arrancaría de la acentuación unilateral de aquel aspecto de la consciencia de la Iglesia, por el que ésta se sabe trascendente al mundo, situada más allá del orden temporal. De aquí a sentirse como *fuera* del mundo y hasta *extraña* y *ajena* a él, puede haber sólo un paso. La consecuencia es que el mundo acaba por ser *instrumentalizado* por una

Iglesia hipostasiada y angelizada. El mundo sólo vale como *instrumento o medio* utilizable para alcanzar el cielo, que es lo que realmente interesa y vale. Y, en definitiva, la Iglesia, cuanto más lejana e incontaminada se mantenga de las preocupaciones temporales, más fielmente mantendrá su pureza y la lealtad a su misión. En el fondo, detrás de esta postura, se encuentra el grave problema de la dialéctica entre la inmanencia y la trascendencia. La justa autoconsciencia de la Iglesia no puede prescindir de ninguno de los dos polos, pues Ella misma puede pretender ser comprendida como la emergencia de la síntesis inmanencia-trascendencia en la Historia. La Iglesia es, al mismo tiempo, plenamente inmanente al mundo y plenamente trascendente a él. El análisis teológico de esto nos remitiría a una profundización del sentido de la Encarnación de Cristo, de cuya Encarnación la Iglesia es continuación y plenitud. Pero este análisis no es totalmente necesario a nuestro intento actual. Mas nos interesa ahora seguir otro hilo conductor.

Después de lo expuesto podremos entender por qué la afirmación de que la Iglesia es, al mismo tiempo, inmanente y trascendente al mundo, supone necesariamente la afirmación de que, en la actual economía conjunta de la creación y elevación del mundo, éste mismo aparece igualmente inmanente y trascendente a sí mismo. Visto desde una consciencia eclesial, esto quiere decir que el mundo es inmanente a sí mismo puesto que se realiza emergiendo desde sí mismo, desde los propios gérmenes creadores y dinamizadores depositados en su entraña por la Palabra creadora de Dios, siempre eficaz, que lo funda; y desde la nueva semilla transformadora que el Verbo ha enterrado en su hondura con su Encarnación, Muerte y Resurrección. El mundo, al mismo tiempo que está siendo creado en el tiempo y la Historia, está siendo transformado y glorificado: cristificado. Y este es el sentido último del dinamismo de su temporalidad y de su historia. Por eso es, simultáneamente, trascendente a sí mismo, porque en su propio despliegue realiza el más insospechado «salto cualitativo».

Lo que llevamos dicho afirma, al mismo tiempo, la autonomía de las realidades mundanas, en función de sus propias leyes de desarrollo y de producción de valores inmanentes, y el fundamento de esta autonomía, al que se accede esclareciendo su originaria e intrínseca condición de «ser-religado-a-Dios».

De aquí que quede descalificada «a radice», la posible evasión «trascendentalista» de la Iglesia, puesto que no es que paralela e independientemente a este reino terrenal se esté construyendo «en las alturas» el Reino de Cristo, sino que el Reino de Cristo es ya, de alguna manera, este mismo Reino temporal que está siendo transformado y glorificado por la misteriosa acción de la Iglesia al propio tiempo y en el mismo proceso por el que se construye y avanza hacia su consumación.

b) *«Paternalismo» eclesiástico*

El otro riesgo que corren tanto la consciencia que del mundo tiene la Iglesia, como su propia autoconsciencia, es todavía mucho más sutil e implica en el fondo la tentación del compromiso no con las fuerzas constructivas del mundo, sino, precisamente, con aquellas fuerzas entrópicas que lo enajenan e impiden su emergencia ascensional. Porque la Iglesia que es mundo, o parte del mundo, corre el riesgo de poder alinearse, aunque sólo sea parcial y temporalmente, con el poder de las fuerzas alienantes, opresoras y retrógradas. De aquí que la Iglesia precise constantemente de revisión y purificación de sus deficiencias y faltas, como lo ha dicho y hecho abiertamente, en nuestros días, el Concilio Vaticano II. Al revisarse y purificarse la Iglesia, el mundo mismo se revisa y purifica, al menos parcialmente, en Ella.

A algunas de las manifestaciones de este riesgo se hace actualmente referencia cuando se habla de «paternalismo», «triunfalismo», «clericalización», etc., como expresión de determinada praxis histórica de la Iglesia sobre el mundo. Brevemente, la actitud sería la siguiente: si la acción de la Iglesia en el mundo ha de conducir realmente a su «eclesialización», la Iglesia debe constituirse, en la medida en que sea posible, en poder dominador y fuerza de presión sobre el mundo para «eclesializarlo», aunque sea mediante cierta constricción física, psicológica o ideológica, mediante cierta «santa violencia e intransigencia».

La Iglesia puede, entonces, mostrarse incluso como comprometida con los poderes económicos, políticos e ideológicos dominadores y opresores del mundo. De esta manera la Iglesia aparecería, al menos parcialmente, emergiendo de la Historia como una superestructura alienante que impide la liberación del hombre y la conquista de su autonomía y autenticidad. Conviene señalar que en la medida misma en que la Iglesia se convierte en factor alienante del mundo, Ella misma se *autoaliena*, porque si la Iglesia no es signo eficaz de liberación y salvación del mundo pierde su vigencia, temporal y sobrenatural, y entonces queda favorecida la aparición de cualquier otro «mensaje salvador».

De nuevo estaríamos ante otro intento espúreo de instrumentalización del mundo, por parte de la Iglesia, que trataría de utilizarlo a su servicio, para así «*salvarlo paternalmente*», como *desde fuera*. Pero de esta manera, ni el mundo puede ser salvado ni la Iglesia, Ella misma, salvarlo; ya que, según vimos, el mundo sólo puede ser salvado desde sí mismo, desde su propia realidad de «ser creado y elevado», y la Iglesia sólo puede ser salvadora, encarnándose y arriesgándose Ella misma en el proceso por el que el mundo es construido y ha de resultar salvado.

La alienación del mundo por parte de la Iglesia y su propia autoalienación, sólo pueden ser evitadas si la Iglesia revisa constantemente de cara al Evangelio y de cara al mundo, su fundamental actitud de servicio leal, respetuoso y amoroso. Esta revisión ha sido una de las cosas más importantes que ha hecho la Iglesia Universal en el Vaticano II y una

de las cosas más urgentes que deben hacer a su luz, las distintas comunidades eclesiales y todos los bautizados.

Conviene reparar en este momento, que estas dos actitudes *límites* señaladas, en las cuales, según hemos visto, la Iglesia corre el riesgo de evadirse de sí y alienarse a sí misma, son las únicas que pueden ser acogidas y aceptadas por aquellos «poderes de este mundo» que no adopten igualmente, el compromiso sincero y responsable del servicio leal, respetuoso y amoroso al mundo y a los hombres.

Se trate de totalitarismos políticos, de grupos económicos de presión, de clases sociales dominantes, etc., siempre que el egoísmo, el interés exclusivista de grupo, el afán de dominio, el paternalismo autoritario, etc., crean estructuras y superestructuras sociales o ideológicas de opresión y enajenación del hombre, buscarán, en sus relaciones con Ella, llevar a la Iglesia ya a que se evada mediante un trascendentalismo atemporalista, con lo cual resulta ahora Ella instrumentalizada y utilizada en favor de los intereses de los grupos dominantes; ya a que se alinee y empareje con los sistemas dominadores, justificando moralmente a éstos, a cambio de un equitativo reparto del poder sobre el pueblo, que de esta manera resulta doblemente enajenado y oprimido por ambas fuerzas. En ambos casos la Iglesia resulta amenazada de ser sociológicamente trasformada en «superestructura alienante», en «opio del pueblo», como, no sin alguna razón, la analizara K. Marx en el pasado siglo XIX.

5.—Autonomía y tensión entre la Iglesia y el Mundo

Si es correcto lo que llevamos dicho, se deducen dos consecuencias importantes que han de ayudar a esclarecer cuál deba ser la praxis de la Iglesia en el Mundo, praxis que ha de desarrollarse en una dimensión dialogal.

a) *Autonomía de la Iglesia y el Mundo*

En primer lugar, la Iglesia, el Pueblo de Dios como comunidad religiosa de salvación, nunca puede identificarse ni limitarse a ninguna cultura, ideología o estructura temporal, por legítima expresión que sean de la evolución y de la riqueza del Espíritu, pues esto implicaría de hecho forzosamente una utilización de la Iglesia por parte de aquellas. El sentido de esta afirmación se manifiesta si se tiene en cuenta la correcta dimensión en que se inserta la praxis de la Iglesia en el mundo. La consciencia eclesial del mundo ha de mantenerse permanentemente libre y abierta, puesto que sólo así podrá cumplir su misión de ser constantemente una consciencia que estimule al mundo a confrontarse a sí mismo frente a su propio fondo fundante y dinamizante.

Nos parece claro que si hay una tarea funcional importante de toda Religión de cara al mundo y a su historia, ésta ha de ser la de mantener

constantemente abierto y libre el problema del «sentido» y del «fundamento dinamizador» de la realidad misma, asegurando así la espontaneidad y la apertura de las más originarias fuentes del progreso y de la emergencia.

Ahora bien, para la visión cristiana, el fondo fundante y dinamizador de la realidad y de la Historia resulta, por su carácter numinoso y divino, insondable, inabarcable e inefable —«porque en El vivimos y nos movemos y existimos» (Hch 17, 28)—, por lo que ninguna cultura, ideología o estructura, puede pretender expresarlo, envolverlo ni reducirlo.

La presencia de la Iglesia en el mundo, ha de ser, en consecuencia, un estímulo constante para éste en favor de su radical confrontación. A esta confrontación la Iglesia aportará su servicio y el mensaje de salvación de que es depositaria. Pero esta «función cósmica» que la consciencia religiosa de la Iglesia tiene en el mundo, imposibilita que Ella pueda identificarse con ninguna estructura económica o social, partido político, sistema ideológico, ni, incluso, con ninguna cultura histórica. El Vaticano II lo ha subrayado vigorosamente así.

Lo dicho no quiere decir que la Iglesia se sienta ajena o indiferente al orden económico, social, político, intelectual o cultural. Más bien hay que afirmar que su praxis se ha de mover en la hondura de los mismos, impulsando constantemente a que estos órdenes de la temporalidad sean cuestionados desde sí mismos cabe sus propios fundamentos y peculiares leyes estructurales. Luego, lejos de resultar limitado el compromiso de la Iglesia con el mundo, éste se mantiene siempre libre, dinámico y eficaz. Ciertamente, —y conviene subrayarlo— la Iglesia institucional no puede pretender reclamar esta su «*función ética*» sobre el mundo en monopolio, puesto que ésta es propia de toda religión abierta y operante y desde otro punto de vista: el de la crítica profana científica e intelectual de la Universidad, por ejemplo, que se definirá así como consciencia y conciencia de la sociedad.

b) *Tensión entre la Iglesia y el mundo*

En segundo lugar, la Iglesia introduce, al cumplir su compromiso y su función en el mundo, una inevitable tensión en el mismo; y esto en todas las esferas temporales de valor: económica, social, política, intelectual y cultural. La Iglesia se muestra entonces como fuente creadora de perpetua tensión interna en el devenir de la Historia, como emergencia perenne de un verdadero *espíritu revolucionario* en el más elevado sentido. Puesto que Ella no puede dejar de originar esta tensión mientras el amor y la justicia no hayan congregado a todos los hombres, la verdad y la libertad no hayan reducido todas las alienaciones, etc., es decir, mientras la Historia no haya consumado su periplo.

La Iglesia resulta necesariamente gérmen de dialéctica en el mundo porque desvela su honda *pecaminosidad*, raíz última, según su visión teológica, de toda contradicción y alienación y, por tanto, impedi-

mento substancial para la unificación del mundo y la liberación del hombre. El pecado no es sólo una ofensa a Dios, sino que también es siempre un intento de destrucción del mundo y de enajenación del hombre, y por eso, precisamente, es una ofensa a Dios. «Ante todo, el pecado contra el hombre, en la mente de la Iglesia, es pecado contra Dios. Más aún: la razón por la que es pecado contra Dios es porque es pecado contra el hombre y no al revés». (J. M. SETIEN, *Catequesis y formación conciliar* 3, PPC. Madrid 1966, p. 161). Y también lo inverso es cierto: los mismos «pecados contra Dios» son, originariamente, «pecados contra el hombre y el mundo», o más matizadamente, pecados contra la constitutiva religación del hombre y del mundo.

Para el enfoque teológico, el pecado representaría la *caída entrópica radical* de la energía cósmica, a su nivel antropológico. Todo pecado es radicalmente un intento de frustración de la promoción y realización del mundo, de la persona y de la Sociedad y, por esto, es un intento de oposición a los planes creadores y elevadores de Dios que han de lograrse mediante la colaboración consciente, libre y responsable de los hombres. Por eso, en todo pecado se muestra siempre el gérmen del odio y de la destrucción. Y la dialéctica que la Iglesia introduce en el mundo, es en definitiva, una lucha contra la «*entropía refleja*», es decir, contra el odio y el mal, y una conmoción tensional hacia la superación y el sobrepasamiento perpetuo por la fuerza del amor.

Consciencia y acción de la Iglesia cabe el mundo

Lo que llevamos dicho hasta ahora nos acerca a la cuestión de la estructura y sentido de la actividad de la Iglesia sobre el mundo. Este problema es el reverso de la cuestión de la consciencia de la Iglesia sobre el mundo. La Iglesia va formando y esclareciendo su consciencia sobre el mundo mediante la confrontación de la realidad histórica con la verdad revelada de que es depositaria. Esta confrontación le lleva, según dijimos, a cuestionar constantemente el problema del fundamento, autenticidad y sentido de la realidad misma. Ahora bien, esta consciencia ascensional y dinámica que cabe las realidades temporales forma la Iglesia, no puede concluir en una mera contemplación intelectual, ni siquiera en una teoría ética sobre el ser y el deber ser de las realidades temporales. Por el contrario, debe revertir sobre la misma realidad para impulsarla a avanzar y transformarla mediante un movimiento que brote de sus mismos fundamentos. No se trata tanto de interpretar correctamente el mundo, como de transformarlo perfectivamente desde su raíz.

La tensión que la Iglesia no puede menos de crear en el mundo, postula una praxis de ésta sobre todas las realidades temporales. Esta praxis trasformadora del mundo ha de ser, por lo pronto, una praxis en el servicio de la caridad. Se puede afirmar que la presencia de la Iglesia en el mundo, debe conducir a una acción sobre él que implique una «*revolución en el servicio y en el amor*». Es importante subrayar esto,

puesto que la teórica separación de la «consciencia» y de la «praxis», una consciencia de la fe que no sea «viva y activa», puede acabar por resultar *enajenante*, tanto para el mundo como para la misma Iglesia. Y cabría preguntarse hasta qué punto no se ha dado esto ya, aunque sin duda parcialmente. El Papa Juan XXIII, por ejemplo, hubo de llamar la atención sobre ello y advertir que la Doctrina Social de la Iglesia, no sólo había que estudiarla y difundirla —lo que sin duda se ha hecho— sino que principalmente había que realizarla, encarnarla en las realidades temporales —lo que, por parte de los católicos, ya no se ha hecho tanto—.

a) *La acción como autorrealización de la persona*

Toda «consciencia» debe convertirse en «acción». Elucidar la estructura y el sentido de la acción, debe intentarse desde dos puntos de vista complementarios.

En primer lugar, y desde el punto de vista de *la persona que actúa*, «actuar» quiere decir «*actualizarse*». Esto es, la persona *se expresa, se afirma y se expande*, por los actos por los que actúa. Por lo pronto, la actividad personal consciente manifiesta y revela la riqueza del ser que se es y es *expresión* de una cierta madurez y plenitud, pues toda acción genuina emerge de la hondura del propio ser. Por eso en la acción, la persona *se encuentra* consigo misma y *se revela* a sí misma y a los demás: por los actos llegamos al conocimiento del ser. Igualmente, en la actividad libre la persona *se pone* y, de alguna manera, *se entrega* a sí misma; en esta posición y entrega de sí, se cuestiona y arriesga a sí misma, lo que establece las condiciones de posibilidad de la personal *autoafirmación:* dominando sus actos, la persona actuante se enseñorea de sí misma, se autoposee y, en consecuencia, crece en libertad y madurez interior. Finalmente, en la actividad responsable, la persona *se expande* y se realiza, pues, frente a la resistencia del medio exterior que siempre se enfrenta y objeta, pone en juego y actualiza múltiples posibilidades que, de otra manera, quedarían inéditas. La actividad personal es, por tanto, el camino que conduce a la mismidad. Para ser hay que arriesgarse.

b) *La acción como realización del mundo y la Historia*

En segundo lugar, y desde el punto de vista del *objeto de la acción*, «actuar» implica «*actualizar*», realizar las posibilidades ínsitas en el interior de las cosas mismas. La persona, que, por una parte, ha emergido del conjunto del cosmos como resultado eminente de un proceso de complejificación e interiorización, dando lugar a una envolvente de consciencia y libertad, revierte ahora con su acción sobre el mismo cosmos para *trasformarlo* y *perfeccionarlo*, *sometiéndolo* más plenamente a sí. La persona humana, —como ha visto la filosofía actual— es radical y constitutivamente «ex-sistencia», esto es, existe «para sí misma» *desde*

el ex» desde el «fuera»— de las cosas y de los otros hombres. Y sólo partiendo desde esta su constitutiva «exterioridad», puede intentar encontrarse a sí misma e interiorizarse. La persona humana está originariamente perdida en las cosas y en los otros, y ha de recuperarse a partir de ellos.

El mundo, al mismo tiempo que *religa y arraiga* al hombre, también *lo extraña y aliena* por lo que para encontrarse y realizarse la persona a sí misma, necesita asumir y realizar su constitutiva religación al mundo, esto es, elaborarlo y someterlo a sí mediante su *actividad y trabajo*. El mundo debe, por lo tanto, ser convertido progresivamente en más humano, para que los hombres puedan realizarse y expandirse mejor como personas. Esta «humanización» del mundo resulta necesariamente de la objetivación de la persona humana en su acción. Y en esta objetivación las cosas quedan como trascendidas y liberadas de sí mismas, al ser reintegradas al hombre y puestas a su servicio. Se encuentra aquí el sentido último de la técnica humana: ir sustituyendo un cosmos extraño y como ajeno que aliena, por un cosmos cada vez más conformado según la medida del hombre y en el que éste se *«entrañe» y realice*.

También la constitutiva religación a los otros, que constituye y arraiga necesariamente a la persona, debe ser igualmente realizada por ésta, y la Sociedad ser resultado de la actividad creadora, consciente y libre, de los hombres. El hombre que es ya radicalmente ser social, ha de fundar y actualizar, consciente, libre y responsablemente, su propia socialidad. Dicho de otra manera, la socialidad que arranca de un instinto biológico y de la indigencia radical del hombre, por una parte *arraiga* éste al Nosotros, pero, por otra, también *lo aliena y lo «extraña»* de sí. De aquí que deba ser configurada y realizada constantemente en una Sociedad cada vez más racional y conforme a la medida de la persona: en una comunidad, síntesis del esfuerzo creador responsable de todos los hombres, donde éstos libremente se *«entrañen» y realicen*, aunados por la fuerza del amor. Los otros dejarán de ser así los *«extraños»*, para transformarse en los *«prójimos»*, en los que el yo se encuentra y, al mismo tiempo, *se diferencia* más como «si mismo» único e irrepetible, ya que el amor genuino no sólo *une al tú*, sino que también *diferencia del otro*.

Estos dos aspectos, que revelan el sentido de la acción, se implican necesariamente, dada la estructura antropológica de la persona y de su constitutivo «ser-en-el-mundo». Actuar es necesariamente y al mismo tiempo, «actualizar» y «actualizarse». El hombre sólo puede lograrse a sí mismo, realizando el mundo, la sociedad y la historia, de manera consciente, libre y responsable. Magníficamente ha expuesto esta conexión el Vaticano II: «La actividad humana, así como procede del hombre, así también se ordena al hombre. Pues éste, con su acción, no sólo transforma las cosas y la sociedad, sino que se perfecciona a sí mismo. Aprende mucho, cultiva sus facultades, se supera y se trasciende». (Constitución pastoral «Gaudium et spes», n. 35).

c) *El sentido de la acción cristiana*

Lo expuesto nos ayuda a comprender cual sea el sentido profundo de la acción de la Iglesia sobre el mundo. En la acción cristiana, impulsada mistéricamente por la gracia de Cristo, se expresa, se afirma y se expande, una personalidad humana que está ya *radicalmente* transformada en Cristo. En ella por lo tanto, el hombre que se realiza es ya el «*hombre nuevo*» en el sentido paulino: redimido, salvado y radicalmente transformado en la Muerte y Resurrección de Cristo. La acción, entonces, por su misma naturaleza, lejos de ser cristianamente «alienante», es, por sí misma, *santificadora* y conduce a un crecimiento incesante que apunta al logro del «hombre perfecto, según la medida de la plenitud de Cristo». (Ef. 4, 13). Desde este punto de vista debe enfocarse el problema de la espiritualidad del hombre de acción.

Por otra parte, la acción cristiana ha de dejar en el mundo la huella transformadora del principio crístico del que procede. Luego por sí misma ha de tender a la realización de la incorporación de todas las cosas a Cristo, a la *consagración*, *cristificación* y *eclesialización* del mundo; «el Reino está ya misteriosamente en nuestra tierra; cuando venga el Señor se consumará su perfección». (Constitución pastoral «Gaudium et spes», n. 39). La acción cristiana, como manifestación de la libertad de los hijos de Dios, tiende a liberar a la Humanidad, e incluso al cosmos mismo, de la servidumbre del pecado y, por ende, de toda servidumbre, para incorporarlas a la redención de Cristo, recapitulación de todas las cosas: «el continuo anhelar de las criaturas ansía la manifestación de los hijos de Dios; pues las creaturas están sujetas a la vanidad, no de grado, sino por razón de quien las sujeta, con la esperanza de que también ellas serán libertadas de la servidumbre de la corrupción para participar en la libertad de la gloria de los hijos de Dios». (Rm. 8, 19-21).

La presencia y la acción de la Iglesia en el mundo tiene, por tanto, como consecuencia que «por su medio se ordene realmente todo el mundo hacia Cristo». Al «esfuerzo del Cuerpo místico, dirigido a este fin, se llama apostolado» (Decreto «Apostolicam actuositatem», n. 2), que el Concilio Vaticano II define como misión de la Iglesia en dos dimensiones: «anunciar el mensaje de Cristo y su gracia a los hombres» e «impregnar y perfeccionar todo el orden temporal con el espíritu evangélico». (A. A., n. 5).

Estas cosas fundamentan el problema de la praxis temporal de la Acción Católica que trataremos en el próximo número.